

Dossier : ethische Förderungen und Postulate

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **74 (1994)**

Heft 12

PDF erstellt am: **22.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

ADOLF MUSCHG

ist 1934 geboren, hat Germanistik, Anglistik und Psychologie studiert und steht seit 1959 im Lehrfach, zuerst an der damaligen Zürcher Oberrealschule, dann an verschiedenen ausländischen Universitäten. Seit 1970 ist er Professor für deutsche Literatur an der ETH Zürich.

EINIGE FRAGEN ZU HANS KÜNGS «WELTETHOS»

«Ein Weltethos will das, was den Religionen der Welt trotz aller Verschiedenheiten jetzt schon gemeinsam ist, herausarbeiten, und zwar im Bezug auf menschliches Verhalten, sittliche Werte und moralische Grundüberzeugungen. Anders gesagt: Das Weltethos reduziert die Religionen nicht auf einen ethischen Minimalismus, wohl aber stellt es das Minimum dessen heraus, was den Religionen der Welt schon jetzt im Ethos gemeinsam ist. Es ist gegen niemanden gerichtet, sondern lädt alle ein, Gläubige wie Nichtgläubige, sich dieses Ethos zu eigen zu machen und entsprechend zu handeln. Zum ersten Mal in der Geschichte der Religionen hat es der Council des Parlamentes der Weltreligionen, das vom 28. August bis 4. September 1993 in Chicago unter Beteiligung von 6500 Menschen aus allen möglichen Religionen tagte, gewagt, eine Erklärung zu einem Weltethos ausarbeiten zu lassen und vorzulegen» (aus dem Vorwort des Buches «Erklärung zum Weltethos». Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, herausgegeben von Hans Küng und Karl-Josef Kuschel, Piper, München 1993). Am 8. Februar 1994 präsentierte Professor Hans Küng, Direktor des Institutes für ökumenische Forschung der Universität Tübingen, das Weltethos in einem Vortrag, den er im Rahmen der Ringvorlesung «Grenzen» des Departementes Humanwissenschaften an der ETH Zürich hielt. In einem Korreferat bekundete Adolf Muschg, Professor für deutsche Sprache und Literatur an der ETH Zürich, Zweifel an der Umsetzbarkeit des Weltethos in die Praxis und begründet ihn in einer gänzlich anderen Anthropologie. Nachfolgend veröffentlichten die «Schweizer Monatshefte» das Korreferat von Adolf Muschg.

Die Redaktion

Am 9. August 1782 antwortet Goethe Lavater auf eine Schrift über *Pilatus*, die ihm der Freund aus Zürich geschickt hat, mit schockierender Abwehr: «Wie viel Ausforderungen stehen uns darinne: wer kann? wer darf? usw. – worauf mir im Lesen manchmahl ein gelassenes, und auch wohl ein unwilliges Ich! entfahren ist. Glaub mir, ich habe über Dein Buch Dir viel und weitläufig und gut sprechen wollen, habe manches drüber geschrieben, und Dir nichts schicken können, denn wie will ein Mensch den andern begreifen!» Der Brief markiert den Anfang vom Ende einer wunderbaren Freundschaft.

Es ging Lavater um die letzten Dinge seiner Welt. Seine Fragen waren alles andere als rhetorisch. Eben damit hat er Goethe, den «dezidierten Nichtchristen», zum Widerspruch gereizt. Ginge es zwischen uns, Hans Küng, um die einzige, um die letzte Wahrheit, Sie würden wohl auch mit Goethes Allergie antworten. So haben Sie reagiert auf das *Roma locuta, causa finita*, und damit die allerhöchste Ungnade herausgefordert.

Ihr «Welt-Ethos» verstehe ich immer auch als Antwort auf diese Erfahrung. Sie suchen einen Weg, auf dem die letzten Wahrheiten, die jede Religion für sich zu besitzen glaubt, einander nicht ausschliessen, sondern im gegenseitigen Respekt koexistieren. Man täte Ihnen Unrecht, wenn man Ihr Projekt nur politisch, kirchenpolitisch nennen würde. Sie lassen Ihr «Welt-Ethos» ja nicht darum von den Religionen ausgehen, weil Sie diesen etwa die traditionell höhere Kultur im Umgang mit Andern und Andersdenkenden zutrauen würden als andern Instanzen der Gesellschaft. Dagegen spricht der ganze Anschauungsunterricht der Geschichte.

Jedenfalls in unsern Breiten musste das Menschen- und das Bürgerrecht der Polis Schritt um Schritt *gegen* die Kirchen erkämpft werden. Die zivile Humanität ist ein Geschöpf der Säkularisation, des wo nicht entmachteten, so doch auf seine Zuständigkeit eingeschränkten Glaubens. Nein: Sie stützen sich auf die Religion, weil sie für Ihr «Welt-Ethos» die bindenden und lösenden Energien nicht entbehren können, die – ausser dem Eros – in unserem Menschengeschlecht *nur* der Glaube, die Konfession zu wecken vermag. In der von Ihnen diagnostizierten Notlage der Weltgesellschaft kann nur die aus solchem Kern gewonnene Energie, wenn überhaupt etwas, die Not wenden. Aber: Sie wollen diese Energie gereinigt von ihrem Potential zum Unfrieden, zur gewalttätigen Abgrenzung, zur Menschenverachtung. Sie wollen gleichsam den Kern der Religion spalten und dessen Energie nutzen, ohne sein Zerstörungspotential zu entfesseln. Noch mehr: Sie wollen diese Energie *gegen* das Zerstörungspotential einsetzen. Und die Pflicht zu dieser Operation schöpfen Sie aus einem Gedanken von bestechender Einfachheit: Sie nehmen im Zentrum der Weltreligionen eine kompatible Substanz, einen humanen Konsens, gewissermassen einen Kern im Kern an. Es käme nur darauf an, ihn herauszupräparieren und quasi chemisch rein für die Verbesserung kollektiver Verhaltensnormen zu verwenden.

Wir haben es eigentlich mit einer Neuauflage von *Kants* kategorischem Imperativ zu tun: «*Handle endlich einmal so, wie dir deine eigene Religion im Grunde längst zu handeln befiehlt; setze bei Menschen anderer Bekenntnisse voraus, dass sie ein gleiches tun, dann wird die Maxime unseres Handelns, zur universalen Norm erhoben, jene lebensrettende Verständigung bewirken, an der die Menschheitsgeschichte bisher gescheitert ist und an der sie keine Stunde länger scheitern darf.*»

Ich muss Ihre Position vereinfachen, ich hoffe, sie nicht ganz zu entstellen – und es tut mir aufrichtig leid, ihr hier und heute nicht nur mit Unglauben entgegentreten zu müssen, sondern mit Überzeugung. Ich glaube, dass die vorgeschlagene ethische Reduktion der Glaubenswahrheiten nur deklamierbar ist, aber nicht realisierbar – und ich fürchte, wäre sie es doch, wir

dürften sie uns nicht einmal wünschen. Nichts, verehrter Hans Küng, wäre mir lieber, als dass ich Ihre Hoffnung teilen könnte. Es sind anderslautende Tatsachen, abweichende Erfahrungen, ein Widerspruch ausserhalb meines Beliebens, was mich zum Widerstand reizt – und wahrlich nicht gegen Ihren guten Glauben, nur gegen die Hoffnung, dass Menschen mit gutem Glauben zu helfen sei.

Wo fängt der Mensch an? – mit Nathan streiten

Ihr «Welt-Ethos» ist für mich auch eine Art Lautsprecher für den Stossseufzer Nathans des Weisen: «*Möcht doch auch die ganze Welt uns hören!*» Es war der fromme Wunsch der Aufklärung, dass die positiven – und das heisst ja: mörderisch verfeindeten Religionen – ein drittes Territorium bezögen, auf dem sie einig werden könnten: eben den verbindenden Boden der Humanität. Der Mensch fängt da an, wo der Eiferer, der Zelot aufhört – so lautet die Botschaft jenes Stücks. Sie dekretiert für die Religion, was die «Zauberflöte» den Ständen zutraut: die Überwindung ihrer Schranken. – «*Er ist ein Prinz? Er ist mehr als das, er ist ein Mensch!*» Auch die Ringparabel bleibt wundersame Musik in unseren Ohren: wonach die Religionen die Frage, welche von ihnen die gottgewollte, also einzig richtige sei, allein durch den Tatbeweis beantworten könnten. An ihren humanen Früchten soll man erkennen, ob ihre Wurzeln hinreichenden Grund haben. Aber auch und noch mehr ihre *Liebenswürdigkeit*, ihre Grazie soll den wahren Segen zu ihrer Glaubwürdigkeit liefern. Eine Klausel, die Intoleranz am gründlichsten ausschliesst, denn eben dieses ist sie nie: liebenswürdig. – Ihr «Welt-Ethos», lieber Hans Küng, nimmt die frohe Botschaft der Aufklärung wieder auf. Sie *beginnt* da, wo jede Revolution zum Besten oder wenigstens Besseren der Menschheit auf der Strecke geblieben ist: bei der *Fraternité*. Bescheiden, wie das «Welt-Ethos» auftritt, beginnt es doch sehr hoch oben: auf dem Gipfel der Universalität, und in Ihrem Fall – erlauben Sie mir den kleinen Seitenhieb – bei den Spitzen religiöser Körperschaften. Ich denke nicht daran, die Sprache, die dazugehört, rhetorisch oder gar wohlfeil zu

.....

**Die zivile
Humanität ist
ein Geschöpf der
Säkularisation,
des wo nicht
entmachteten,
so doch auf seine
Zuständigkeit
eingeschränkten
Glaubens.**

.....

nennen. Sie ist grossherzig, grossmütig wie Sarastro; sie ist auch leidgeprüft wie Nathan. Aber, leider, sie rettet das Stück nicht: die Geschichte unserer Spezies.

Wer möchte mit Nathan streiten? Ich habe es lernen müssen, als ich mit einem vorwiegend jüdischen Seminar-Publikum – das Thema war Antisemitismus in der deutschen Literatur – Lessings grosses Drama las. Für mich, den Goj, war der «Nathan» ein einziger Tatbeweis der deutschen Literatur gegen die Provinzialität des Denkens, aber auch gegen die von der Romantik später noch geförderte Kultivierung von Dunkelheit. Ich war erstaunt, ja erschrocken, wie heftig meine Zuhörerschaft gegen diesen Nathan revoltierte. Weil er zu gut war, um wahr zu sein? Nein: weil er ihr nicht wahr, nicht tragfähig genug schien in seiner Trennung von positiver Religion und universalem Ethos. Sie empfand diesen Nathan, ausgerechnet ihn, als unerträgliche Bagatellisierung jüdischen Schicksals; sie empfand sein Ethos als zu leicht, ja als leichtfertig, weil es das Lebendgewicht jüdischer Leidensgeschichte nicht auf die Waage brachte: die Unzertrennlichkeit der jüdischen Wurzel vom Baum jüdischen Lebens und Leidens. Und beinahe schien es, als habe Lessing den Waldschändern des Dritten Reiches noch eine Ermächtigung geliefert: wenn ein Jude erst Mensch *werden* muss, um andern verständlich und angenehm zu sein, ist er zuvor offenbar kein Mensch gewesen. Ich erfuhr: dass die schönste Philanthropie als Lüge, ja als Beleidigung bei denen ankommen kann, denen sie zugutekommen sollte. Nathans Weisheit als ahnungslose Infamie: damit hatte ich nicht gerechnet. Und ich erinnerte mich plötzlich auch an die Polemik des schwarzen Wiener Kabarettisten *Georg Kreisler* gegen *Frischs* «Andorra», die mir um 1960 nur bössartig und abwegig vorgekommen war. Ausgerechnet «Andorra» – ein antisemitisches Stück? Das Stück, das den Mechanismus der Exkommunikation – die Psychologie, wie sich eine defekte Gesellschaft ihren Juden zurechtmacht – exemplarisch vorführt? Aber dies eben war es, was Kreisler empörte: das Exemplarische der dramatischen Beweisführung, der es im Prinzip gleichgültig war, ob ein Jude auf dem Spiel stand, ein Kommunist oder ein Zigeuner. Da fühlte sich der reale Jude

.....

**Nathans Weisheit
als ahnungslose
Infamie: damit
hatte ich nicht
gerechnet.**

.....

Kreisler abermals ausgelöscht. Die Judenvernichtung durfte allenfalls für den reuigen Täter exemplarisch sein; für die Opfer blieb sie konkret und real. Sie hatte damit zu tun, dass sie Juden waren, nichts anderes. Sie in einem sozialpsychologischen Beispiel abermals zu verheizen, war aus dieser Optik Auschwitz noch einmal – mit feineren, mit philanthropischen Mitteln. Es verallgemeinerte die Realität – das hiess: es vermied ihren wahren Kern, das konkrete Skandalon, *diesen* Völkermord.

Das anthropologisch Unvollständige, also Unzureichende des Welt-Ethos-Modells à la Nathan kann schon dem Gymnasiasten dämmern. Ich erinnere mich gut an die Enttäuschung, als die Liebesgeschichte Tempelherr-Recha plötzlich im hohen Lied der Geschwisterlichkeit aufgehen sollte. Edel, hilfreich und gut – aber das war's dann schon? Ich hatte mir das *Happy End* der Menschheitsgeschichte schon ein bisschen spannender vorgestellt. Ganz ähnlich rümpfte sich die Rotznase des Schülers beim dritten grossen Beweistück deutscher Humanität im 18. Jahrhundert: bei *Goethes* «Iphigenie». Der Preis für die Versöhnung der dramatischen Personen ist, taktlos gesagt, ihre Kastration. Das den Göttern oder dem Schicksal geschuldete Blut wird nicht vergossen, dafür wirken die Geretteten ein wenig blutleer. Orestes' Wahnsinn, Thoas' Vergeltungswunsch gedämpft durch das Valium allgemeiner Humanität. «*Verteufelt human*» hat Goethe sein Geschöpf später selbst genannt. Eine verräterische Formel: der Teufel, durch die Vordertür vollendet hinauskomplimentiert, wird die Hintertür in diese Menschensidylle leicht zu finden wissen. *Diese* Iphigenie hat den Göttern etwas Entscheidendes zuwenig geopfert. Darum bleiben sie als Dämonen in Kraft.

Wir konkurrieren hier wohl mit Menschenbildern, verehrter Hans Küng – und wenn Sie dasjenige, das ich gegen Sie anführe, «tragisch» nennen, dürfte ich nicht widersprechen. Und Sie wissen hoffentlich auch, dass ich diesen Wettstreit gern verlöre – hätte mir die real existierende Menschheit nicht zu viele Beweise gegen Ihre hochherzigen Annahmen aufgedrängt. Human wünschen wir uns die Menschen, das *Homo homini lupus* soll endlich nicht mehr gelten. Und dabei wis-

sen wir gut, dass sogar diese Tier-Metapher ein Stück anthropozentrische Ideologie ist, die jeder Tierforscher in fünf Minuten widerlegen kann. Wäre der Mensch nur ein Wolf, er hätte es nicht nötig, wie der von Gubbio durch den Heiligen Franz, eines Besseren belehrt zu werden. Die Wölfin hat sich, nach der Legende, schon bei der Gründung Roms fürsorglicher gezeigt als alle Menschenmütter.

Dass der Mensch von seinen eigenen Prämissen her nicht zu retten ist – damit spreche ich nur im Diskurs qualifizierter Selbsttäuschung, den wir Zivilisation nennen, einen Skandal aus.

Katastrophen erzeugen immer neue Katastrophen

Aber zurück in das verlorene Paradies der freien Wahl, von welcher dem Menschen verkündet wurde, dass er sie habe, dass sie ihn erst zum Menschen mache. Es steckt in der Wahlfreiheit offenbar von Anfang an ein Paradox, das die resultierende Freiheit entweder zum Schein, zum Hohn – oder aber: zum Schicksal machte, nun erst das Falsche, das Böse, das Verbotene und Destruktive zu tun. Seit der Mensch nicht mehr ohne weiteres an den Teufel glauben konnte, wurde es zur Crux seines Denkens, bei welcher Adresse er den Ursprung dieses Bösen denn deponieren sollte, wie er das Böse begründen bzw. Gott davon entlasten – oder ihn dafür rechtfertigen konnte, dass er das manifest Schauderhafte, das sein Geschöpf mit sich und seinesgleichen anstellte, offenbar zuliess. Der Diskurs der Theodizee ist heute nicht der meine; noch weniger fühle ich mich berufen und imstande, das Böse als «sogenanntes» zu bagatellisieren. Die Feststellung ist genug und übergenug, dass der Mensch, schuldig oder nicht, das erste und einzige Tier ist, dass ausserstande scheint, sich nach den von ihm selbst proklamierten Normen zu verhalten; dem, neben gewaltigen Fähigkeiten zur Organisation, diejenige zum gemeinschaftlichen Überleben so wenig einprogrammiert ist wie diejenige zum individuellen, sinnvollen Leben; das, um in der Natur zu bestehen, ihr eine Kunst-Welt überziehen muss, in dem ihr – und ihm selbst – allmählich die Luft ausgeht. Dass der Mensch von seinen eigenen Prämissen her nicht zu retten ist – damit spreche ich nur im Diskurs qualifizierter Selbsttäuschung, den wir Zivilisation nennen, einen Skandal aus. Einem religiösen Menschen sage ich damit nichts Neues.

Aber gerade ihm gegenüber muss dann die Frage erlaubt sein, ob er sich eine Hoffnung, die auf dem Boden jener Selbsttäuschung erwachsen ist, erlauben, ob er sie der Menschheit in Form eines universalen Welt-Ethos anbieten darf.

Die griechischen Tragiker glaubten ihrer Polis eine andere Wahrheit schuldig zu sein. Nehmen wir das Beispiel von *Sophokles'* Elektra: der im Atridenhaus verbliebenen überlebenden Schwester Iphigenies. Jener *antiken* Iphigenie, die der Vater Agamemnon noch im Ernst geschlachtet hatte – natürlich zum Besten der Griechen, denen widrige Winde die Ausfahrt in den Trojanischen Krieg versperrten. An dessen glorreichem Ende wird die Mutter, Klytämnestra, den Tochtermord nicht vergessen haben, sie wird ihn ihrem heimgekehrten Agamemnon heimzahlen, sie wird ihren Bettgenossen Aigisth auf den Thron setzen. Und nun wird es den überlebenden Kindern obliegen, wiederum an der Mutter die Rache für den Gattenmord zu vollstrecken. Auf Orest, dem entfernten Sohn, ruht diese schauderhafte Erwartung, aber Elektra, der im Haus verbliebenen Tochter, fällt es zu, sie zu personifizieren. Das ist die Ausgangslage in diesem verfluchten Geschlecht: Die Katastrophe muss fortzeugend immer neue Katastrophen gebären, und die Götter versprechen keinerlei Entlastung. Im Gegenteil: Sie treiben die Mordmaschine an. Es ist, wir brauchen nicht einmal nach Bosnien zu schauen, ein realistisches Setting: quasi eine normale menschliche Familiengeschichte. Jeder tut sein Bestes, jeder will auch nur das Beste vom Andern, eben das, was ihm dieser natürlich nicht geben will. Das Netz der Verstrickung braucht den manifesten Bösewicht, den Teufel, nicht dazu; schreckliche Kindespflicht genügt, um aus lauter gutem Willen der bösartigen Notwendigkeit Stricke zu drehen und um die Hälsen der Beteiligten und Betroffenen zu schlingen. Wo soll in diesem Hause Humanität herkommen, wo gibt es einen Boden für sie?

Elektras Wahrheit

Elektras Antwort ist bei Sophokles grandios einfach. Sie hält *ibr* Stück der Wahrheit fest, als wäre es das ganze Leben. Sie klagt nicht um den Vater, sie *ist* Klage um ihn. Sie will nur *eine* Gerechtigkeit, sie

kennt keine andere. Ihr Pathos ist deckungsgleich mit ihrer Person, mit ihm steht und fällt sie. Vorschläge zur Vernunft prallen an ihr ab, auch dieser:

«Von einer Sterblichen stammst du Elektra!
Bedenke es! Und sterblich war Orest!
Drum klage nicht zu sehr! Uns allen
Wird abgefordert, dass wir dies erleiden.»

Oder die Vernunft aus dem Munde der Schwester Chrysothemis:

«Soll ich als Freie leben, muss ich den
Mächtigen in Allem hören.»

Das einzige Mass von Elektras Handeln ist ihre Wahrheit:

«Mir sei allein, dass ich mich selbst nicht
betrübe, die Nahrung.»

Diese Nahrung würde zu Gift in jeder Verallgemeinerung – sie ist das wirksamste Treibmittel zur Katastrophe. Dennoch bringt es Sophokles fertig, diesen absoluten Eigensinn als Humanum erscheinen zu lassen – ja, als *das* Humane der Tragödie. An *dieser* Elektra haben viel spätere Autoren weitergedichtet. *Giraudoux* spitzt die Tragödie noch einmal zu – gegen die Politik, die Realpolitik. *Seine* Elektra müsste, als Bürgerin Mykenes, von ihrer Rachepflicht sofort ablassen, denn ihre Stadt wird von Feinden belagert. Aber für sie gibt es keinerlei Burgfrieden mit der Unwahrheit – will sagen: mit dem, was nicht ihre Wahrheit, nur die *Maxime* guter Politik ist. Das Stück kam 1937, ein Jahr vor der Münchner Konferenz, auf die Bühne. Es verweigerte jedes Appeasement mit der Staatsräson des lieben Friedens. Aber auch wenn die Kompromisslosigkeit diesmal nicht ins Recht gesetzt worden wäre: Sie hat ihr Recht in sich. *Fiat justitia, pereat mundus* – für Elektra kann keine Welt ein *mundus*, eine geordnete, eine gute Welt sein, wenn sie auf Lüge gebaut ist. Dass diese Lüge für jemand andern die Wahrheit, seine einzige Wahrheit ist und sein muss, gehört zum Selbstverständnis des tragischen Universums – es ist auch für Elektra selbstverständlich. Und kümmert sie nicht.

Was sollte uns hindern, diese Eingleichigkeit, diesen *One track mind*, diese Exklusivität der persönlichen Wahrheit unklug zu nennen, unrealistisch, destruktiv? Nichts hindert uns daran – dass tragische

Helden fatal sind, selbst ein Stück jenes Verhängnisses, dem sie nicht entrinnen, ist ja das Thema der Tragödie. Elektra gehorcht nur dem, was sie ihre «Satzung» nennt; für Antigone ist es der *Nomos agraphos*, das ungeschriebene Gesetz. Die Tragödie schreibt es schauernd nach, zieht diese absolute Richtschnur, die bald genug für diejenige, die alles an ihr misst, zum Strick wird. Wie kommt es nur, dass wir der verkörperten Einseitigkeit des Pathos – der wir ja nicht recht geben dürfen – doch ihr Recht lassen müssen, auch gegen das Ethos? Dass mit Antigones Untergang ein Teil von uns selbst dahingeht – und zwar jenes, das wir das beste nennen und das – wie in Goethes «Faust» zu lesen ist – ohne «*Schauer*» nicht zu haben ist? Spielt die Tragödie – radikal genug, nämlich an unsere Wurzeln gehend – mit unserem geheimen Wissen, dass alle Eigenschaften, da wir zur menschlichen Kultur zählen, die wir im ausgezeichneten Sinn: menschlich nennen, auf *ihrem*, dem tragischen Boden gewachsen sind, niemals auf demjenigen des Kompromisses, des weltklugen und menschenwürdigen Ausgleichs?

Der Mittelweg führt in den Tod

So und nicht anders, wie bei Elektra und Antigone, sind Wahrheiten erobert, Entdeckungen gemacht, Meisterwerke geschaffen worden. So, und um keinen geringeren Preis – um bei unserem Thema zu bleiben – werden Grenzen erfahren: indem eine, einer davon lebt, und daran stirbt, dass er oder sie Grenzen überschreitet. *Brechts* bekanntes Wort, dass im Fall der Not nur ein Weg ganz gewiss den Tod bringe, nämlich der Mittelweg – (die Wahrheit, dass es vor dem Abgrund keinen Kompromiss gibt zwischen Stehenbleiben und Sprung) –: von diesem Grundsatz lebt die Tragödie. Und was an uns selbst das Menschlichste ist, steht und fällt mit ihr. Das Menschliche – das soll ein für allemal keine freundliche Zuschreibung mehr sein, es ist zur Beschönigung denkbar ungeeignet. Wer unsere Existenz – wie jeder schöpferische Reflex – zuspitzt, fordert den Bruch heraus. Etwas, nicht das Schlechteste in uns, verlangt die Erfahrung des Untergangs, ohne dass wir es darum verherrlichen müssen.

.....

**Dass Ärgernis in
die Welt kommen
muss, ist am
Ende auch eine
biblische Wahr-
heit – es ist das
Ärgernis der
Reinheit, des
Lebens ohne
Rücksicht auf
sich selbst.**

.....

Die tragische Figur reisst uns hin, dass wir *mitgeben*. Unter dem Doppelschock von Schreck und Mitgefühl zerbricht der Boden unserer Konventionen, unser Gefühl verlangt nach dem Feuerbad der Katharsis. Das heisst, nach der Reinigung, der Begegnung mit dem Unerkennbaren, der schauerhaften, schliesslich im Glücksfall: gelassenen Wiedergeburt in ein neues Leben. Das ist das Geheimnis hinter Hölderlins Versen über seinen Sophokles:

«Manche versuchten umsonst das Freudigste freudig zu sagen,
Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus.»

Um keinen geringeren Preis werden dem Menschen Lichter aufgesteckt. Zur Gewährleistung des Dauerbetriebs, zur Rationierung des Stroms werden dann die Institutionen benötigt, auch die Kirchen. Aber die wahren Durchbrüche des Menschlichen – das lehrt die Erfahrung nicht weniger als der Mythos – werden bezahlt mit dem nackten Leben, der blossgelegten Existenz. Sie steht unter dem Offenen des Himmels, wie die Figuren des attischen Dramas, wie der Mann am Kreuz, – aber auch wie jeder Mann, jede Frau auf der Bühne ihres unendlich zerbrechlichen Alltags. Es sind die Verletzer der Grenze, dank derer wir innerhalb unserer Grenzen nicht sicher, aber mit dem Segen der Fruchtbarkeit wohnen. Prometheus, der das Monopol der Götter auf das Feuer brach und dafür an den Kaukasus geschmiedet wurde, ist der pathetische Heros der Zivilisation – aber auch Sisyphus, der dafür, dass er den Tod gefangen nahm, vom Totengott mit dem Wälzen des ewigen Steins gestraft wurde. Die Arbeit hat keinen Zweck, sie bringt keinen Gewinn, sie hat Wert und Würde allein durch den, der sie trotzdem tut. Und Camus wagte ihm nachzusagen: «*Il est heureux.*»

Dieser Sisyphus könnte auch eine Figur Lessings sein – nicht aus «Nathan dem Weisen», aber aus der «Erziehung des Menschengeschlechts». Drei Reiche unterscheidet der Aufklärer, dasjenige des Vaters, wo wir das Gute tun, weil es uns befohlen wurde; dasjenige des Sohnes, wo wir das Gute aus Liebe nachtun, weil Einer es vorgemacht hat; und das Reich des Geistes, wo wir das Gute tun, weil es

das Gute ist. Elektra, Sisyphus, Antigone sind Bürger(innen) dieses dritten Reiches – seine Verfassung ist nicht das Glück, sie garantiert keine Güte. Auch wenn Lessing die Französische Revolution nicht mehr erlebt hat: als tragische Natur ahnte er wohl, was aus einem Gut, das die Menschen zum Selbstzweck erheben, werden kann. Von der Tugend der Schönen Seele zur erbarmungslosen Tugend *Robespierres* ist nur ein Schritt – und wieder nur einer zu den grauenvollen Sekundärtugenden, die den gebildeten Mörder *Fichte* und *Wagner* zitieren liess, wenn er das Volk Nathans des Weisen ins Gas schickte: Deutsch sein heisse, eine Sache *um ihrer selbst willen* tun. Nein: das dritte Reich der Utopie ist wahrhaftig keine Idylle und der Schauer von der Selbstbestimmung des Menschen, der Autonomie, des Selbstlaufs seiner Taten kein leeres Wort.

.....

**Nur Menschen,
die, was sie
ganz und gar
geschenkt haben,
auch ganz geben
können, können
zeigen, dass –
wie Rilke sagt –
«Dasein viel ist».**

.....

Gut gemeint gilt nicht

Und doch gerade: hier, wo es uns am sauersten wird, müssen wir uns *Thomas Manns* Analyse am gründlichsten gesagt sein lassen: es gebe keine bösen oder guten Deutschen; es sei ihr Bestes, was sich ins Schlimmste verkehrt habe. Diesen Satz nimmt man nicht ernst genug, wenn man ihn auf die Deutschen beschränkt. «Bruder Hitler» – so der Titel von Thomas Manns abgründigem Essay – sagt ja nichts anderes, als dass wir die Elekten, die *Jeanne d'Arcs* unserer Geschichte nicht ohne die *Neros* oder die *Milosevics* haben. Der Schauer lauert nicht an den Grenzen der Zivilisation, er sitzt in ihrem Kern. Hätten wir diese Grundlektion über den Menschen gelernt, dürften wir unser «*Nie wieder!*» – nach jeder katastrophalen Enttäuschung etwas leiser schwören. Dafür brauchten wir auch – Stichwort Jugoslawien – über unsere Rückfälligkeit nicht so laut zu lamentieren. Kein Anspruch auf guten Sinn, kein Modell von Heilserwartung, am wenigsten das naive des «Fortschritts», will so recht zum Stoff unserer Geschichte passen: er wirft es ab und straft es Lügen. Denn diese Geschichte ist gemacht aus unserem eigenen Stoff in seiner unüberwindlichen Zweideutigkeit. Und wenn darin überhaupt ein Gesetz waltet, so gibt es sich in der alten Tragödie zu erkennen: Gut gemeint gilt nicht. Das

Menschlichste an uns bleibt die Anerkennung unserer Disposition zu allem, auch dem Unmenschlichsten. *Büchners* Gebot: wir möchten unseren Phrasen doch einmal nachgehen bis dahin, wo sie *verkörpert* würden, gilt zuerst, und am meisten, für die grossherzigen Phantasien, die grandiosen Illusionen über das Menschliche. Nicht bloss Kunst, auch Menschenliebe ist das Gegenteil von gut gemeint.

Ich glaube, Hans Küng, dass die Geschichte unserer Spezies für Ihr «Welt-Ethos» verdorben ist – das glaube ich ohne Rechthaberei und schon gar ohne Genugtuung. Mein Respekt vor dem Menschen gebietet mir die Annahme seiner grundsätzlichen Gebrechlichkeit: Wo das Pathos beginnt, kommt das Ethos an seine Grenze. Ich sehe nicht schwarz, – mit *Karl Kraus: ich sehe nur.*

Trennung oder Muster ohne Wert

Das grösste, das wohl erhabenste Ethos, in dem der Mensch sich den Menschen verbinden kann, finde ich in *Schillers* «Wallenstein»: Thekla antwortet auf Max Piccolominis Not, welcher Stimme denn zu folgen sei: derjenigen der Rücksicht auf ihren Vater Wallenstein, dem er viel schuldet, oder der Stimme des Gewissens: «*Wie du dir selbst getreu bleibst, bist du's mir.*» Die Antwort bedeutet die Trennung der Liebenden, sie schliesst, wie sich zeigt, Maxens Todesurteil ein. Aber nur, wer sich so trennen kann, zeigt dem Menschen, was Vereinigung, was Glück bedeutet. Nur wer so stirbt, gibt dem Leben jene Wahrheit zurück, die es zu einem Wert macht – einem Wert nicht um jeden Preis. Es gibt eine Billigkeit, eine Art der Abwägung, die uns zu einem Muster ohne Wert macht. Nur Menschen, die, was sie ganz und gar geschenkt haben, auch ganz geben, können «*das Freudigste freudig sagen*», können zeigen, dass – wie Rilke sagt – «*Dasein viel ist*».

In dem, was ihn im Innersten, was ihn allein angeht, kann der Beruf des Menschen nicht der Kompromiss sein. Er lebt für und durch den Augenblick, wo er «sich erklärt» – *se déclare*, heisst es in Giraudoux' «Electre», und meint den Punkt, wo eine Figur Farbe bekennt, *ihre* Farbe. In Electres Fall heisst sie Gerechtigkeit – «*J'ai la justice, j'ai tout.*» Für das Drama

gewiss eine Teilwahrheit: aber um auch nur soviel zu sein, bedarf sie des vollen Einsatzes einer ganzen Person. Die Katharsis, die Kraft der Reinigung, wird nur unter der Bedingung unserer Erschütterung möglich – zuerst der Erschütterung unseres Menschenbildes, und zuallererst des frommen, des gut gemeinten.

Ein Orest, der dem Muttermord ausgewichen wäre, hätte sich die Erinnyen erspart. Ohne seine Tat wäre aber auch die Verwandlung ihres furchtbaren Anspruchs in die fruchtbare Grundlage der athenischen Polis nicht zu haben gewesen, den die «Orestie» des *Aischylos* zelebriert. Die Bösen, die Irremachenden selbst haben sich verwandelt: aus Rachegottheiten in Eumeniden. Nun *tragen* die Dämonen den Staat, statt ihn – als verleugnete und verbannte – zu unterhöheln. Orests Muttermord war verlangt; danach war auch sein Wahnsinn verlangt. Dass das Ethos davor verstummt, beweist die Stimmengleichheit auf dem Areopag. Aber die Stimme Pallas Athenes, die sie herbeiführt, bedeutet zugleich die Legitimation des Pathos: freigesprochen sind beide, Orest und die Rachegöttinnen. Sie haben das Notwendige gegeben. Dass Ärgernis in die Welt kommen muss, ist am Ende auch eine biblische Wahrheit – es ist das Ärgernis der Reinheit, des Lebens ohne Rücksicht auf sich selbst. Aber wehe dem, durch den das Ärgernis kommt, fügt die Bibel hinzu – die Kirche hatte fast 2000 Jahre lang für *Judas* nur den Strick des Verbrechers übrig. Es ist neu, dass wir lernen, in ihm die tragische Figur zu sehen. Als Verfemter, aber unentbehrlicher Handlanger einer Heilsgeschichte wäre er das noch nicht. Dazu wird er erst, wenn ihm unsere Phantasie ein dem des Erlösers nicht kommensurables, aber gleichrangiges Motiv zugesteht – wodurch auch *Jesus* wird, was er für mich ist: eine tragische Figur. Damit hätte er für einen «dezidierten Nichtchristen» nichts an Glaubwürdigkeit verloren. Das Radikale seiner Feindesliebe, das Absurde der Bergpredigt wäre mir Kreuz genug. Es schliesse die Anerkennung ein, dass uns nicht zu helfen ist. Aber auch, dass Rettung, Erlösung, die letzten Kategorien nicht sind, an denen wir den Wert unseres Lebens zu messen haben.

Ich bin mir und Ihnen am Ende dieses angreifbare Glaubensbekenntnis wohl

.....

**Einer tut
das Seine, eine
tut das Ihre,
weil er oder sie
vor sich selbst
bestehen will.
Das heisst:
ein Zeichen
setzen. Wofür,
und für wen?
Das ist nicht
mehr die Frage.**

.....

schuldig: Ich versuche mich vom Aberglauben zu lösen, dass dem Menschen zu helfen sei. Auch nicht durch eine Deklaration eines Welt-Ethos – und hätten es so viele geistliche Funktionsträger unterzeichnet wie Länder die Charta der Uno. Vom Glaspalast am East River, fürchte ich, fällt kein Licht in die Fundamente unserer wesentlichen Zerbrechlichkeit. Aber auch dies gehört zu meinem Glauben ohne Hoffnung: Das Welt-Ethos sei genau so viel wert, wie jede einzelne Person dahinter, von ihrem protokollarischen Status vollkommen abgesehen, an *persönlichem* Ethos verwirklicht. Auf Werte zu verpflichten vermag nur, wer Werte lebt.

Solange ein Mensch Zeichen gibt

Wenn einer, verehrter Hans Küng, die Welt-Ethik zu seiner existentiellen Sache macht, wenn er nicht mehr fragt, ob sein Ritt gegen die Windmühlen Erfolg verspricht: dann erlebe ich darin sein Pathos und verneige mich davor. Wir haben – auf dem Papier, auch demjenigen von Chicago – keinerlei Chance gegen das Chaos, das wir angerichtet haben. Aber die Chance, die wir nicht haben, zu nützen: vor jedem, der dazu ermutigt, der das selbst versucht, habe ich den grössten Respekt. Denn es heisst – frei nach Lessing – das Gute tun, nicht weil es geboten ist, nicht weil es uns ein grösserer Herr vorgemacht hat – aber auch nicht, weil es das Gute ist, über das wir sowenig wissen und von dem näher besehen nichts Eindeutiges übrigbleibt. Sondern: Einer tut das Seine, eine tut das Ihre, weil er oder sie vor sich selbst bestehen will – aus jener Selbst-Achtung, die radikal sein muss, weil empirisch für sie keinerlei Anlass besteht. Das heisst: ein Zeichen setzen. Wofür, und für wen? Das ist nicht mehr die Frage. Die Chaoslehre eröffnet uns ja die Aussicht, dass das Falten eines Schmetterlingsflügels in China einen Sturm über Hamburg auslösen kann – ich denke, wir verzichten besser auf diesen Trost. Da ist mir Giraudoux' Wink

doch lieber: wonach die Götter nicht ausziehen, so lange ein Mensch da ist, der «Zeichen gibt». Für Egisthe, der starke Gründe hat, die Aufmerksamkeit der Götter nicht zu wecken, ist es das Zeichen, dass Electre, der einsame Strahl, verlöschen muss. Aber auch er erfährt *seine* déclaration – und das bedeutet für ihn, dass er Farbe zu gewinnen, zu leuchten beginnt. Er sieht Mykene endlich als seine Stadt, und da wird ihr Leben grösser als sein eigenes. Er stirbt daran, aber nicht mehr als Objekt von Orestes Rache, sondern als Subjekt eigenen Rechts. Er hat Farbe gewonnen, derjenigen Electres entschieden entgegengesetzt: so, nur so, trägt er zur tragischen Würde des Dramas bei. Denn aus lauter Grautönen würde nie ein Regenbogen.

Diesen als Zeichen des Friedens, der Versöhnung zu lesen, wäre voreilig. Menschensöhne und -töchter scheinen nicht dazu geschaffen, einander den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Sie wissen, verehrter Herr Küng, *welchen* Menschensohn ich hier zitiert habe. Das Feuer, das er auf die Erde gebracht hat – *«und ich wollte, es brennete schon»* –, wird nicht gelöscht vom absurden Gebot der Feindesliebe, ja es ist, unbegreiflicherweise, vom selben Stoff. Es hat das Zeug, unser Welt-Ethos zu verzehren – und aus der Asche wieder erstehen zu lassen. Das letzte Wort in Giraudoux' «Electre» wird von zwei Bettlern ausgetauscht. Wir dürfen argwöhnen, dass sich in ihnen Götter verbergen, zu *wissen* brauchen wir es nicht. Mögen sie hier auch mein letztes Wort in unserer Sache sprechen.

Die Bettlerin fragt: *«Wie nennt man das, wenn der Tag aufgeht wie heute und alles verdorben und vernichtet ist und doch atmet die Luft sich selber, man hat alles verloren, die Stadt brennt, die Unschuldigen schlachten einander ab, doch auch die Schuldigen verenden, in einer Ecke des Tags, der sich erhebt?»*

Der Bettler antwortet: *«Das hat einen sehr schönen Namen. Das heisst Morgenröte.»* ♦

ADOLF MUSCHG

TONI FÖLLMI,

geboren 1938 in Basel, studierte in Basel, Köln, Paris und London Nationalökonomie und Jurisprudenz. Nach journalistischer Tätigkeit auf der Wirtschaftredaktion der «Neuen Zürcher Zeitung» seit 1963 bei der Schweizerischen Nationalbank tätig, bis 1985 beim Sitz Zürich, seither als Direktor der Zweiganstalt Basel.

ZU ALBERT SCHWEITZERS ETHIK

Gegenwärtig gibt es kaum einen aktuelleren Denker als Albert Schweitzer. Sein Prinzip der «Ehrfurcht vor dem Leben» ist ein Weg zur Lösung der grossen Probleme des 20. Jahrhunderts. Trotz aller Popularität der Person ist seine Ethik in ihrem Argumentationsgang weithin unbekannt.

Unter dem Titel «Kultur und Ethik» erschien im Jahre 1923 *Albert Schweitzers* während des Ersten Weltkriegs im Urwald entworfene Ethik im Druck. Der Kerngedanke, auf den er all seine Hoffnung setzte, war derjenige der «Ehrfurcht vor dem Leben als des bestimmenden Prinzips des sittlichen Handelns»¹. Mit diesem Ehrfurchtsprinzip hat Schweitzer eine Richtlinie gewonnen, die neben dem Menschen auch Tier und Pflanze als Lebewesen mit Eigenanspruch an der Ethik berücksichtigt. Für Schweitzer besteht die Ethik darin, «*allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen*». Es ist keine Frage: Diese Ausweitung der sittlichen Verantwortung auf das nichtmenschliche Leben war etwas Neues in der europäischen Ethik. Schweitzer darf als Vordenker einer ökologischen Ethik bezeichnet werden, obwohl die heute brennenden Themen bei ihm nicht explizit zur Sprache kommen.

Schweitzers Texte zur Ethik sind ein «Steinbruch» für Menschen, die spüren, dass es so, wie es ist, nicht mehr weiter geht, und die mit Hilfe von Argumenten für sich und andere Orientierung und Verbesserung suchen.

Umstrittene Bedeutung als Philosoph

Die Bedeutung Schweitzers als Philosoph ist umstritten. Die Fachleute sind nach wie vor der Meinung, dass die Philosophie nicht eben Schweitzers Sache war. Seine Lebens- und Weltanschauung ist weniger das Ergebnis einer strengen theoretischen Reflexion als vielmehr ein Produkt seelischer Bedrängnis, das von daher nicht wissenschaftlichen, sondern religiösen Charakter trägt. Jedenfalls ist Schweitzer als Philosoph keine theoretische Gelehrten-

natur; er ist ein Mystiker der sittlichen Tat und seine Philosophie folglich ein Werkzeug seines ethischen Willens.

Im Gespräch soll Schweitzer gelegentlich geäussert haben: «*Ich kann das Spiritualistische nie verstehen, und vollends, was transzendental ist, habe ich nie kapiert. Es ist das Dümme, was Kant erfunden hat – transzendental!*» Aus solchen Bemerkungen spricht seine instinktive, wesensmässig bedingte Abneigung gegen eine Philosophie, deren Bezug zur praktischen Tätigkeit nicht mehr sichtbar ist. «*Diese Philosophie liegt mir nicht; das ist, wie wenn man von mir verlangte, statt Bach Chopin oder Liszt zu spielen!*»

Sich selbst bezeichnet Schweitzer aber sein ganzes Leben lang immer als Philosoph: «*Ich bin eben nicht Theologe, sondern der Philosophie, dem Denken ergeben. Und das ist eine herrliche und zugleich furchtbare Krankheit, wie schon Sokrates, der Mensch, den ich neben Jesus am höchsten stelle, andeutete.*» Schon als Student war er mehr mit der Philosophie als mit der Theologie beschäftigt. Hier liegen auch die tieferen Wurzeln für all seine übrigen Tätigkeiten, sei es als Theologe, als Musiker oder als Arzt in Lambarene. Auch seine Ethik ist letztlich im philosophischen Denken verankert.

Im Rahmen seiner vielfältigen Arbeiten in den Bereichen der Philosophie, der Theologie und der Musik bildet unbestritten die Ethik das Kernstück seines Denkens und zugleich auch eine Klammer zwischen Philosophie und der Theologie. Schweitzer selbst kommentiert sie 1931 in zwei Sätzen so: «*Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist die ins Universelle erweiterte Ethik der Liebe. Sie ist die als denknotwendig erkannte Ethik Jesu.*»

Damit wird ein Doppelausspruch erhoben, der alles andere als bescheiden wirkt.

¹ Die Zitate sind folgenden Schriften Albert Schweitzers entnommen: *Gesammelte Werke in fünf Bänden*. Union-Verlag (VBO), Berlin 1971. – *Buchclub Ex Libris*, Zürich 1973. – Verlag C. H. Beck, München 1974. 3816 Seiten. Die vorliegende fünfbändige Ausgabe enthält alle Hauptwerke Schweitzers.

Zum einen erblickt Schweitzer in seiner Ehrfurchtsethik eine Erweiterung der christlichen Liebesethik, zum anderen eine Begründung dieser Ethik, die nicht nur dem gläubigen Christen, sondern jedem denkenden Menschen einleuchtet.

Was hat es mit dieser Ethik auf sich? Warum traut Schweitzer ihr die Kraft zu, als philosophisches Gegenstück zur christlichen Liebesethik wirksamer zu werden als diese selbst? Hat er damit seinen Anspruch nicht zu hoch geschraubt? Immerhin fällt auf, dass er in der Fachphilosophie eigentlich nur Kritik geerntet hat, und die Theologen haben seine Ehrfurchtsethik im allgemeinen auch nicht gerade mit Begeisterung aufgegriffen. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass es kaum eine Ethik gibt, die ausserhalb der Fachgrenzen von Philosophie und Theologie ein solches Mass an Resonanz gefunden hat wie gerade die Schweitzersche. Woran liegt das?

Was immer Schweitzer in seiner reichen Vielseitigkeit im einzelnen gewesen sein mag, sein Leben hat eine das alles zusammenbildende Mitte. Diese Mitte ist ein ethischer Impuls, ein Denken aus dem Glauben an die Botschaft des Evangeliums. Sie hat ihn von Kindheit an bis an sein Lebensende begleitet. Nur wer Schweitzer als Theologen kennt, weiss um die tiefsten Energien dieses Lebens, kann den Tatmystiker vom Ogowe richtig verstehen.

Die Gegenwartsphilosophie hat noch keine ernsthafte Auseinandersetzung mit Schweitzers Ethik geführt. Sie begnügt sich in der Regel mit pauschalen Randverweisen. Sie gelangt über die Benennung des Prinzips dieser Ethik nur selten hinaus. Als Philosoph hat Schweitzer den Zusammenbruch der abendländischen Kultur nicht nur in einer Zeit vorausgesehen, in der die Soziologen noch zuversichtlich deren fortschreitende Aufwärtsentwicklung verkündeten, sondern das Mittel zu ihrer wirksamen Erneuerung – die Ehrfurcht vor dem Leben – zu praktizieren begonnen.

Er entwickelt dieses Prinzip in einer betont kritischen Abwendung von der Tradition des neuzeitlichen europäischen Denkens. Bei allem Respekt vor dem menschlichen Geist sieht er die Grundlage der geistigen Produktivität im Lebenswil-

len des Menschen. Diesen Lebenswillen aber sieht er wiederum als etwas, was den Menschen mit allen anderen Lebewesen verbindet: *«Ethik besteht also darin, dass ich die Nötigung erlebe, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen. Damit ist das denknotwendige Grundprinzip des Sittlichen gegeben. Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.»*

Der sittlich handelnde Mensch zeichnet sich also durch die Fähigkeit aus, die Bedingungen der Lebenswirklichkeit in der Perspektive der Ehrfurcht vor dem Leben wahrzunehmen und sein Tun immer wieder mit der Frage zu konfrontieren, ob eine zu erwartende Schädigung oder Vernichtung von Leben notwendig ist. Schweitzer hat das Recht zur Selbstverteidigung im Notfall nicht bestritten, doch er hat sich immer wieder vehement gegen das aggressive Schädigen und Vernichten fremden Lebens gewandt, ganz gleich für welche Ziele. Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist ihrem Namen gemäss zuallererst eine lebensbejahende Ethik. Der Respekt vor dem Leben des Mitmenschen ist die Grundbedingung für jedwede Lösung von Konflikten, sofern diese human gelöst werden sollen: *«Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt.»*

Schweitzer formuliert damit bereits 1923 einen Gedanken, der dann auch dem vielbeachteten Buch zugrundeliegt, das Hans Jonas 1979 unter dem Titel «Das Prinzip Verantwortung» vorgelegt hat. Jonas verweist auf die *«in der Gefahr neu entdeckte Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Natur»*, hebt die *«selbsteigene Würde der Natur»* hervor und spricht dem Menschen eine *«Treuhandrolle»* für die Biosphäre als Ganzes zu, auf die ihn keine frühere Ethik vorbereitet habe. Offenbar hat aber auch Jonas die Schweitzerische Ethik nicht zur Kenntnis genommen, denn gerade die Erweiterung der Verantwortung auf die aussermenschliche Natur hin macht den Kerngedanken dieser Ethik aus.

Das Elementare und Unmittelbare als wesentliche Botschaft

Sowohl für Schweitzers Theologie als auch für seine Philosophie gelten die Massstäbe

.....

**Schweitzer
erwartet
vom Wandel
der Gesinnung
der vielen
Einzelnen das
Entscheidende.**

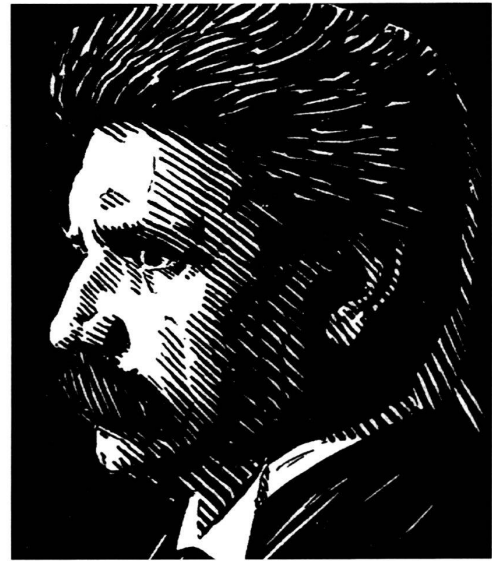
.....

des «Elementaren» und des «Unmittelbaren»: *«Elementar ist das Denken, das von den fundamentalen Fragen des Verhältnisses des Menschen zur Welt, des Sinnes des Lebens und des Wesens des Guten ausgeht. In unmittelbarer Weise steht es mit dem sich in jedem Menschen regenden Denken in Verbindung. Es geht auf es ein und erweitert und vertieft es.»* Schweitzer hat die Grenze zwischen Religion und Philosophie aufgehoben: *«Als tiefste Religion ist mir das Christentum zugleich die tiefste Philosophie.»* Mancher stellt sich deshalb die Frage, ob er überhaupt ein Christ gewesen sei. Vom Standpunkt dogmatischer Gläubigkeit mag das vielleicht bezweifelt werden. Seine Glaubwürdigkeit aber liegt in seinem Wirken und Handeln. Er war ein Mystiker der sittlichen Tat und seine Philosophie das Werkzeug seines ethischen Willens.

Man spürt bei Schweitzers Ethik den nachhaltigen Einfluss *Schopenhauers* und *Nietzsches*. Auch Schweitzer erscheint der Seinsgrund als Wille: *«Ehrfurcht vor dem Leben ist Ergriffensein von dem unendlichen, unergründlichen, vorwärtstreibenden Willen, in dem alles Sein gegründet ist (...) In der Ehrfurcht vor dem Leben liegt die Frömmigkeit in ihrer elementarsten und tiefsten Fassung vor, in der sie sich noch nicht mit Welterklärung umgeben hat oder sich nicht mehr mit ihr umgibt, sondern Frömmigkeit ist, die ganz aus innerer Notwendigkeit kommt und darum nicht nach dem Ende fragt.»*

Schweitzers Botschaft scheint die Menschheit immer noch nicht erreicht zu haben. Wir würden sonst nicht täglich mit Neuigkeiten über die zunehmende Brutalisierung und Terrorisierung der Welt überschwemmt. Seine Kulturkritik erscheint heute, angesichts des drohenden ökologischen Kollapses, noch aktueller als zur Zeit ihrer Veröffentlichung vor siebzig Jahren, als er einen Ausweg aus der verfahrenen Situation durch ethische Reflexion aufzuzeigen suchte. Schweitzers kulturphilosophische Reflexionen setzen mit der kritischen Bewertung des eigenen Zeitalters als eines *«Niedergangs der Kultur»* ein. Er sieht jedoch diesen Niedergang nicht als ein unausweichliches und quasi vorherbestimmtes Schicksal, sondern als Folge eines fehlenden philosophischen Nachdenkens über die Kultur. Schweitzer

Albert Schweitzer nach einem Linolschnitt von Bernhard Mangold aus der Entstehungszeit von «Kultur und Ethik» nach dem 1. Weltkrieg.



denkt evolutionär, nicht revolutionär. Er unterscheidet zwischen technisch-zivilisatorischem Fortschritt und kulturell-menschlichem Fortschritt. Die heilsame Veränderung der Gesellschaft kommt für ihn nicht aus den Institutionen und nicht durch Revolution. Er hat ein tiefes Misstrauen gegenüber neuen Organisationen ohne neue Gesinnung. *«Nur das Denken, das die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben zur Macht bringt, ist fähig, den ewigen Frieden herbeizuführen»*, schreibt er 1923. Er erwartet vom Wandel der Gesinnung der vielen Einzelnen das Entscheidende. Für ihn ist es die Macht der Idee, welche die geschichtlichen Veränderungen schafft, sofern sie Macht über die Gemüter erlangt und zu einer neuen Gesinnung wird.

Gesinnungsethik und Verantwortungsethik

Die Gesinnungsethik, in letzter Zuspitzung durch die Bergpredigt repräsentiert, beachtet die Folgen von Entscheidung und Handeln nicht. Der nach ihr Handelnde fühlt sich nur dem eigenen Gewissen oder Gott verantwortlich, weil für Jesus angesichts des bald anbrechenden Gottesreiches die Gegenwartsbedingungen ohnehin nur noch eine kurze Zeit gelten. Die Verantwortungsethik dagegen, die nicht mit der Naherwartung des Gottesreiches rechnet, sondern mit dem Fortbestand dieser Welt, bezieht das Handeln auf die Verantwortung gegenüber

.....

Jeder muss von der Ethik soviel zu verwirklichen suchen, als ihm möglich ist.

.....

einer Gruppe, wie der Familie, dem Staat, der Kirche oder der Partei. Wer ihr entsprechend entscheidet und handelt, übernimmt denn auch die Verpflichtung, gegebenenfalls die eigene Integrität zu opfern und aus religiöser Sicht sündig zu werden.

Für Schweitzer ist das Max Webersche Begriffspaar Gesinnungsethik und Verantwortungsethik allerdings zu eng, weil er stark in der Eschatologie verwurzelt ist. Die urchristliche Eschatologie aber ist mythologischer Art und kann so nicht Wirklichkeit werden. Die Naherwartung Jesu hat ihn in einzigartiger Art eine absolute Individualethik aufstellen lassen, die Massstab für die unsere ist, die wir aber nie vollständig verwirklichen können, weil wir sie mit einer bei Jesus fehlenden Sozialethik vermitteln müssen. Jeder muss von der Ethik soviel zu verwirklichen suchen, als ihm möglich ist. Dann wird er, auch wenn er sich bewusst ist, mit dem Äussersten nicht genug tun zu können, eins sein mit dem unendlichen Sein.

Schweitzer geht in seiner Antwort davon aus, dass Jesu *«für uns nicht eine Autorität der Erkenntnis, sondern nur eine des Willens zu sein vermag»*. *«Seine Bestimmung kann nur darin liegen, dass er als gewaltiger Geist Motive des Wollens und Hoffens, die wir und unsere Umgebung in uns tragen und bewegen, auf eine Höhe und zu einer Klärung bringt, die sie, wenn wir auf uns allein angewiesen wären und nicht unter dem Eindruck seiner Persönlichkeit ständen, nicht erzielen würden.»* Er hat sich übrigens wenig über die Ewigkeit ausgesprochen. Im Tun erlebte er die Einheit mit dem Unendlichen. Er hat auch davor gewarnt, die Ethik Jesu *«künstlich mit einer modernen Sozialethik auszugleichen»*. Wir müssen sie aber mit ihr konfrontieren, wir müssen aus Jesu Ethik auch sozialetische Folgerungen ableiten.

Das Versagen der zeitgenössischen «akademischen Ethik»

Die Sozialethik, die bei Jesus Anknüpfungspunkte sucht, findet bei ihm aber nur eine ausgeprägte Individualethik, die durch die Naherwartung des Gottesreichs-anbruchs bedingt ist. Jesu Ethik setzt sich nicht mit den Zuständen in der Welt und in der menschlichen Gesellschaft ausein-

ander, sondern einzig und allein mit den Zuständen *«in den Herzen der einzelnen»*. Schweitzers Ethik *«hat mit dem Verhalten des Menschen zur Welt zu tun»*.

Für Schweitzer hat die zeitgenössische Philosophie versagt. Er kennzeichnet sie als *«Cocktailphilosophie»*, die traditionelle Motive immer neu miteinander mische, ohne den Gegenwartsnöten gerecht zu werden und nennt diese Philosophie auch *«Ratlosigkeitphilosophie»*. So lesen wir in seinen unveröffentlichten Notizen: *«Neueste Philosophie: Denkakrobatik an den Turngeräten der Begriffe.»* Dieses Urteil bezieht sich auf Phänomenologie, Wertphilosophie und Existenzphilosophie gleichermaßen. Die namhaften Vertreter dieser Strömungen werden von Schweitzer denn auch immer wieder kritisch geortet. Und wie lautet seine Antwort auf die politische Wirkungslosigkeit dieser akademischen Ethik? Um ethisches Denken eben da zu entbinden, wo die Fragen des täglichen Lebens zu Hause sind, sucht er einen Zugang zum *«gesunden Menschenverstand»*. Offenbar war ihm seine aufklärerische Absicht, die Denkfähigkeit der vielen einzelnen zu wecken, weitaus wichtiger als die fachphilosophische Strenge seiner Ethik: *«Ehrfurcht vor dem Leben ist die Aufhebung des Fremdseins zwischen uns und den andern Wesen. Ethik ist ins Grenzlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt.»*

Schweitzer gibt uns nirgends fertige Lösungen. Die individuelle Entscheidung kann und darf dem einzelnen Menschen in keiner Situation abgenommen werden. Schweitzer wendet sich vielmehr an denkende Menschen mit dem Zweck, elementares Denken über die in jedem Menschenwesen aufsteigenden Fragen des Daseins zu wecken. Trotz aller Wissenschaftlichkeit war er keine theoretisch ausgerichtete Gelehrtennatur.

Seine elementare Philosophie behaftet den Menschen bei dem, was er selbst empfinden kann. Er findet also zu einem Begriff der Verantwortung, der Mensch, Tier und auch die Pflanzen umfasst. *«Nur die universelle Ethik des Erlebens der ins Grenzlose gesteigerten Verantwortung gegen alles, was lebt, lässt sich im Denken begründen.»* Überall in der Naturkraft offenbart Gott sich als der unendliche Wille zu leben. Schweitzer staunt über das

.....

Die individuelle Entscheidung kann und darf dem einzelnen Menschen in keiner Situation abgenommen werden.

.....

Rätsel des Lebens, das ständig neue Wesen hervorbringt. Er kann das Leben nur als heilig bezeichnen und fühlt sich in es ein: *«Das Wesen des Willens zum Leben ist, dass er sich ausleben will. Er trägt den Drang in sich, sich in höchstmöglicher Vollkommenheit zu verwirklichen. Im blühenden Baum, in den Wunderformen der Qualle, im Grashalm, im Kristall: überall strebt er danach, Vollkommenheit, die in ihm angelegt ist, zu erreichen.»* Dieser weite Verantwortungsbegriff und seine Ablehnung einer Wertethik, die Wertunterschiede der verschiedenen Lebensformen behauptet, hat ihm denn auch viel Kritik eingebracht.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob Ethik ohne Religion überhaupt möglich ist. Die immer wieder aufgestellte Behauptung, mit seiner Ethik habe Schweitzer von der Theologie endgültig Abschied genommen, ist falsch. Für sein Denken geht nämlich die Aufrichtung einer *«Scheidewand zwischen philosophischer und religiöser Ethik»* auf einen Grundirrtum zurück, als ob die eine, die Philosophie, eine *«Wissenschaft»*, und die andere, die Theologie, eine *«Nichtwissenschaft»* wäre. *«Beide aber sind weder das eine noch das andere, sondern denken.»* Zum rationalen Denken stellt das Religiöse nur einen Unterschied in der Form, nicht in der Sache dar. Schweitzer war ein christlicher Ethiker.

Gerüst der Erneuerung nach der Talfahrt der Kultur

Schweitzer hatte gehofft, mit seiner Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben jener Gesinnung das tragende Gerüst gegeben zu haben, in der sich die Menschheit erneuern muss, wenn sie nicht zugrunde gehen will. Er glaubte, dass wir durch diese Ethik *«andere Menschen»* würden, die *«in einer höheren Weise als der bisherigen in der Welt daheim sind und in ihr wirken»*. Aber er sollte sich täuschen. Seit er seine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben einer grösseren Öffentlichkeit vorstellte, eskalierte die Ehrfurchtslosigkeit vor dem Leben in einem Ausmass, das niemand für möglich gehalten hätte. Wo endet die Talfahrt der Kultur?

Da Schweitzer der Auffassung ist, dass sich eine Ethik nicht gegen die herrschende naturwissenschaftliche Denk-

weise der Neuzeit durchsetzen kann, muss er sie *«in der Naturphilosophie begründen»*. Bei diesem Begründungsversuch des höheren Lebensbegriffes spielt der Sachverhalt der Mystik eine wichtige Rolle: *«Mystik liegt überall da vor, wo das Denken sich nicht dabei aufhält, eine Lehre über die Welt aufzustellen und aus ihr Folgerungen für das Verhalten des Menschen zu ziehen, sondern in unmittelbarer Weise mit den grossen, alle anderen in sich enthaltenden Fragen unseres geistigen Eins-Seins mit dem unendlichen Sein beschäftigt ist und sie zu lösen unternimmt. Mystik ist also Naturphilosophie auf die zentrale Frage der Weltanschauung konzentriert.»*

Da *«das Sein etwas Geheimnisvolles ist»*, hat jede Weltanschauung, die das Verhältnis zum unendlichen Sein bestimmt, einen mystischen Charakter und ist zugleich naturphilosophisch vom Sein an sich bestimmt. Schweitzer konstatiert, dass die gegenwärtige Kultur ihren ethischen Grundcharakter verloren hat. Die Regeneration der Kultur kann für ihn nur geistig geschehen: *«Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben ergibt sich darin, die Welt so zu nehmen, wie sie ist. Die Welt ist Grausiges in Herrlichem, Sinnloses in Sinnvollem, Leidvolles in Freudvollem. In jeder Hinsicht bleibt sie dem Menschen rätselhaft. Sinnvoll am Leben ist nur, was in dem Sinn, den wir unserem Leben zu setzen vermögen, gegeben ist.»*

Im Nachlass Schweitzers findet sich ein gewaltiges Konvolut von Schriften zur Kulturphilosophie, an deren Edition Ulrich Neuenschwander und – nach dessen Tod im Jahre 1977 – Johann Zürcher gearbeitet haben, so dass man nunmehr im Albert-Schweitzer-Haus in Günsbach das gut 2000 Seiten umfassende Typoskript einsehen kann. Das Manuskript umfasst in vier Teilen Texte aus den Jahren 1931 bis 1945. Die vorliegenden Texte geben einen guten Einblick in Schweitzers kulturphilosophisches Denken nach *«Kultur und Ethik»* (1923). Dabei fällt auf, wie intensiv er sich mit der damals modernen Philosophie beschäftigt hat.

Fazit

Das Erstaunliche an Schweitzers Aktualität wird erst voll bewusst, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr er mit seiner

.....

Es gilt, aus den gedankenlosen Fortschritts- und Machtidealen zu einer denkenden Welt- und Lebensbejahung zu kommen.

.....

Ethik im Widerspruch zum damaligen Zeitgeist stand. Inzwischen hat sich erfüllt, was er über den Abbau dieser Widerstände schrieb: *«Es ist das Schicksal jeder Wahrheit, vor ihrer Anerkennung ein Gegenstand des Lächelns zu sein. Einst galt es als eine Torheit, anzunehmen, dass die farbigen Menschen wahrhaft Menschen seien und menschlich behandelt werden müssten. Die Torheit ist zur Wahrheit geworden. Heute gilt es als übertrieben, die stete Rücksichtnahme auf alles Lebendige bis zu seinen niedersten Erscheinungen herab als Forderungen einer vernunftgemässen Ethik auszugeben. Es kommt aber die Zeit, wo man staunen wird, dass die Menschheit so lange brauchte, um gedankenlose Schädigung von Leben mit Ethik unvereinbar einzusehen.»*

Der so beschriebene Wandel hat sich in zwei Etappen vollzogen: Das Erleiden der Inhumanität gegen den Mitmenschen hat diesen Wandel vorbereitet; aber erst die Einsicht, dass wir auch den Krieg gegen die Natur beenden müssen, wenn wir als Menschheit überleben wollen, hat ihn wirklich in Gang gebracht. Ehrfurcht vor dem Leben ist Ehrfurcht vor allem Leben, und Humanität ist nur dann ein verlässlicher Schutz vor der Unmenschlichkeit, wenn sie sich allem Verletzlichen gegenüber bewährt. Schweitzer glaubte, dass wir durch *«die Ehrfurcht vor dem Leben andere Menschen würden, die in einer höheren Weise als der bisherigen in der Welt daheim sind und in ihr wirken»*.

Die Hauptschwierigkeit seiner Ethik, liegt darin, dass jedes Lebendige unweigerlich und notwendigerweise anderes Lebendiges vernichtet, so dass man hier letztlich nur zwei Denk-Möglichkeiten hat: Entweder führt man eine Werte-Ordnung ein. Man unterscheidet zwischen «höherem» Leben und «weniger hohen Lebensformen». Dann hat man die alte Skala des Aristoteles und des Mittelalters wieder etabliert. Oder man nimmt die Tatsache, dass alles Leben anderes Leben notwendigerweise zerstört, als gegeben an, als Gottes Wille, als Schicksal, als Tragik oder als Unvollkommenheit der göttlichen Schöpfung. Man sagt Ja zu dem, was ist, und weiss dann vielleicht gar nicht mehr, was man soll.

Die Menschen müssen wieder über den Sinn des Lebens nachdenken und die

Bewertung ihrer Ideale und des materiellen Fortschritts danach vornehmen, ob sie mit dem tieferen Sinn, den das Leben hat, übereinstimmen. Es gilt, aus den gedankenlosen Fortschritts- und Machtidealen zu einer denkenden Welt- und Lebensbejahung zu kommen, welche die geistig-ethische Vollendung des Menschen zu ihrem höchsten Ideal hat.

Schweitzer geht es in seiner Kulturphilosophie letztlich darum, dass der Mensch aus seiner Gedankenlosigkeit und Abstumpfung erwacht und beginnt, über sich selbst, seine Stellung in der Welt und seine Aufgabe darin nachzudenken. Seine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ermöglicht es dem einzelnen nicht, nur sich selbst zu leben. Sie stellt ihn hinein in das umfassende Geheimnis des Lebens und in die Verantwortung für alles Lebendige.

Ehrfurcht vor dem Leben ist und bleibt *Aufgabe*, die an kein Ende kommt, *Frage*, die man durch keine definitive Antwort zu beruhigen vermag und die uns so gerade daran mahnt, dass der Mensch das Gute inständig zu verantworten hat, für das er in der konfliktgeladenen Gesellschaft von heute eintreten will.

«Die Ethik der Liebe zu allen Geschöpfen im einzelnen auszudeuten: dies ist die schwere Aufgabe, die unserer Zeit gestellt ist.» Sie hat sich ihr bisher entzogen. Mehr noch: sie erkaufte sich ihren Wohlstand durch eine gigantische Tierquälerei und rücksichtslose Plünderung des Planeten Erde. Die theologische Ethik aber schweigt, und mit ihr auch die philosophische. Albert Schweitzer gehört zu den Menschen, die ein verloschenes Licht wieder anfachen können. Das ist seine Bedeutung über den Tag hinaus. ♦

TONI FÖLLMI

**Schweitzers
Ethik stellt
den Menschen
hinein in das
umfassende
Geheimnis des
Lebens und in die
Verantwortung
für alles
Lebendige.**

SPLITTER

Allein eine ethische Bewegung kann uns aus der Unkultur herausführen. Das Ethische aber kommt nur im einzelnen zustande.

ALBERT SCHWEITZER, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur, Gesammelte Werke Bd. 2, S. 71 f.*

ANTONIO CHO,
geboren 1942 in
Zürich, dort auch
Universitätsstudium
der Psychologie
und Psychopathologie
und postgraduate
Fachausbildung
in psychoanalytischer
Psychotherapie.
Er ist heute in
eigener psychothera-
peutischer Praxis
tätig.

ANARCHISMUS – ZWISCHEN SKEPSIS UND LEIDENSCHAFT

Das zentrale Anliegen des sozialpolitischen Anarchismus, die Abschaffung aller Institutionen gesellschaftlicher Macht, steht im Widerspruch zur tiefenpsychologischen Einsicht, dass das individuelle Seelenleben kollektive Verflechtungen braucht, welche durch gemeinsame Symbole für die stabile Regulation des Gesellschaftslebens sorgen. Der philosophische Kern des Anarchismus wird immer skandalös bleiben – ist er deswegen falsch?

Die Frage nach der Würde des Einzelnen ist die Frage nach den Bedingungen seiner Freiheit. In der Realisierung solcher Freiheit konstituiert sich seine Würde. Diese Würde des Einzelnen ist ein kulturelles Gut, welches man schätzen kann, und sich deshalb vielleicht sogar veranlasst fühlt, um bessere Voraussetzungen zur Realisierung der Freiheit des Einzelnen zu kämpfen.

Ein solches Engagement kann von verschiedenen Perspektiven geleitet sein. In der jüngeren Geschichte lassen sich zwei Hauptlinien feststellen. Die eine Perspektive fasst die geistig-psychische Situation des Einzelnen ins Auge und führte zur kulturkritischen, philosophischen und später auch psychoanalytischen Arbeit an Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Die andere konzentriert den Blick auf die gesellschaftspolitischen, institutionellen und wirtschaftlichen Machtverhältnisse und führte von deren Kritik zum Kampf um deren Veränderung oder Revolution.

Wie immer diese kritischen Vordenker in der Frage der gesellschaftspolitischen und sozialen Revolution Stellung bezogen, es fällt gesamthaft auf, dass sie durch die Beseitigung des Widerspruchs zwischen den Bedürfnissen des Einzelnen und denen der Gesellschaft, der Würde des Einzelnen zu ihrem Recht verhelfen wollten. Diese Tendenz kennzeichnet liberale, sozialistische und anarchistische Utopien gleichermaßen. Am konsequentesten hat der Anarchismus versucht, einen Weg zur Verwirklichung seines phantastischen Entwurfs eines gesellschaftlichen Univer-

sums zu finden, einer Gesellschaft, die sich ohne staatliche, ohne institutionelle Machtorgane selbst reguliert durch flexible freie Vereinbarungen selbstbewusster Einzelner.

Schon lange vor der bolschewistischen Usurpation der russischen Revolution warnten Anarchisten vor dem autoritären Weg zur sozialistischen Gesellschaft, vor Marxens Konzept von der Diktatur des Proletariats. Nach dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums macht sich hinter dem nationalistischen und ultrakonservativen Rückfall auch ein Utopievakuum (No-future-Syndrom) bemerkbar. Bietet da anarchistisches (libertäres) Gedankengut möglicherweise wieder substantielle Impulse zu optimistischeren Alternativen? Oder haben mit dem Niedergang des autoritären Sozialismus nicht auch die antiautoritären Konzepte ihre Bedeutung verloren? Dazu zwei Thesen, die im folgenden erläutert werden sollen.

1. Der Anarchismus in all seinen Spielarten gesellschaftspolitischer Theorie und Praxis hat seine Bedeutung für den weiteren Verlauf der Menschheitsgeschichte genauso verloren, wie der im leninistisch-stalinistischen Staatsterrorismus pervertierte Kommunismus von *Marx und Engels*.

2. Der philosophische, gesellschaftskritische Kern des Anarchismus hat nach wie vor kulturelle Potenz, nicht nur für den Lebensentwurf des Einzelnen, sondern auch für die liberale Gesellschaftspolitik.

Der Einzelne ist das Subjektive gegenüber der Welt, das Leidenschaftliche gegenüber dem Gleich-Gültigen...

Die rationale Logik des Anarchismus spinnt den Faden des Hauptgedankens der Aufklärung, dem Menschen mit Hilfe der Vernunft zum «Ausgang aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit» zu verhelfen, konsequent weiter. Konsequenter noch als andere philosophische und gesellschaftliche Modelle. Selbst der Begriff vom «Menschen» wurde, als immer noch zu abstrakte Vorgabe, kritisch (entheiligend) aufgelöst: nur noch der einzig *Einzelne* gilt. *Mein* Leben gehört allein *mir*. Ich bin Anfang, Vollzug und Ende meiner Selbstbestimmung. Ausser mir gibt es nichts Heiliges. Das ist der philosophische Kern des Anarchismus – ein Standpunkt, welcher aus der Sicht gesellschaftlicher Notwendigkeiten immer skandalös bleiben wird. Ist er deswegen falsch?

Anarchismus als vorprogrammiertes Scheitern

Der Irrtum der sozialpolitischen Intentionen des Anarchismus beruht auf einem Menschenbild, welches monoman die Hoffnungen der Menschen auf Geborgensein in einer allseits friedlichen, gerechten und harmonischen Welt widerspiegelt, sich aber weder auf weltgeschichtliche Erfahrungen, noch auf psychologische Befunde über die Dynamik des menschlichen Seelenlebens stützen kann. Die gesellschaftlich notwendige «Zivilisierung», «Sozialisation», der Aufbau geeigneter «Überich-Strukturen» in der Entwicklung der kindlichen Persönlichkeit finden immer im Kontext gesellschaftlicher Machtstrukturen statt, welche auch das gesellschaftliche Leben der Erwachsenen regeln. Der Versuch, solche Machtstrukturen abzuschaffen und im gesellschaftlichen Zusammenleben zu vermeiden, führt jedoch zu einem verleugnenden Unsichtbarmachen tatsächlicher Machtverhältnisse; anstelle bewusster Machtorganisation herrscht verleugneter, unterschwelliger Psychoterror.

Die tiefenpsychologischen Einsichten in die Dynamik des individuellen Seelenlebens und seiner kollektiven Verflechtungen verweisen uns auch auf die Bedeutung psychisch verankerter gesellschaftlicher Symbole für die stabile Regulation des Gesellschaftslebens. Lange vor jeder wissenschaftlichen Analyse wussten die ursprünglichen und später auch die gros-

sen Weltreligionen davon. Auch dort wo atheistische Parteien säkularisierter Staaten mit der Abschaffung der Religion experimentierten, mussten sie alsbald Ersatzkulte erfinden, welche in ihrer Künstlichkeit aber die bisherigen religiösen Kulte der Völker nie wirklich ersetzen konnten. Auch der moderne weltliche Staat mit seinem wichtigen Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit bedarf der institutionalisierten Machtsymbole, welche im Überich der Einzelpsyche tiefer verankert sind als die bloss rationale Vorsicht: «Pass auf, dass Du nicht bei Verstössen gegen die Gesetze oder die Gesellschaftsordnung erwischst wirst.» Nur so behält das Machtmonopol des Staates seine schützende Funktion für den Einzelnen. Das zentrale Anliegen des sozialpolitischen Anarchismus, die Abschaffung aller Institutionen gesellschaftlicher Macht, steht im Widerspruch zur tiefenpsychologisch-symbolischen Funktion, welcher gerade auch eine möglichst rational organisierte Gesellschaft bedarf.

Zu den Institutionen, welche die Anarchisten ablehnen, gehören ganz wesentlich auch die kirchlichen, staatlichen oder durch Parteidiktatur durchgesetzten Rechtsordnungen, welche unter Hinweis auf deren Missstände und Schwächen als Unrechts-Unordnungen gebrandmarkt werden. Anstelle der bisher herrschenden Gesellschaftsmoral und -unmoral sollte eine «anarchistische Moral» treten, begründet in einer naturgegebenen Ethik der gegenseitigen Hilfe. Hier sind es nur noch schwärmerische Hoffnungen, welche verdecken, dass mit dem Postulat einer «anarchistischen Ethik» der philosophische Kerngedanke des Anarchismus («Mir geht nichts über Mich!» – diesem unüberwindlichen Ärgernis für alle Humanisten) aufgegeben ist.

Der Januskopf der Gesellschaft

Die soziale Natur der menschlichen Spezies ist eine Binsenwahrheit. Sich auch an der Ethologie orientierende Psychoanalytiker haben *Sigmund Freuds* Bild vom asozialen Baby korrigiert und die soziale Ausrichtung und Bedürftigkeit bereits des Neugeborenen herausgestellt. Bei allen Differenzen in den psychologischen Modellen, sind sich doch wohl alle darin

.....

**Anstelle der
bisher herrschenden
Gesellschaftsmoral und
-unmoral sollte
eine «anarchistische
Moral»
treten, begründet
in einer natur-
gegebenen Ethik
der gegen-
seitigen Hilfe.**

.....

einig, dass die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit der Sozialisation bedarf und dass die Persönlichkeit wesentlich auch Produkt dieser Sozialisation ist.

Die Begriffe «Gemeinschaft», «Gesellschaft» und «Staat» haben ihre wohldefinierbare Differenz, aber auch etwas Gemeinsames in der Bedeutung; dieses Gemeinsame möchte ich hervorheben, wenn ich etwas pauschal von «der Gesellschaft» spreche. Dieses Gemeinsame findet sich in den verschiedensten kleineren und grösseren Gemeinschaften, Gesellschaftsformationen und in der staatlichen Machtorganisation.

Der Januskopf der Gesellschaft hat nach aussen das Antlitz der guten Mutter und nach innen die Fratze des unerbittlichen, alles beherrschen wollenden Despoten.

Die Gesellschaft ist zugleich der ursprüngliche Lebensspender und der gefährlichste Feind der Würde des Einzelnen, seinem wirklichen Selbst. Er gewährt dem Einzelnen Geborgenheit und ist sein Lebensraum – und hält ihn damit in tiefster Abhängigkeit. So bleibt sich der Einzelne selber fremd, Spielball oder Funktionär des Allgemeinen, süchtig nach Integration und Bedeutung. Die Gesellschaft verleugnet diesen Sachverhalt derjenigen Sucht, welche die stärkste Abhängigkeit erzeugt. Ihre süchtigsten Funktionäre sind oft die angesehensten. Trügerisch vernebelt sie ihre Feindseligkeit gegen die egoistischen Ansprüche des Einzelnen mit der Philosophie des Humanismus und kaschiert ihre despotische Diktatur des Gemeinsinns mit dem Postulat der Menschenrechte, in denen sie sich für die Wahrung der Menschenwürde stark macht.

Die Würde des Einzelnen

Die «Menschenwürde» ist ein ins Allgemeine verwässertes Surrogat für die Würde des Einzelnen. Wie brüchig die «Unteilbarkeit der Menschenrechte» ist, zeigt sich etwa in unseren Tagen auch darin, dass Vertreter von Gesellschaftsformationen der dritten Welt ihre eigenen Konzepte von «Menschenrechten» einfordern. Täuschen wir uns nicht. Es geht hierbei weder auf der einen noch auf der anderen Seite um die Würde des Einzelnen. Es bleibt ein Streit zwischen zwei

Despotien, auch wenn uns die eine näher steht und sympathischer ist.

Wenn *Max Stirner* (1806–1856), der Philosoph des Egoismus, meint: «*Recht – ist ein Sparren, erteilt von einem Spuk*», so will er damit zwar die Würde des Einzelnen gegen die totalitären Übergriffe des Allgemeinen verteidigen – aber mit dem untauglichen Mittel der Verleugnung gewichtiger Bedürfnisse der Gesellschaft. Stirners Argumentation, so bestechend konsequent sie den Einzelnen zum Mittelpunkt *seines* Universums erklärt, kränkelt an einer von einer fixen Idee besessenen Rationalität, die meines Erachtens ihrem, eben nicht nur Skepsis, sondern mehr noch Leidenschaft erheischenden Thema nicht zu genügen vermag.

Friedrich Nietzsches moralischer Nihilismus erscheint da zugleich kraftvoller und poetischer. Was könnte die Leidenschaft des Einzelnen herrlicher ausdrücken als dieses *Ecce homo*:

*Ja! Ich weiss, woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr ich mich.
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich.*

Wie Stirner stellt er gegen die «Verbesserer» der Menschheit, die Philosophen und Priester, fest: «*Das moralische Urteil hat das mit dem religiösen gemein, dass es an Realitäten glaubt, die keine sind.*» Darum gilt für die Lebensästhetik des Einzelnen: «*Falls man das Dasein moralisch beurteilt, degoutiert es.*» Doch nur wenn man seinen Begriff vom «Übermensch» als Postulat des Einzigen nimmt, der sich vom Allgemeinbegriff «des Menschen» emanzipiert hat, lässt sich der Verdacht abwenden, dass Nietzsche in seiner Kennzeichnung der Macht des Einzelnen als «das Gute» nicht selber zum Verbesserer wird. Immer wieder aber scheint in seinem Philosophieren die nach wie vor unüberwundene Vermischung der egoistischen Welt des Einzelnen mit der Welt des Gesellschaftlichen durch: «*Jede Erhöhung des Typus «Mensch» war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft – und so wird es immer wieder sein...*»

Auch *Jean-Paul Sartre* sieht den Einzelnen als Ursprung aller Werte, auch sein Existenzialismus verwirft den Begriff von

.....
**Ausser mir gibt
 es nichts
 Heiliges. Das ist
 der philoso-
 phische Kern des
 Anarchismus –
 ein Standpunkt,
 welcher aus der
 Sicht gesell-
 schaftlicher
 Notwendigkeiten
 immer skandalös
 bleiben wird.**

«dem Menschen» und will als Protest gegen jede Wesensauslegung gelten. Die Existenz des Einzelnen bedeutet freies Sichentwerfen, so *«dass der Mensch, dazu verurteilt, frei zu sein, das Gewicht der gesamten Welt auf sich trägt: er ist für die Welt und für sich selbst als Seinsweise verantwortlich»*. Doch Sartre vermeidet die Konsequenz, das Problem des Daseins des Einzelnen von dem der Gemeinschaft mit anderen strikte zu trennen. Zeitlebens ringt er, der überzeugt Philosoph bleiben will, darum, mit dieser Spannung zwischen Subjektivität und Welt klar zu kommen. Seine philosophischen Werke sind Produkte des philosophisch-rationalen Ringens um die Bewältigung gescheiterter Versuche praktischer Politik.

Die Ethikdebatte der modernen Philosophie steckt in der Klemme. Abgesehen von theologischen Anmassungen, über ein Wissen zu verfügen, das Schuld zuweisen kann, gibt es keine schlüssigen Nachweise moralischer Tatsachen an sich, welche eine philosophische Ethik begründen könnten. Es gibt immer nur die empirisch zu erforschenden Sachverhalte sittlicher Machtverhältnisse, die als gesellschaftspolitische wie auch als psychisch verinnerlichte Sachverhalte in einem bestimmten historischen Kontext wirksam sind.

Zwar sind in den zeitgenössischen Bruchzonen traditioneller gesellschaftlicher Werte und Strukturen auch die Rufer nach Ethik wieder Mode geworden. Auf den Schockwellen sozialer Ängste und Unsicherheiten reitend, brauen sie ihr politisches Süppchen mit ethisch-moralischen Worthülsen und anklagenden Brandreden für den Erhalt traditioneller Wertordnungen, als ob die Verwerfungen in den bisherigen Ordnungssystemen durch die Bösartigkeit oder Dummheit des weltanschaulichen Gegners oder den dreisten Übermut nihilistischer Philosophen verursacht worden wären.

Der Ausstieg aus der Ethik ist die anarchistische Konsequenz der Würde des Einzelnen. Aber was ist diese «Würde des Einzelnen»? Vorerst ist sie das Produkt einer Negation, der Loslösung des Selbst vom totalitären Anspruch der Gesellschaft. Was für das Funktionieren der Gesellschaft gut und notwendig ist, kann nicht telquel zum Lebenssinn des Einzelnen erklärt werden. Die Würde des Ein-

zelnen besteht darin, dass der Einzelne sich selber letzte Instanz ist. Insofern ist der Einzelne allein, ohne Anlehnung an ein Höheres, Allgemeines, schwebt er haltlos und ziellos im Dunkeln, im kalten Kosmos des Zufalls. Vielleicht braucht er, um der Angst zu entkommen, Vorstellungen von einer höheren Sinngebung – tröstliche Trugbilder.

Selbst die Vorstellung, durch das Eingebettetsein in den Fluss der Menschheitsgeschichte, an der Ewigkeit teilhaben zu können, ist trügerisch. So wie wir in dieses Dasein geworfen sind, werden wir auch wieder hinausgeworfen. Ende. Das gilt auch für die Existenz des gesamten Menschengeschlechts, auch ohne selbstverschuldete Katastrophen. Genau so trügerisch sind aber die Versuche, diese anarchistische und nihilistische Position philosophisch mit dem gesellschaftspolitischen Problem der Ethik zu verlöten. Vielmehr gilt auch hier: «So gebet der Gesellschaft, was der Gesellschaft ist und dem Einzelnen, was des Einzelnen ist!»

Skepsis und Leidenschaft

Gerade, wenn man sich fragt, wie denn, in Anbetracht des unserem Dasein inhärenten Widerspruchs, der Gesellschaft gegeben werden kann, was der Gesellschaft ist und dem Einzelnen, was des Einzelnen ist, kommt der gesellschaftspolitischen Einstellung des Liberalismus eine grosse Bedeutung zu. Sein Ziel ist die freie Entfaltung des Menschen ohne Einwirkung rational nicht-legitimierbarer Institutionen und Autorität in einem Staat, dem kein anderer Zweck zuerkannt wird als der Selbstverwirklichung des Menschen zu dienen, indem er dessen Rechte schützt.

Im Kampf zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft kommt es immer wieder zur Kapitulation der Einzelnen vor der Diktatur der gesellschaftlichen Werte. Die permanente Kapitulation geschieht nicht eigentlich vor äusseren gesellschaftspolitischen Zwängen – denen gegenüber ist zu- meist noch der Rückzug ins Private oder die innere Emigration möglich –, sondern in tiefer innerpsychischer Verwurzelung.

Die zentrale Wertvorstellung einer liberalen Ethik muss hinter dem Begriff von der Würde des Menschen die Würde des Einzelnen beinhalten. Sie durch alle

.....

**Was für das
Funktionieren
der Gesellschaft
gut und
notwendig ist,
kann nicht
telquel zum
Lebenssinn des
Einzelnen erklärt
werden.**

.....

unvermeidlichen Widersprüche der Notwendigkeiten des politischen Handelns hindurch zu verteidigen, sollte das ethische Grundanliegen aller liberalen Gesellschaftspolitik sein. Zu dieser Aufgabe gehört, was sich gerade in unserer Zeit aufdrängt, der Gesellschaft die Angst vor der je eigenen Welt des Einzelnen zuzunehmen.

So bleibt mir als Einzelnem, will ich mich als Einzelner wahrnehmen und behaupten, nur das: Anarchist zu sein in der inneren Selbstbehauptung als Einzelner, Nihilist in der Frage nach einer Instanz oder einem Lebenssinn über mir, liberal zu denken im Hinblick auf die Gesellschaftspolitik. Nihilismus ist keineswegs psychische Resignation. Seine eigene Instanz sein zu müssen, führt eher zur Bescheidenheit, aber zu einer Bescheidenheit ohne Unterwerfung. Nihilismus kann zur Toleranz führen und zugleich zum Zorn gegen das, was Toleranz unterdrückt, gegen die Arroganz der totalitären Werte. Diese Lebensgefühl ist auch von gesellschaftspolitischer Bedeutung.

Sicher hat die Philosophie des Egoismus zu wenig herausgestellt, dass es ihr nicht um die Behauptung einer Trennung zwischen einer sozialen und einer asozialen Welt geht, sondern um die Kluft zwischen der gesellschaftlichen und der egoistischen Welt. Das Asoziale ist vielleicht noch stärker ein Phänomen der Gesellschaft als der Welt des Einzelnen; andererseits leben auch in der egoistischen Welt soziale Impulse –

doch in ihr sind Beziehung und Liebe zum anderen mein Begehren, *meine Leidenschaft*.

Im ewigen Gegensatz zur Gesellschaft, für welche Fragen ihres Funktionierens wesentlich sind, geht es bei der egoistischen Welt um die Frage des Daseins. Hier herrscht die Skepsis gegenüber jedem Versuch, dieses Dasein aus einem höheren Zweck der Natur, der Humanität oder irgendeiner Vorstellung allumfassender Sinngebung abzuleiten. Auch die moralische Beurteilung des Daseins degoutiert, auch die Ethik zerfällt unter den Messern der skeptischen Analyse. Im Zweifeln der Skepsis erscheint der Einzelne, indem er sich selber letzte Instanz ist, weder gross noch mächtig, nur als haltloser und hilfloser Schöpfer seiner eigenen Werte. Aber auch diese verfallen der Skepsis. Der Einzelne ist alleingelassen in seiner Leidenschaft, dem Inbegriff *lebendiger Sinnlosigkeit!* Skepsis ist die geistige Leidenschaft, die lieblich lebendige Würde des Einzelnen. Die Skepsis verweist uns auf die unübersteigbare Absurdität unseres Daseins, befreit aber dadurch die Leidenschaft von den Fesseln der Sinngebung und damit zum ungebundeneren Erleben dieses Daseins. Doch für die Leidenschaft sind weniger Denker wie Voltaire zuständig, sondern Künstler wie Sappho, Horaz, Villon, Rimbaud, Verlaine, van Gogh, Gauguin, Piaf, Kahlo, Fellini und viele, viele mehr, durch alle Zeiten, in allen Kontinenten... ♦

ANTONIO CHO

.....

**Nihilismus ist
keineswegs
psychische Resi-
gnation. Seine
eigene Instanz
sein zu müssen,
führt eher zur
Bescheidenheit,
aber zu einer
Bescheidenheit
ohne Unter-
werfung.**

.....

SPLITTER

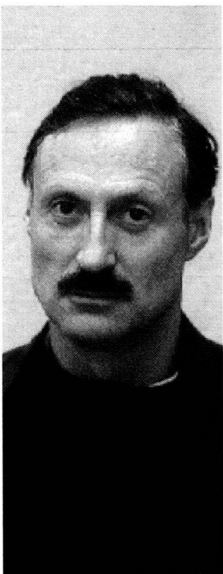
Wer eine Teilnehmerrolle übernimmt, begegnet seinem Gegenüber mit Achtung und Respekt, nicht weil das Gegenüber stärker und machtvoller wäre, sondern weil es in einer Ebene der Gleichordnung mit dem Teilnehmer steht. Respekt vor anderen ist Respekt vor sich selbst, vermittelt durch die Einstellung der Gleichordnung. Umgekehrt zeigt sich im Respekt vor meinesgleichen der Respekt vor mir selbst.

PAUL TIEDEMANN, *Über den Sinn des Lebens*, Darmstadt 1993, S. 170.

ANTON LEIST

studierte Philosophie, Soziologie und Germanistik in München und Frankfurt am Main. 1979 bis 1984 war er am Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin tätig. Nach seiner Habilitation in Philosophie 1988 lehrte er zunächst in Frankfurt. Seit 1992 lehrt er an der Universität Zürich. Leist hat neben einer Reihe von Aufsätzen in philosophischen Fachzeitschriften und Sammelbänden Bücher zur Sprach- und Sozialphilosophie und zur Ethik veröffentlicht. Er ist Mitherausgeber der Zeitschrift *Analyse & Kritik*.

Der Zürcher Philosoph
Anton Leist.
Foto: Thomas Sturm



«DIE NATUR HAT KEINE INTERESSEN»

Welche Chancen und Aufgaben hat die ökologische Ethik?

Der in Zürich lehrende Philosoph Anton Leist will die Ansprüche von Seinsethikern wie Hans Jonas, von Ökofeministinnen und anderen «biozentrisch» fundierten Moralphilosophien zurückschrauben: Die Natur besitzt keinen eigenen Wert, vielmehr ist Umweltschutz allein eine Sache menschlicher Interessen. Eine anthropozentrische Position ist vernünftiger, zugleich fordert sie nicht zu wenig – weil sie uns dazu verpflichtet, den Grundbedürfnissen zukünftiger Generationen nicht zu schaden. Das Gespräch mit Anton Leist führte Thomas Sturm.

Herr Leist, brauchen wir überhaupt eine besondere Ethik für Fragen des Umweltschutzes?

Leist: Ja, für eine Neuorientierung in der ökologischen Krise. Wir brauchen insbesondere eine rationalere Umweltethik: Viele Leute, die sich Philosophen nennen, treten mit vollmundigen Ansprüchen auf, fällen Werturteile, aber begründen sie nicht oder nur schlecht. Dennoch haben sie oft grosse Wirkung. Ich denke, dass die aus der analytischen Philosophie kommenden Ethiker viel selbstbewusster sein und ihre gründlicheren Methoden in die Waagschale werfen sollten. Die analytische Philosophie ist ein Teil der Aufklärungsbemühung; und obwohl einige Philosophen heute sagen, dass Aufklärung gar nicht mehr möglich ist, denke ich, dass das Instrumentarium der analytischen Philosophie – begriffliche Klarheit, Gründlichkeit in der Argumentation usw. – am besten geeignet ist, eine rationale und demokratische Diskussion beispielsweise in Ökologiefragen zu fördern. Obwohl es die *Singer*-Affäre gab, beschäftigen sich aber nach wie vor nur eine Handvoll analytischer Philosophen im deutschen Sprachraum mit Fragen der angewandten Ethik – *Dieter Birnbacher, Günther Patzig, Georg Meggle* und einige wenige mehr.

Sie sehen die wesentlichen Konfliktlinien in der ökologischen Ethik zwischen «anthropozentrischen» und «biozentrischen» Moralphilosophien verlaufen, und Sie kritisieren biozentrische Positionen, die der Natur einen eigenen moralischen Wert zuschreiben. Wie sieht denn eine typische Argumentation für eine biozentrische Position aus?

Leist: Wenn man eine Zusammenfassung versuchen wollte, würde man auf etwa zehn verschiedene Argumente kommen. Es gibt sehr unterschiedliche Begründungsversuche für biozentrische Thesen, und sie kommen auch aus sehr verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Lagern. Der vielleicht bekannteste Begründungsversuch geht davon aus, dass gesagt wird: Man muss den menschlichen Standpunkt verlassen. Der menschliche Standpunkt hat uns zwar in der Neuzeit in vielen Hinsichten genützt, doch inzwischen schadet er uns immer mehr. Wir müssen unsere zu einseitige Perspektive aufgeben und gewissermassen einen Standpunkt ausserhalb unserer selbst wählen, das heisst, wir müssen uns mit «dem Sein» – so bei *Hans Jonas* – oder «der Natur», dem organischen Leben oder ähnlichem identifizieren. Das ist ein Argumentationstyp. Ein anderer versucht es mit einer religiösen Basis, mit der Ehrfurcht vor der Schöpfung, unserer Verantwortung für diese Schöpfung. Eine dritte Form ist der Ökofeminismus, eine Position, die sich erst in den letzten Jahren entwickelt hat. Im Kern – es gibt natürlich verschiedene Versionen – behauptet der Ökofeminismus: Die Naturzerstörung ist ein Ergebnis der Vereinseitigung männlichen Denkens in Technik und Wissenschaft, eine Einseitigkeit, die in Konkurrenz- und Machtdenken besteht. Man muss statt dessen eine Harmonie mit der Natur anstreben, und die Harmonie ist eine weibliche Eigenschaft.

Schwer zu glauben.

Leist: Diese letzte Argumentation schliesst sich ein wenig an die sogenannte

Gilligan-Debatte an. Da geht es darum, dass es männliche und weibliche Eigenschaften geben soll, und männliche Intelligenzeigenschaften sollen rationales Denken, mathematisches Denken oder auch Rechtsdenken sein; weibliche Intelligenzeigenschaften hingegen sollen Intuition, Einfühlungsvermögen, Kommunikationsfähigkeit sein. In diesem Zusammenhang könnte man nun behaupten, dass die Naturzerstörung durch eine Vorherrschaft der männlichen Eigenschaften zustande kommt. Das ist als eine empirisch-psychologische Behauptung sicher nicht falsch. Es wird dann problematisch, wenn man eine Weltanschauung daraus macht.

Worin sehen Sie den Hauptfehler der Biozentriker?

Leist: Die Biozentriker oder ein Seinsethiker wie Hans Jonas stellen zunächst ihre eigene Meinung dar, die nicht gleichzusetzen ist mit dem Standpunkt von Tieren, geschweige denn von Landschaften oder der ganzen Schöpfung. Die Biozentriker können *ihre* Wertschätzung der Natur, *ihr* Interesse am Erhalt von Ökosystemen selbstverständlich in einen Interessenkonflikt einführen, und auf dieses Interesse muss Rücksicht genommen werden. Sie können aber ihre Interessen nicht als die der Landschaft oder des Ökosystems *selbst* darstellen; eine Landschaft oder ein Ökosystem hat keine Interessen.

Sie haben den Anhängern des Biozentrismus auch vorgehalten, sie würden demokratische Grundüberzeugungen aushöhlen, wenn sie für die Rettung der Natur auch diktatorische Mittel für gerechtfertigt halten.

Leist: Hans Jonas hat sich vorsichtiger ausgedrückt: Er meint, dass für die Rettung der Menschheit notfalls auch diktatorische Mittel einzusetzen seien. Aber unter fundamentalistischen Grünen gibt es vereinzelt antidemokratische Äusserungen, und ganz deutlich ist die Forderung nach einer Ökodiktatur bei *Rudolf Bahro* und bei *Max Ophüls*, einem amerikanischen Theoretiker aus den siebziger Jahren, der sich ausführlich mit *Hobbes* beschäftigt hat und der für eine autoritäre Herrschaft ökologischer Eliten plädiert hat. Die Biozentriker geben dem Wert der menschlichen Autonomie, unserem individuellen Freiheitsinteresse nicht genug Gewicht. Ich behaupte nicht, dass die Bio-

zentriker oder Physiozentriker ethische Auffassungen vertreten, die prinzipiell mit demokratischen Werten unvereinbar wären. Ihre Positionen müssen allerdings zugunsten eines Toleranzprinzips abgeschwächt werden, weil dieses Prinzip Vorrang hat vor anderen ethischen Prinzipien.

Was besagt das Toleranzprinzip?

Leist: Ich denke, dass eine vernünftige ethische Konzeption generell zwei Elemente enthalten sollte, Grundprinzipien einer liberalen und sozialen Politik. Zum einen ein Gerechtigkeitsprinzip, das dem sozialen Ausgleich dienen soll, zum anderen ein Toleranzprinzip, angelehnt an *John Stuart Mill*, das zu einem starken Schutz individueller Freiheit verpflichtet und das für die ökologische Debatte relevant ist: Es stellt klar, dass es uns bei aller Wichtigkeit ökologischer Ziele zuerst um die menschlichen Interessen und Rechte gehen muss. Das Toleranzprinzip – man nennt es auch Schadensprinzip – besagt im Kern, dass die Handlungen eines jeden Menschen soweit toleriert werden sollen, wie sie keinem anderen einen Schaden zufügen. Man muss natürlich klären, was «Schaden» heisst. Wenn jemand Pornohefte liest und ein anderer sich darüber aufregt, schadet der Pornoleser schon dem anderen? Die Antwort lautet nein, weil «Schaden» auf die Verletzung bestimmter Grundinteressen von Menschen zu beziehen ist. Man kann nicht ernsthaft sagen, dass jemandes Grundinteressen geschadet wird, wenn ein anderer Pornohefte liest. Mit diesem Toleranzprinzip wurde ja gegen viele Verklemmungen in der Sexualmoral argumentiert. So hat es in den vergangenen Jahrzehnten zu der Einsicht beigetragen, dass Homosexualität nichts Böses ist, dass sie staatlich nicht verboten werden darf. Man kann das Prinzip auch anwenden auf den Konsum von Haschisch, in begrenztem Masse auf Alkohol usw.

Viele Ethiker, besonders aus dem angelsächsischen Raum, glauben, dass ökologische Ziele am besten durch die eine oder andere Form des Utilitarismus begründet werden können. Könnte man nicht tatsächlich z. B. Tieren am besten dadurch Rechte zusprechen, wenn man darauf verweist, dass sie leidensfähig und glücksempfindungsfähig sind?

Die Bioethiker können aber ihre Interessen nicht als die der Landschaft oder des Ökosystems selbst darstellen; eine Landschaft oder ein Ökosystem hat keine Interessen.

Leist: Das Leidensprinzip ist nicht das entscheidende am Utilitarismus. Jede utilitaristische Theorie setzt sich zusammen aus einem inhaltlichen und einem formalen Prinzip. Das inhaltliche Prinzip kann darin bestehen, dass man anderen Wesen, sofern sie leidensfähig sind, möglichst kein Leid zufügen soll. Es gibt aber auch andere inhaltliche Ausformungen des Utilitarismus – etwa dahingehend, «Nutzerwartungen», «Interessen» oder noch andere Dinge zur Basis zu nehmen. Diese Versionen sind alle nicht unplausibel, wenn sie auch ihre Schwierigkeiten haben. Das entscheidende Problem ist jedoch das formale Prinzip, das allen Versionen des Utilitarismus gemeinsam ist. Das ist das sogenannte Maximierungsprinzip: Welches inhaltliche Gut man auch annehmen mag von den eben angedeuteten, immer soll dieses Gut maximiert werden. So verlangte schon der erste bedeutende Utilitarist, *Jeremy Bentham*, Handlungen daraufhin zu prüfen, ob sie zur «*greatest happiness of the greatest number*» beitragen. Dieses Maximierungsprinzip führt gerade bei längerfristigen Entwicklungen zu paradoxen Ergebnissen. Beispielsweise sollte ein Utilitarist eine Bevölkerungszunahme, sogar eine extreme Bevölkerungszunahme befürworten; wenn auf der Welt 50 Milliarden Menschen leben würden und wenn es diesen 50 Milliarden wesentlich schlechter ginge als es uns heute geht, so müsste man das aus utilitaristischer Sicht dennoch begrüssen, da diese 50 Milliarden alle ein Überlebensinteresse haben würden und dieses Interesse einen sehr hohen Nutzenwert besässe, höher als unsere gesamten Interessen heute. Ein solcher Utilitarist hat also Schwierigkeiten, der sehr weitgehenden Vermehrung der Weltbevölkerung etwas entgegenzuhalten.

Welche Rolle spielt denn das von Ihnen genannte Toleranzprinzip für ökologische Debatten?

Leist: Ich verstehe das Prinzip so, dass es beispielsweise zwischen verschiedenen tierethischen Positionen vermitteln kann. Manche Umweltschützer verlangen, wir müssten ganze Landschaften, ganze Ökosysteme um ihrer selbst willen schützen, manche hingegen meinen, dass wir, wie auch immer das mit dem Eigenwert von Landschaften sein mag, auf jeden Fall stärker verpflichtet sind, leidensfähige Wesen

.....

Wir müssen die Interessen derer ernst nehmen, die sich mit dem Leid von Tieren identifizieren oder die ganze Ökosysteme schützen wollen.

.....

zu schützen. Diese utilitaristische Position ist ja, wie gesagt, nicht unplausibel. Wir sind intuitiv auch eher auf ihrer Seite als auf der Seite der ersten Forderung; wir können uns eher mit dem Leid eines Tieres identifizieren als mit Landschaften. Solch eine Identifikation ist eine ziemlich mysteriöse Sache. Andererseits sind wir auch nicht dafür, in den Kampf wild lebender Tiere einzugreifen, um deren gegenseitige Verletzungen zu minimieren. Hier neigen wir eher dazu, Ökosysteme als Ganzes zu betrachten und unberührt lassen zu wollen. Das Toleranzprinzip soll dazu beitragen, zwischen solchen widerstreitenden Auffassungen zu vermitteln: Es fordert dazu auf, solche Konflikte im Konsens zu lösen. Wir müssen die Interessen derer ernst nehmen, die sich mit dem Leid von Tieren identifizieren oder die ganze Ökosysteme schützen wollen.

Das Toleranzprinzip bietet dann aber keine substantielle Entscheidungshilfe.

Leist: Richtig, es entscheidet beispielsweise nicht, ob wir Tierexperimente durchführen dürfen oder ob wir Vegetarier werden sollen oder was man mit Tieren überhaupt tun darf. Das sind schon politische Fragen, die nach zusätzlichen Überlegungen verlangen.

Die moralphilosophische Debatte dreht sich also vor allem um die richtigen Begründungsmodelle. Ist das für die politische Praxis überhaupt relevant? Dort scheint der Streit ja weniger über die Ziele und deren Begründung als vielmehr um die richtigen Mittel zu gehen.

Leist: Das mag in Deutschland so scheinen, aber das liegt daran, dass die fundamentalistischen Grünen aus dem politischen Prozess ausgeschieden sind. Die Grünen haben die radikalen Forderungen der frühen Ökologiebewegung aufgegeben, Forderungen, wie sie teilweise von *Petra Kelly*, *Rudolf Bahro* oder *Herbert Gruhl* vertreten worden sind. Solche Figuren treten in der deutschen Öffentlichkeit nicht mehr auf; aber in anderen Ländern sind solche Radikalökologen noch stärker, vor allem in England.

Wo sehen Sie die grössten Probleme? Wassert- und Luftverschmutzung, Kernenergie, oder was sonst bedroht unser Überleben am unmittelbarsten?

Leist: Das sind natürlich empirische Fragen, für die ich als Philosoph keine be-

sondere Kompetenz beanspruchen kann. Ich persönlich denke, dass neben den genannten Bereichen vor allem die Klimakatastrophe und die Verringerung der Ozonschicht sehr grosse Gefahren darstellen. Offensichtlich sind hier langfristige globale Veränderungen in Gang gesetzt worden, die man wahrscheinlich nicht mehr kurzfristig blockieren kann. Aber eine genaue Rangfolge aufzustellen ist wohl unmöglich. Das grösste Problem jedoch scheint mir das Bevölkerungswachstum zu sein, also das kürzlich auf der Weltbevölkerungskonferenz in Kairo diskutierte Thema. Hier ist eine Annäherung an eine echte Lösung wiederum am Einfluss der katholischen Kirche gescheitert. Bei einer Grösse von 7 oder 8 Milliarden Menschen lassen sich noch überschaubare, wenn auch tiefgreifende politische Massnahmen treffen; danach wird es schwierig werden. Die Bevölkerungsexplosion, das lässt sich vorhersehen, würde sonst die meisten Menschenleben kosten.

Und bei der Kernkraft?

Leist: Hier muss man abwägen zwischen den Risiken verschiedener Energieformen. Das sind zum Teil wieder empirische Fragen – die Grösse der Lagerbestände fossiler Energieträger, die Chancen, fossile Energien umweltfreundlicher zu nutzen, vor allem den CO₂-Ausstoss zu reduzieren, die Möglichkeiten alternativer Energien usw. –, aber hier muss auch eine moralische Frage beantwortet werden. Die Frage ist: Wieweit können wir zukünftige Generationen darauf verpflichten, die Risiken der Endlagerung mit zu übernehmen? Und da meine ich: Strenggenommen können wir nur die jetzt lebenden Menschen darauf verpflichten, weil nur sie ihre Zustimmung überhaupt geben können. Der Generationenvertrag gilt jeweils nur für etwa drei Generationen. Drängender, weil vielleicht näher bevorstehend, ist die Kli-

makatastrophe; aber man kann es auch anders sehen; es ist moralisch verpflichtend und wichtiger, künftigen Generationen keinen Schaden zuzufügen bzw. kein unangemessenes Risiko zuzumuten.

Könnte man nicht sagen: Die Probleme sind schon heute derart gross, dass man, ob man nun biozentrisch oder anthropozentrisch argumentiert, nicht mehr um diktatorische Eingriffe herumkommt?

Leist: Dazu sind zwei Dinge zu sagen: Zum einen denke ich nicht, dass wir wirklich in so einer Situation sind. Vielleicht wären wir es, wenn man das Katastrophenszenario aus dem ersten Bericht des *Club of Rome* über die Grenzen des Wachstums als harte Prognose zu verstehen hätte. Aber das war keine harte Prognose. Andererseits wird der Demokratie vorgeworfen, sie könne keine Umweltprobleme lösen, weil sie sich nur von Wahl zu Wahl hängele. Ich denke, dem kann und muss man dadurch beikommen, dass man Institutionen schafft, die parteienunabhängig sind, die beispielsweise den Walfang kontrollieren. Die gibt es ja zum Teil schon, aber längst noch nicht in genügender Anzahl – Institutionen, die längerfristig sozusagen Partei für die Umwelt verkörpern. ♦

THOMAS STURM,
geboren 1967, studierte
Philosophie, Geschichte
und Politologie in Göttingen. Seit zwei Jahren
arbeitet er als freier
Journalist und bereitet
seine philosophische
Dissertation über Kants
Wissenschaftsbegriff vor.
Thomas Sturm gehört
dem Göttinger Medien-
dienst FAKTUM an.

Auswahlbibliographie Anton Leist:

«Sprachen und Dinge». Stuttgart 1979. – «Eine Frage des Lebens. Ethik der Abtreibung und der künstlichen Befruchtung». Frankfurt 1990. – (Hrsg. mit M. Baurmann:) «Atomare Abschreckung: Strategie und Ethik», Wiesbaden 1987. – (Hrsg.): «Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung und Euthanasie». Frankfurt am Main 1990 (3. Aufl. 1992). – «Intergenerationelle Gerechtigkeit: Verantwortung für zukünftige Generationen, hohes Lebensalter und Bevölkerungsexplosion». K. Bayertz (Hrsg.): «Praktische Philosophie. Reinbek 1991. – «Herausforderungen der Bioethik». S. Gäidt / J. Ach (Hrsg.): «Herausforderung der Bioethik». Tübingen 1993.