

Zweckfreiheit – Warum die Demokratie ihre ethischen Bedingungen nicht vergessen darf

Walter Schweidler

Von Churchill ist sinngemäß das Wort überliefert, dass die Demokratie zwar eine schlechte Regierungsform, aber doch bisher die beste unter allen je ausprobierten sei. Wie immer man zu dieser Ansicht steht, sie macht zumindest auf einen Umstand aufmerksam, der in Zeiten scheinbar selbstverständlicher politischer Stabilität leicht in Vergessenheit gerät. Denn gut, schlecht oder besser kann die Demokratie ja nur in Bezug auf ein Kriterium sein, an dem sie zu messen ist, einen Zweck also, für den sie da ist und an dem sie sich rechtfertigen muss. Es muss also einen Maßstab für die Qualität, genauer: die Legitimität von Regierungsformen geben. Und wenn das so ist, dann kann dieser Maßstab per definitionem nicht von einer von ihnen gesetzt und den anderen vorgeschrieben werden, also auch nicht von der Demokratie. Demokratie ist nun wesentlich Herrschaft der Mehrheit aufgrund von Abstimmung. Also muss die Demokratie an einem Sinnprinzip gemessen werden, das selbst nicht durch Abstimmung und Mehrheitsentscheid begründet werden kann. Damit tritt die politische Ethik auf den Plan: Sie muss Auskunft darüber geben, woran eine Regierung, ein Staat zu messen ist, also auch über das Unabstimmbare in der Demokratie. *Die Ethik stellt die Frage nach dem vorgesezten, also dem ethischen Grund der bürgerlichen Gesetze, auch der demokratisch rechtmäßig zustande gekommenen Gesetze.*

Dieser simplen Ausgangsbemerkung muss man allerdings gleich einige Präzisierungen beifügen:

1. So groß der Empfängerkreis ethischer Aussagen ist, so minimal ist prinzipiell der Beurteilerkreis: Es ist immer der eine Andere, dem man seine ethischen Beobachtungen und Argumente vorträgt. In der Ethik gibt es kein Publikum, das darüber abstimmen könnte, wer Recht hat. In der Ethik gibt es nur eine Meinung die einen überzeugt, und das ist die eigene. Daher kann die Vermittlung zwischen dem ethischen Legitimationsgrund der Demokratie und ihrer politischen Gestalt nur dort geschehen, wo der einzelne Mensch als das ihr unrelativierbar vorgegebene Legitimationssubjekt in der Demokratie anerkannt ist, und das ist nach heute weltweit gültiger Auffassung der Katalog der Menschenrechte und der sie noch einmal begründen-

den unantastbaren Menschenwürde. Darum kommt dem Rechtsstaat und ganz besonders der Sphäre, die er als die grundrechtliche Schutzsphäre jeder Abstimmung und jedem Zugriff auch des demokratischen Machthabers entzieht, für die ethische Legitimation unseres Zusammenlebens entscheidende Bedeutung zu. Man kann sich also die Antwort auf die Frage nach dem ethischen Grund der Demokratie nicht philosophisch „aus den Fingern saugen“, sondern muss das Prinzip der Menschenrechte und der Menschenwürde als die Antwort des demokratischen Rechtsstaats zunächst einmal akzeptieren, um es auf seine Stimmigkeit und Adäquatheit hin zu prüfen. Wir werden, auch und gerade in der ethischen Reflexion auf sie, diese Antwort als eine genuin rechtliche begreifen müssen. Das heißt: Sie wird, wie alles Recht überhaupt, das in seinem Wesen ja nach dem berühmten Wort von Kant „*Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit...*nach allgemeinen Gesetzen“¹, also Negation der Negation ist, eine negative Antwort sein, eine Antwort, die über den ethischen Grund der Demokratie nur insoweit etwas sagen kann, als er zu schützen, zu verteidigen, zu respektieren ist und insofern er gegen seine Bedrohung zu bewahren ist.

2. Der ethische Gesichtspunkt ist keiner unter anderen, sondern der übergeordnete, der von unserem Denken zu unserem Handeln führt und der deshalb die politischen, wirtschaftlichen und sonstigen Gesichtspunkte immer schon in sich integrieren muss. Wer also etwa sagt: „Ethisch wäre natürlich x wünschenswert, aber aus Gründen des sozialen Friedens, der Standortsicherung, des Machterhalts etc. etc. müssen wir y tun“, der hat nicht verstanden, was „ethisch“ bedeutet. Der Gesichtspunkt, den man nach vernünftiger und verantwortlicher Überlegung als den ausschlaggebenden ansieht, nach dem man sich in seinem Handeln zu richten hat, ist eben der ethische Gesichtspunkt. Der soziale, der politische, der ökonomische Gesichtspunkt ist der ethische – wenn es für ihn gute Gründe gibt. Darum kann kein Philosoph und schon gar kein Philosophieprofessor einem verantwortlichen Menschen das Urteil darüber abnehmen, was ethisch richtig und folglich zu tun ist, sondern nur Klarheit darüber befördern, was gute Gründe für unser Handeln sind. Die Philosophie kann nur helfen, verantwortliches ethisches Überlegen zu lehren, zu vermitteln und zu verstehen; abnehmen kann sie es uns nicht.
3. Natürlich gibt es verschiedene ethische Standpunkte, man kann nur versuchen, sie in die eigenen Erörterungen so einzubeziehen, dass die Begründung des eigenen Standpunkts indirekt sichtbar wird. Unter dieser Voraus-

1 Kant, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, Einleitung in die Rechtslehre, in ders., Werke in zehn Bänden, hg. Von Wilhelm Weischedel, Bd. 7: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, 2. Teil, Darmstadt, WBG, 1983, A 34,35/B35.

setzung aber erheben ethische Aussagen selbstverständlich Wahrheitsanspruch, und zwar den Anspruch auf eine Wahrheit, die sicherer feststeht als die der empirischen Wissenschaften: Das Ergebnis des vernünftigen Dialogs reifer Menschen über ihre letzten Überzeugungen ist, wenn dieser Dialog verantwortungsvoll geführt wird, sicherer als jede naturwissenschaftliche Hypothese. Und es kann auch durch keine solche jemals ersetzt werden; wäre es anders, dann gäbe es schon lange keine Ethik und Politik mehr, sondern wir könnten die Angelegenheiten unseres Zusammenlebens zu einer Sache der Technik machen. Jeder Blick in die politische Wirklichkeit zeigt, wie absurd eine solche Erwartung wäre.

4. Wichtig ist schließlich, sich klar zu machen, dass ethisch nicht dasselbe bedeutet, wie moralisch. Die Ethik hat moralische Überzeugungen, Ansprüche und Normen zum Gegenstand, will sie begründen und kritisch prüfen. Die Frage wo wir ethisch stehen ist also keine direkte Frage nach der moralischen Beurteilung der Situation unserer Zeit. Wichtiger für die folgenden Erörterungen als die Frage welche moralischen Konsequenzen wir aus der ethischen Situation unserer Zeit ziehen sollten, ist die Frage, welche Vorstellungen uns in dieser Zeit bestimmen hinsichtlich dessen, was es eigentlich bedeutet, moralisch zu sein und eine moralische Orientierung des Lebens zu haben.

Unter den so skizzierten Voraussetzungen soll auf die Frage nach dem ethischen Maß der Demokratie nun eine indirekte Antwort gegeben werden, nämlich ein Hinweis auf eine wesentliche Quelle der Gefährdung dieses Maßes, die sich aus der ethischen Situation unserer Zeit, unseres bürgerlichen und ökonomischen Selbstverständnisses ergibt. Das Maß der Legitimität der Demokratie: das ist nach dem modernen, durch den Menschenrechtsgedanken geprägten Konzept von politischer Ethik der Lebenssinn, den jeder einzelne Mensch sich durch autonome Gestaltung seines Daseins selbst gibt und für dessen Vollzug er sich vor seinen Mitbürgern zu verantworten hat. Unsere Antwort auf die Frage nach dem ethischen Prinzip der Demokratie muss deshalb diesen individuellen Lebenssinn zum Gegenstand haben, und sie ist, wie gesagt, eine indirekte Antwort, also eine Antwort, die nicht etwa definieren will, worin Lebenssinn besteht (was ja gerade der unverletzlichen Individualität seiner Gestaltung, die jede „Definition“ ausschließt, widerspräche), sondern die nur vor seiner Gefährdung warnt. Diese Antwort besteht in einer These, die lautet: Unsere Zeit ist ethisch gekennzeichnet durch *die Gefährdung des Lebenssinnes durch die Verabsolutierung von Nützlichkeitsbegriffen*.

Wie so oft in den Angelegenheiten des sinnvollen Lebens haben hier das Gefährdete und das Gefährdende ein und dieselbe Quelle. Kurz gesagt: Der Mensch muss, um sinnvoll leben zu können, nützlich handeln, und der Mensch

will auch nützlich handeln, und das ist auch gut so. Aber die Gefahr ist, dass er das Nützliche mit dem *Sinn alles Nützlichen* verwechselt, das heißt, dass er über dem Nützlichen das vergisst, *wofür alles Nützliche nützlich* ist. Man muss ja sehr vorsichtig sein in der Abgrenzung zwischen dem, wofür alles Nützliche nützlich ist und das deshalb nicht selbst nützlich ist und dem Unnützen. Das, wofür alles Nützliche nützlich ist, ist nicht unnütz, sondern im Gegenteil es ist der Grund aller Nützlichkeit. Dieser Grund kann nicht noch einmal für etwas anderes nützlich sein, sonst kämen wir in einen *regressus ad infinitum*: nur wenn es das gibt, was Heidegger das Bewandnislose² am menschlichen Dasein nennt, hat die Reihe der Fragen, wofür das jeweils Nützliche wiederum nützlich ist, ein Ende; nur dann kommen wir vom Nützlichen zum Zweck an sich, zum Sinn eines menschlichen Lebens.

Unser Thema lautet damit eigentlich: Worin besteht die Bedeutung dessen, wofür alles Nützliche nützlich ist, für die Demokratie? Um die damit gestellte Frage zu beantworten, muss man nun auf einen Begriff zu sprechen kommen, der für uns heute bezeichnenderweise sehr weit entfernt liegt, der aber in den innersten Kern der politischen Ethik führt. Über den Sinn des Lebens reden heißt, über *Muße* zu reden. Man muss daher, um über das sinnvolle Leben und die ihm in der ethischen Situation der Zeit drohende Gefahr zu sprechen, mindestens auf zwei Ebenen von der *Muße* handeln, nämlich von ihrer Bedeutung für die Gesellschaft und für das Leben von jedem von uns.

Philosophisch muss man dabei sogar weit ausholen, nämlich bis zu Aristoteles.³ Aristoteles verteidigt ja gleich am Beginn seiner „Politik“, also eines der bedeutendsten und wirkungsmächtigsten Bücher aller Zeiten, die These, dass es unter Menschen von Natur aus Sklaven geben muss. Man ist geneigt, dies als einen für seine Theorie des guten Lebens letztlich unerheblichen Rest seiner kulturellen Voreingenommenheit zu erklären und im Umgang mit seinen ethischen Einsichten möglichst zu ignorieren. Und selbstverständlich sind wir heute zurecht der Meinung, dass er sich in dieser Sache getäuscht hat. Aber wie oft in der Philosophie ist die Begründung hier wichtiger als das Ergebnis. Und Aristoteles Begründung für seinen Standpunkt ist in ihrer Gesamtstruktur bis heute höchst brisant und nachdenkenswert. Sie lautet nämlich, *dass es Demokratie nur unter Freien geben kann* und dass Freiheit sich nur verwirklichen kann im geliebten Verknüpfen zwei wesentlich verschiedener Komponenten von Herrschaft, diese beiden Komponenten haben ihren Ursprung nicht in sozialen Verhältnis-

2 Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979, § 18, insbes. 84.

3 Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Mensch – Staatsbürger – Sklave*, in: Zehnpfennig, Barbara; Voigt, Rüdiger (Hrsg.): *Die Politik des Aristoteles*. (Staatsverständnisse; 44), Baden-Baden: Nomos, 2012.

sen, sondern im Innersten unserer selbst. Es gibt zum einen die Herrschaft der Seele über den Leib. Diese Herrschaft muss nach Aristoteles despotisch sein, das heißt die Seele muss sich jederzeit durchsetzen, egal ob sie den Regungen des Leibes nachgibt oder ihnen entgegentritt. Zum anderen aber gibt es die Herrschaft des Verstandes über das Strebevermögen, die sich in der Seele selbst einstellen muss. Und diese Herrschaft – das war eine der großen Gegenthesen von Aristoteles gegen Platon – kann nicht despotisch, sondern muss wie er sagt „politisch“ sein. Das heißt der Verstand muss mit dem Strebevermögen auf kluge Weise umgehen: Der Verständige muss seine persönlichen Stärken und Schwächen kennen, er muss wissen, was er sich zumuten kann und er muss wissen was er in der Verwirklichung seiner selbst anderen zumuten kann. Politische Verhältnisse, in denen sich sinnvoll leben lässt, haben zur Voraussetzung, dass sie von Menschen getragen werden die ihren Lebenssinn in einem politischen Verhältnis zu sich selbst finden, die also nicht am abstrakten Idealen, sondern am klugen und verständigen Realen die Orientierung ihres Daseins finden. Die Grundbedingung für solches verständiges Handeln ist, *dass man immer und prinzipiell die Beziehung zwischen dem Zweck, den man sich im Umgang mit dem eigenen Leben gesetzt hat und den Mitteln, die man zu seiner Erreichung benötigt und in Kauf zu nehmen gewillt ist, im Auge behält*. Nur wer dazu fähig ist, kann in seinem ganzen Leben nützlich handeln und trotzdem Sinn finden. Ja, ich sage „trotzdem“ denn es bleibt unumstößlich dabei, *dass das Nützliche allein, also isoliert von dem, was seinen Sinn in sich selber trägt, unmenschlich ist*. Genau diese Einsicht aber ist es, wozu nach Aristoteles ein *Sklave* nicht fähig ist. Er *kann überhaupt nur nützlich sein*. Das ist nach Aristoteles so, weil er zur despotischen Herrschaft der Seele über seinen Leib nicht fähig ist, sondern den Leib in seinen Stärken und Interessen verabsolutiert.

Deshalb können verständige Menschen über den Sklaven nur despotisch herrschen. Despotische Herrschaft bedeutet ja nicht unbedingt Herrschaft mit beständiger Waffengewalt. Sie bedeutet in erster Linie, dass man den zu Beherrschenden systematisch und prinzipiell davon abhält in Bezug auf sein eigenes Leben ein anderes Maß als das der Nützlichkeit anzulegen. Das heißt, man muss ihn dazu bringen, dass er alles, wofür er lebt, nur daraufhin befragt, wofür es nützlich ist. Und man muss ihn von der Schule über den Beruf bis zum Verhältnis zu seinen Angehörigen nur daran denken lassen, was an seinen Tätigkeiten und Errungenschaften nützlich ist und weiter nutzbar gemacht werden kann. Die These von Aristoteles ist also letztlich, dass es immer Menschen geben wird, über die man anders als so gar nicht herrschen kann, gerade wenn man verständig ist. Worin aber zeigt sich, ob jemand von Natur aus Herr oder Sklave ist? *Worin kann man die Sicherheit gewinnen, dass man einer von denen ist, die zwischen den Zwecken des Lebens und den Mitteln ihrer Erreichung sicher un-*

terscheiden können? Hierauf ist die Antwort des Aristoteles ebenso überraschend wie eindeutig: *die Muße!* Die Muße ist der Lebensbereich, in den man das, was man tut, nicht um des Lohnes willen und nicht um seiner Nützlichkeit wegen tut. Es ist schon Ausdruck jenes Missverständnisses, in dem die Gefahr unserer ethischen Situation besteht, wenn man dies missversteht als eine Verabsolutierung von „Nichtstun“. Ein Leben, das verständig geführt wird, ist eben nicht zweigeteilt in Arbeit und Freizeit, sondern es wird beherrscht von dem, was gegenüber beiden das Dritte und das eigentlich Entscheidende ist, nämlich, dasjenige, was in sich sinnvoll ist, was nicht als Mittel für etwas anderes gebraucht wird, was aber dennoch mit großer Anstrengung und intensiver Mühe verbunden sein kann und normalerweise sogar ist. Man lernt ja den richtigen Umgang mit der Muße nicht dadurch, dass man einen Kurs im Müßigsein absolviert, sondern dadurch, dass man sich schöne und edle Fähigkeiten erwirbt, mit denen man das eigene Leben und das Anderer zu etwas Schönerem und Edlerem machen kann. Und natürlich kann man das normalerweise nur lernen, wenn man in der *Schule* (das Wort kommt ja von der „Muße“), also bevor man den Zwängen des Nützlichen durch und durch ausgesetzt ist, das erfährt, was wichtiger ist als alles Nützliche, eben weil es das ist, wofür alles Nützliche nützlich ist. Das heißt, um die rechte Muße zu erlernen, ist man unbedingt auf das angewiesen, was einem die, die sie kennen, über sie mitzuteilen und zu lehren haben. Und man ist natürlich darauf angewiesen, dass all die anderen Menschen, die von einem ebenso nützliche Leistung erwarten wie sie für einen erbringen, das Verständnis für das eigene Bestreben nach Muße haben und es in das gemeinsame Leben integrieren können. Nur wo das gelingt, herrscht aber nach Aristoteles wirkliche Freiheit im Zusammenleben, und weil das eben nicht allen gelingen kann, gehört zum gelingenden Zusammenleben auch die despotische Herrschaft über die Sklaven.

Der wohl begnadetste Aristoteliker unserer Zeit, Robert Spaemann, hat erzählt, dass es ein ziemlich schwer lesbares, dunkles kleines Werk gewesen sei, das nach 1945 in Deutschland Furore gemacht hat, dem er wesentlich die Einsicht verdankte, dass es gerade zur Logik unserer modernen Lebensverhältnisse gehört, *dass wir uns auf einen Weg der Selbstversklavung, also der gegenseitigen Unterdrückung unserer Fähigkeit zur verständigen Herrschaft, befinden*. Dieses dunkle Werk war die „Dialektik der Aufklärung“ von Adorno und Horkheimer, und Spaemanns Fazit, mit dem er den ganzen großen Eindruck, den es auf ihn gemacht hat, auf eine Formel bringt, ist: Wir dürfen nicht der Gefahr erliegen, *das Leben den Mitteln seiner Erhaltung zu opfern*. Unter diesem Gesichtspunkt: dass Menschen nicht unbedingt einen Despoten brauchen, um zu Sklaven zu werden, sondern dass sie sich auch gegenseitig versklaven können, ist Aristoteles' Begriff der Sklaverei höchst aktuell. *Sklaventum*, so wie er es versteht, *wurzt nicht in nackter Gewalt, sondern in uns selbst. Sklavisch ist, wer sich zum*

Lebensmittel macht. Unmittelbar will das natürlich jenseits ganz perverser Ausnahmen niemand. Aber *es gibt eine Logik gesellschaftlicher Verhältnisse die auf die gegenseitige Versklavung gerichtet ist.* Man kann, in dem man die Bedienung der eigenen Interessen zum Bewertungsmaßstab des Lebens und der Leistungen aller anderen macht, ganz einfach dadurch selbst zum Sklaven werden, weil die anderen dann mit einem dasselbe machen werden. Das Ergebnis ist eines, für das der Begriff des Sklavischen ganz eindeutig brauchbar ist, nämlich ein Leben, in dem man immerfort das tut, was man eigentlich nicht tun möchte, was man aber tun muss, nicht weil es einem ein Sklaventreiber mit Gewalt aufzwingt, sondern weil die Anderen es alle genauso machen und man sich ihnen nicht entziehen kann.

Damit sind wir beim entscheidenden Punkt, der wieder mit der gemeinsamen Quelle von Gefahr und Gefährdeten zu tun hat. Es ist eigentlich eine Konsequenz der Logik dieses Zusammenhangs, *dass gerade die zivilisatorische Er rungenschaft, durch die wir die Sklaverei für immer überwunden haben, in sich den Keim zur Fortsetzung jenes Sklavenverhältnisses trägt,* welches nach Aristoteles die Herrschaft der Freien über die Sklaven erzwang. Sklave ist, wer nicht Herr über sein Leben ist, das heißt wer nicht zwischen Zwecken und Mitteln, zwischen dem Leben in seinem Sinn und den Zwängen zu seiner Erhaltung zu unterscheiden vermag. Die Sklaverei als Institution haben wir beseitigt; aber das Verhältnis *der Ausbeutung unser aller Leben durch gegenseitige Abrichtung zur Dienerschaft für die Bedürfnisse der je anderen* könnte gerade in der Institution bewahrt worden sein, die wir an die Stelle der Sklaverei gesetzt haben: die umfassende und alles durchdringende *Lohnarbeit.*

Selbstverständlich ist, gerade unter dem Vorzeichen einer christlich geprägten Kultur, die Lohnarbeit notwendig und gut. Der Sinn des Lebens besteht nicht darin, sich von ihr zu befreien. *Aber der Sinn des Lebens geht eben auch prinzipiell nicht darin auf, sie zu leisten!* Sie ist Mittel zum Zweck, muss vom Sinn des Lebens geleitet, auf ihn hingeordnet sein, aber sie darf ihn nicht ersetzen. Gerade in der Tendenz dazu aber besteht die Gefahr, auf die wir hier aufmerksam geworden sind. Die Belege für diese Tendenz sind zahllos; einige Beispiele kann man schnell nennen:

1. Die Entbürgerlichung der Lebensverhältnisse: Die Lohnarbeit als Prinzip der Regelung der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse ist an sich neutral gegenüber der Frage, ob man um des abstrakten Lohnes willen arbeitet oder ob man den Lohn als ein Mittel zur Gestaltung der sinnvollen und nicht in Lohnkategorien ausdrückbaren Lebensinhalte und Lebenszwecke betrachtet. Insofern erlaubt die Lohnarbeit durchaus Lebensformen, die dem entsprechen, was Aristoteles im Zeichen der Muße als das eigentlich menschliche Dasein charakterisiert hatte. Aber die Verabsolutierung der

Lohnarbeit als einzig gerechtfertigtes Bewertungsprinzip in der Gesellschaft, die eine Folge bestimmter politischer Entwicklungen und dessen ist, was Tocqueville, die „Tyrannei der Mehrheit“ genannt hat, hebt diese Neutralitäten zumindest potenziell auf. Wenn Menschen tendenziell dazu genötigt werden, sich zu rechtfertigen, wenn sie für elementare humane Leistungen wie Kindererziehung, Altenpflege oder die Führung eines schönen Haushalts auf Lohnarbeit verzichten, wenn insbesondere die weibliche Bevölkerung aus durchsichtigen ökonomischen Motiven auf breiter Front der Requirierung für den letzten Unrat an geldwerten Dienstleistungen ausgesetzt wird, wenn die so gelobte und ersehnte „Freizeit“ selbst zum Ausbeutungsvorrat eines unausgesetzt propagierten Dienstleistungsangebots gemacht wird („Freizeitstress“), wenn Kinder einen Terminkalender haben, wenn Menschen das Alter, den eigentlich prädestinierten Ort der nutzenstiftenden Muße, tendenziell als unnütze Last für sich und ihre Mitmenschen empfinden, dann muss man sich fragen, ob eine Gesellschaft noch weiß, worum es ihr und ihren Mitgliedern im Leben wirklich geht.

2. Die Illusion der Berechenbarkeit von Lebenssinn: Im Verhältnis zum Streben, ein glückliches Leben zu führen, droht die eigentlich zentrale Einsicht unterzugehen, die ein reifes menschliches Leben tragen muss, nämlich, *dass man sich den Lebenssinn nicht erarbeiten und nicht verdienen kann, sondern dass er sich nur einstellt in der Hingabe an das, was einem wichtiger ist als das eigene Glück*. Glücklich sein heißt merken, dass man es ist, und darum kann man nicht glücklich werden, indem man nach den Mitteln sucht, das Glück herbeizuführen. Glück ist unintendierbar und intentional verfasst.⁴ Die Illusion der Lebensplanung, Familienplanung, Wirtschaftsplanung und Gesundheitsplanung sowie die gesamte Versicherungsmentalität mit der Folge der Verrechtlichung der Lebensbeziehungen führt in eine Welt isolierter Individuen, die einander nur durch Finanz- und Handelsbeziehungen gegenseitig zur Arbeit am Sinn des Lebens des je anderen zu verpflichten versuchen.
3. Die Tendenz zur „optionalistischen“ Persönlichkeit:⁵ Die abstrakte Steigerung von Handlungsspielräumen und Entscheidungsmöglichkeiten wird zum quantitativ messbaren Ausdrucksprinzip vernünftlicher Lebensbeziehungen und verrechtlichter Anspruchsformen. Wenn man durch die Gesell-

4 Vgl. dazu meinen Aufsatz: Der sich selbst vollbringende Optimismus: gibt es eine 'New-Age'-Philosophie? In: Zeitschrift für Politik: Organ der Hochschule für Politik München, N. F., Jg. 35, H. 3, 1988, S. 249-268.

5 Zum Begriff des Optionalismus vgl. meinen Aufsatz: Die Menschenrechte als metaphysischer Verzicht, in: Walter Schweidler: Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte, Münster: LIT 2001, S. 73-100.

schaft daran gewöhnt wird, den Wert des eigenen Lebens in der Nützlichkeit für das der je anderen zu sehen, wird man in gewisser Weise selbst zu einem dieser anderen. Das heißt, in der Verfügung über möglichst viele Optionen, welche die anderen haben, egal ob sie älter oder jünger als man selbst sind, Mann oder Frau, klug oder dumm, reiselustig oder häuslich, im Streben danach also, *möglichst alles für sich selbst zur Verfügung zu haben, was auch andere zur Verfügung haben*, entsteht die gleichgemachte, nur an der ständigen Steigerung ihrer Möglichkeiten orientierte und darum an der Wirklichkeit der Lebenserfüllung vorbeigehende Persönlichkeit.

4. Der deutlichste Ausdruck der Selbstvernutzung des Menschen aber ist im Bereich der Angelegenheiten zu finden, in dem wir wie kaum einem zweiten heute fundamentale Uneinigkeit über Wert und Würde der menschlichen Person vorfinden, und zwar über alle einigermaßen entwickelten Gesellschaften des Erdballs hinweg: den Gegensatz, den man als einen zwischen Normkultur und Nutzenkultur beschreiben kann.⁶ Dazu sollen nun einige ausführlichere Bemerkungen gemacht werden.

Wir kommen hier auf jenes entscheidende Feld des genuin Ethischen, das sich vom Moralischen noch einmal unterscheidet, also das Feld, auf dem man sich als Mensch nicht nur moralischen Ansprüchen ausgesetzt sieht, sondern auf dem man sich darüber klar werden muss, was Moral überhaupt ist. Hier stehen sich heute zwei unvereinbare Überzeugungen gegenüber: die deontologische, die besagt, dass moralisch zu sein bedeutet, das Gute zu tun und das Böse zu lassen, und die konsequenzialistische, die besagt, dass moralisch zu sein bedeute, *dafür zu sorgen*, dass das Gute in der Welt gemehrt und das Schlechte vermindert wird. Für den deontologischen Standpunkt kann es keine Rechtfertigung dafür geben, dass ein Mensch willentlich und frei das Böse tut, für den konsequenzialistischen Standpunkt kann es gerechtfertigt sein, Böses zu tun, wenn dadurch letztendlich das Leben, die Gesellschaft oder gar die Welt überhaupt „verbessert“ wird.⁷

Das menschliche Zusammenleben beruht seit Jahrtausenden und bis auf den heutigen Tag auf Normen, die eindeutig den deontologischen Standpunkt voraussetzen. Auch und ganz dezidiert der moderne säkulare Staat beruht auf dem deontologischen Prinzip, dass der Mensch nicht zum bloßen Mittel anderer Menschen gemacht werden darf, dass also die menschliche Person zu respektieren der

6 Vgl. dazu auch Thomas S. Hoffmann/Walter Schweidler: Normkultur versus Nutzenkultur. Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht, Berlin: de Gruyter 2006.

7 Vgl. dazu meinen Aufsatz: Der ethische Gesichtspunkt zwischen Normkultur und Nutzenkultur, in: Bioethik und kulturelle Pluralität. Die südosteuropäische Perspektive. Bioethics and Cultural Plurality. The Southeast European Perspective, hg. v. Ante Čović u. Thomas Sören Hoffmann, Sankt Augustin 2005, S. 11-26.

letzte Grund des Zusammenlebens und das Prinzip der Legitimität des Staates ist. Das ist der Inhalt unseres Begriffs der Menschenwürde, das ist der Inhalt der Menschenrechte, das ist der Inhalt praktisch aller Verfassungen, die wir auf der Erde haben, und das ist der Standpunkt, der auch heute in den gegenwärtigen, gerade in der Konstitution befindlichen internationalen Verfassungen und Abkommen überall durchgehalten wird. Es gibt in der internationalen Rechtsentwicklung kein wesentliches Dokument, das auf konsequenzialistischen Prinzipien beruhen würde. So besagen auch die Biomedizin-Konvention des Europarats oder die europäische Grundrechtecharta, die einmal Bestandteil der europäischen Verfassung werden sollte, eindeutig, dass das menschliche Wesen in allen seinen Aspekten, in der gesamten Zeitspanne seiner Existenz absolut zu schützen ist. Dies ist klar deontologisch gedacht; sonst wäre es etwa unverständlich, warum Deutschland beispielsweise die Biomedizinkonvention nicht unterzeichnet hat, weil in ihr an einer Stelle auch die Forschung an nicht einwilligungsfähigen Patienten erlaubt wird. Auch dass auf der ganzen Welt die Folter verboten ist, bleibt ohne deontologischen Standpunkt unnachvollziehbar, denn die Folter kann sicherlich, etwa wenn ein schweres Verbrechen durch sie verhindert werden kann, nützlich sein. Trotzdem ist die Folter verboten, und zwar auf der ganzen Welt. Warum? Weil man sagt: Es kann nicht menschlich sein, dass ein menschliches Wesen wie ein Tier behandelt wird, d.h. dass es mit körperlicher Einwirkung dazu gebracht wird, dass es am Schluss eine Reaktion von sich gibt, die nicht aus seiner freien Entscheidung kommt, sondern wie bei einem Tier aus ihm herausgequetscht wird. Darum ist Folter verboten. Ein Mensch darf nicht zum Mittel gemacht werden.

Während also unser Zusammenleben durch eine Rechtskultur bestimmt ist, die den Normgesichtspunkt der unteilbaren Schutzwürdigkeit und Respektwürdigkeit aller Menschen für alle Menschen voraussetzt, sind wir zugleich, am deutlichsten in den Problemen der Bioethik, mit einer breiten gesellschaftlichen Tendenz konfrontiert und haben diese auch selbst angenommen, die nicht mit Prinzipien der Normkultur zu erklären ist, sondern die dem gehorcht, was man eine Nutzenkultur nennen kann. Definition der Nutzenkultur wäre der Standpunkt: *gesteigerte Lebensqualität* und *restlose Selbstbestimmung* des Individuums sind Grenz- und Sinnfaktoren aller staatlichen und gesellschaftlichen Normativität. Die Nutzenkultur geht also davon aus, dass die Normkultur nur existieren kann, weil es dem Menschen letztendlich um die Qualität seines Lebens geht, weil er ein glückliches Leben haben will und kein leidendes. Und sie behauptet, dass die Normkultur nur existieren kann, weil die menschliche Selbstbestimmung höher steht als die Normen. Das bedeutet dann: Wenn ein schwer Leidender sterben will, dann darf die Gesellschaft ihn nicht „zum Leben zwingen“, dann müssen die gesellschaftlichen Gesetze eben begrenzt werden und

Menschenrechte und Demokratie
Perspektiven für die Entwicklung der Sozialen Arbeit als
Profession und wissenschaftliche Disziplin
Mührel, E.; Birgmeier, B. (Hrsg.)
2013, IX, 322 S. 2 Abb., Softcover
ISBN: 978-3-531-19282-6