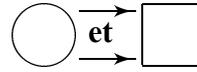

ignoramus



ignorabimus

Die Zeitschrift
ungewußt
für Angewandtes Nichtwissen

Inhaltsverzeichnis

Die Grenze von „Kultur“ – Relativismus und Toleranz	Nobuhiko Adachi	1
Bringen Teddybären Unglück?	Hagen Bobzin	9
Gespräch mit Vittorio Hösle	Institut	13
Parlamentswahlen in Milutopi	Ludger Steckelbach	27
Wider den Wohlfahrtsstaat – Eine wilde Polemik	Andreas Wagener	31
Ausführungen zu STATBIL – Ein Ergebnis von angewandtem Nichtwissen?!	Thomas Schmidt	43
Begründungsdefizit in der Ethik	Claudia Althaus	46
Beispiele erfolgreich angewandten Nichtwissens	Thomas Christiaans	55
Tertium non datur – Über die Funktionsweise konservativer Denkmuster	Claus Peppel	60
Forsch für die Tauben!	Ludger Steckelbach	70

Heft 4
Herbst 1994
ISSN 0946-106x

Preis: DM 4,50

**DIE GRENZE VON „KULTUR“
– RELATIVISMUS UND TOLERANZ –**

von

NOBUHIKO ADACHI

Die Ausländerproblematik weist sehr unterschiedliche soziale, juristische, wirtschaftliche, politische und kulturelle Aspekte auf. Im folgenden möchte ich mich mit dem letzteren Aspekt, der kulturellen Seite der Ausländerproblematik beschäftigen.

„Kultur“: Dieses Wort finde man sehr oft in verschiedenen Diskussionen über die Ausländerprobleme, z.B. wenn man von der 'multikulturellen Gesellschaft' spricht.

I.

Heiner Geißler, der ehemalige CDU-Generalsekretär, hat 1988 in einem ZEIT- Interview mit seiner Vision von Deutschland als multikultureller Gesellschaft für großes Aufsehen gesorgt. Um zu erklären, wie eine „multikulturelle Gesellschaft“ heute aussehen soll, möchte ich diese Geißlersche Konzeption als ein Beispiel heranziehen.

Hören wir zunächst, wie es nach Geißler einem Nicht-Deutschen in der multikulturellen Gesellschaft ergehen kann:

„Dieser junge Mann (gemeint ist ein türkischer Arbeiter) empfinde sich als Deutscher, genauergenommen (sich) als Schwabe. Aber er betet wahrscheinlich in einer Moschee und nicht in der Stuttgarter Eberhardskirche. Er liest den Koran und nicht die Bibel. Ihm wird möglicherweise sein ganzes Leben lang Hammelfleisch besser schmecken als Schweinefleisch. Aber vielleicht hört er auch lieber Beethoven oder amerikanische Rockmusik als die türkische Monotonalität. (...) Auf jeden Fall wird er [sowohl Thaddäus Troll wie auch Thomas Gottschalk] (...) verstehen und über beide lachen können und die Geschichten des einen wie des anderen vergnüglich finden. Vielleicht sogar mehr, als die Ostfriesen die in ihren Augen exotischen Veranstaltungen eines Schuhplattlertrios aus Bad Aibling.“¹

ungewußt, Heft 4, Winter 1994/95, S. 1–8, eingegangen im Juni 1994.

¹Geißler, Heiner: *Zugluft. Politik in stürmischer Zeit*, München, 1990, S. 193.

Die hier beschriebene Zugangsmöglichkeit eines einzelnen zu allen Dingen aus einem Ensemble von Kulturen, die in der kommenden „Bunten Republik“ verwirklicht werden soll, fußt auf der Erkenntnis der Relativität der Kulturen. Diese Erkenntnis liegt allen ernstesten Bemühungen um ein friedliches Nebeneinander von einheimischen Einwohnern und Ausländern zugrunde; z.B. dem zweisprachigen Klassenunterricht in Schulen oder Kultur- bzw. Jugendzentren in verschiedenen Städten, die sich zum Ziel setzen, nicht nur fremde Kulturen kennenzulernen, sondern auch damit gleichzeitig die Einheimischen von dem absoluten Geltungsanspruch ihrer eigenen Kultur zu befreien. Der freiwillige Verzicht auf die Forderung nach Allgemeingültigkeit der eigenen, kulturellen Werte, der Entschluß, einen Eingriff in die fremde Lebensweise zu unterlassen, das ist eine der wichtigen Voraussetzungen für ein multikulturelles Zusammensein.

Auf der anderen Seite aber geht manchmal auch die extreme Rechte von einer ähnlichen Annahme der kulturellen Relativität aus. Hennig Eichberg, einer der führenden Ideologen der „Neuen Rechten“, entwickelt unter dem Einfluß der französischen 'nouvelle droite' folgende These: Jedes Volk besitze Anspruch auf nationale Identität, das Recht auf „Selbstbestimmung“ und das „Recht auf Unterschied“, weil eine Kultur, ein Volk eine partikuläre „Wahrheit“ besitze; es sei ein eigensinniges Universum.

Aus diesem ethnopluralistischen Ansatzpunkt, der dem linken Anti-Imperialismus anscheinend nahesteht, folgert Eichberg so: das weise alle Geltungsansprüche westlicher Vernunftideale wie Freiheit, Gerechtigkeit, Menschenrechte als Anmaßung zurück. Die (Natur-)Geschichte sei Selbstregulierung der Kulturen, völkische Selbstauslese im inneren und äußeren Berlebenskampf. Anders gesagt: Entwicklungshilfe und „Gastarbeiterpolitik“ stören kulturelle Entwicklungs- und Ausleseprozesse. Die Dritte Welt müsse vor Europa geschützt werden, erst recht aber Europa vor der Dritten Welt. Deutschland müsse den Eigensinn der Türkei respektieren, erst recht aber müssen die Deutschen von den Türken verschont werden. Nur in der Fremde sei das Fremde das Gute.²

In den Worten Eichbergs tritt eines der typischen Argumente der „Neuen Rechten“ zutage, das man in Frankreich als differenzialistischen Rassismus bezeichnet. Daß der deutschen Kultur die einzigartige Überlegenheit abgesprochen wird, daß eine Kultur eines bestimmten Volkes Anspruch auf nur beschränkte Gültigkeit erheben kann, darin unterscheidet sich Eichberg in nichts von denjenigen, die sich um eine Koexistenz mit Ausländern bemühen. Wenn beide aus der gleichen Voraussetzung extrem entgegengesetzte Folgerungen ziehen, wie und woher kommt das?

²Vgl. Assheuer, Thomas; Sarkowicz, Hans: *Rechtsradikale in Deutschland. Die alte und die neue Rechte*, München, C.H. Beck, ²1992, S. 179ff.

II.

Pluralität der Kulturen, Geschichten als Ensemble unterschiedlicher Völker ohne Alleinvertretungsanspruch, diese Idee geht auf Johann Gottfried von Herder zurück, der dadurch das aufklärerische Denken entscheidend umprägte. Herder schreibt:

„Indessen soll keine Liebe zu unserer Nation uns hindern, allenthalben das Gute zu erkennen, das nur im großen Gange der Zeiten und Völker fortschreitend bewirkt werden konnte. Jener Sultan freute sich über die vielen Religionen, die in seinem Reich, jeder auf ihre Weise Gott verehrten; es kam ihm wie eine schöne, bunte Aue vor, auf der mancherlei Blumen blühten. So ist's mit der Poesie der Völker und Zeiten auf unserm Erdenrunde; in jeder Zeit und Sprache war sie der Inbegriff der Fehler und Vollkommenheiten einer Nation, einer Spiegel ihrer Gesinnungen, der Ausdruck des Höchsten, nach welchem sie strebte (...) Diese Gemälde gegen einander zu stellen, gibt ein lehrreiches Vergnügen. In dieser Galerie verschiedener Denkart, Anstrengungen und Wünsche lernen wir Zeiten und Nationen gewiß tiefer kennen als auf dem täuschenden trostlosen Wege ihrer politischen und Kriegsgeschichte.“³

Anders als man manchmal annimmt, ist Herder keineswegs der Urvater des Nationalismus und der Deutschtümelei. Er huldigt nicht nur der deutschen Kultur, sondern jeder Kultur jeden Volkes. Mit anderen Worten: der Begriff „Kultur“ ermöglichte es ihm, die Vielfalt der Völker und ihrer geistigen Hervorbringungen zu erfassen und zu würdigen. Sein pluralistisches Denken eröffnete den Horizont, in dem sich die Völker anerkennen, d.h. den Horizont der nationalen Toleranz.

In seiner Intention, kleine kulturelle Einheiten zu erhalten und zu fördern, liegt aber noch ein anderer Ansatz verborgen, der zu einem diskriminierenden Verhalten führen könnte.

Herder meint, wenn man die Samen, die im Sarg einer altägyptischen Mumie mitbegraben worden sind, nach dem dreitausendjährigen Schlaf in die Erde lege, werden sie aufgehen und blühen. Und ebenso werde, wenn man Juden nach Palästina verpflanze daraus ein Volk werden. Diese Vision zielt auf etwas ganz anders, als integrationsbereite Juden, wie z.B. Moses Mendelssohn, es sich wünschten. Herder besteht darauf: Juden sind Juden, keine Deutschen. Sie sollen es bleiben, damit sie als Juden ihre Beitrag zur Vielfalt der Kultur leisten können.

³Herder, Johann Gottfried von: *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 107. Brief, Berlin und Weimar; Aufbau Verlag, 2. Bd, 1979, S. 139.

Mit Herder wurde für Europa ein lang wirkendes Paradigma zur Bewältigung von Fremdheitserfahrung angeboten. Der Versuch, jede Kultur an und für sich zu würdigen, führte zur Erkenntnis der Relativität der Kulturen. Der freiwillige Verzicht auf den allgemeinen Geltungsanspruch der „nur“ europäischen Kultur, der noch heute der Bereitschaft zum kulturellen Pluralismus zugrunde liegt, gehört zur Errungenschaft des Begriffs von damals.

Die Kehrseite des relativistischen Denkens war jedoch paradoxerweise die Verabsolutierung der kontingenten Tatsache, daß man nun einmal unter vielen Kulturen in eine bestimmte Kultur hineingeboren wird. Der Einzelne wird dazu motiviert, sich mit seiner eigenen Gemeinschaft zu identifizieren und die Zugehörigkeit als schicksalhafte Bestimmung zu empfinden

Die Toleranz und die Engstirnigkeit des relativistischen Denkens sind zwei Gesichter des Januskopfs Kultur.

III.

Welchen von den zwei Wegen des relativistischen Denkens man geht, wird durch die Grenzziehungen zwischen „rein kulturellen“ und „allgemeingültigen, universalen“ Werten entschieden.

Kommen wir noch einmal auf den „Theoretiker der multikulturellen Gesellschaft“, Heiner Geißler, zurück. Für ihn bedeutet die multikulturelle Gesellschaft „die Bereitschaft, mit Menschen aus anderen Ländern und Kulturen zusammenzuleben, ihre Eigenart zu respektieren, ohne sie germanisieren und assimilieren zu wollen. Das heißt auf der anderen Seite, ihnen, wenn sie es wollen, ihre kulturelle Identität zu lassen, aber gleichzeitig von ihnen zu verlangen, daß sie die universalen Menschenrechte und die Grundwerte der Republik, z.B. die Gleichberechtigung der Frau und die Glaubens- und die Gewissensfreiheit, achten und zweitens die deutsche Sprache beherrschen. Unter diesen Prämissen ist Zusammenarbeit und gegenseitige Akzeptanz möglich.“⁴

Jeder sieht ein, daß hier eine klare Grenze gezogen wird zwischen dem Bereich, wo man ohne weiteres seine Identität behalten darf und kann, und dem, wo bestimmte Normen und Werte streng eingehalten werden müssen und man sich ihnen ohne Wenn und Aber zu unterwerfen hat. Die Grenze verläuft also zwischen der Sphäre der gedeihenden Kulturvielfalt und der der uniformen, „universalen“ Menschenrechte und

⁴Geißler, a.a.O., S. 193.

Grundwerte. Die Vielfältigkeit der Kulturen wird toleriert, ja sogar gefördert, jedoch nur unter einer einzigen Bedingung, daß nämlich die partikularen Normen und Werte, die je nach den Kulturen unterschiedlich sein können, innerhalb bestimmter Grenzen bleiben und nicht darüber hinaus in den Bereich der „universalen“ Werte vorstoßen, um sie zu verletzen. Man darf alles machen, was man will, sofern man die Geltung der „universalen“ Werte anerkennt und sich mit der Entkräftung der eigenen „kulturellen“ Normen arrangiert.

Das ist fast die einzige, rationale Version für die kommende, oder schon vorhandene, Vielvölkergesellschaft überall in der Welt, die jeder vernünftige Mensch teilen sollte.

Lieselotte Funke, die ehemalige Ausländerbeauftragte der Bonner Regierung, hat z.B. in ihrem Bericht 1991 die „Integration der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen“ als den ihr erteilten Auftrag begriffen. Dabei handele es sich nicht um „Forderungen wie Einfügung in deutsche Wertvorstellungen, Normen und gesellschaftliche Lebensformen oder den Verzicht auf übersteigerte national-religiöse Verhaltensweisen“. Mit der Integration sei nur gemeint „ein schrittweises Einleben in unsere Lebensverhältnisse und ein friedliches Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft im gegenseitigen Respekt vor dem nationalen, kulturellen und religiösen Selbstverständnis des jeweils anderen“⁵. Nicht nur die FDP-Beamtin, sondern auch Daniel Cohn-Bendit, der grüne Frankfurter Stadtrat für multikulturelle Angelegenheiten, tritt, was die multikulturelle Gesellschaft anbetrifft, Geißler zur Seite, wenn auch mit Vorbehalt.⁶

Dies ist das historisch bewährte Mittel zur Bewältigung heterogener Elemente innerhalb einer Gemeinschaft, dessen Erfolge von der Judenintegration bis zur „Amerikanisierung“ der neuen Immigranten in den USA (bis auf den corporate pluralism/ethnischen Partikularismus heute)⁷ reichen. Diese Tradition läßt sich bis zur Aufklärung zurückverfolgen, die versuchte, den Streit unterschiedlicher Bekenntnisse zu versöhnen, indem sie auf die Pluralität und Relativität des Glaubens hinwies und dadurch dessen Geltung auf die private Sphäre einschränken wollte. Damit wurde zwischen Staat und Gesellschaft klar getrennt. Jener behandelt jedes Individuum, unabhängig von seinen Eigenschaften, als gleichberechtigt in seinen Rechten. Diese wird zum freien Raum,

⁵Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Integration der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen Lieselotte Funke, März 1991, S. 18f.

⁶Ganz einfache Sachen. Ein Gespräch mit Daniel Cohn-Bendit. In: Leggewie, Claus: *Multi Kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik*, Berlin, 1990, S. 64f.

⁷Vgl. Walzer, Michael: Pluralism in political perspective. In: *The Politics of Ethnicity*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1982, pp. 1–28.

wo es jedem überlassen bleibt, seine Interessen, egal ob soziale, ökonomische oder religiöse, zu verfolgen. Das alles ist der Aufklärung, mindestens prinzipiell, deswegen gelungen, weil das Glaubensfundament schon so stark abgebaut worden war, daß die Religionen an Verbindlichkeit und Geltungskraft verloren, mit einem Wort, zu „Kultur“ wurden.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts hat jedoch der Typus Nationalstaat den Status eines Staates par excellence beansprucht. Das hatte zur Folge, daß Ausländern in einem Staat der Genuß der Menschenrechte de facto verweigert wurde, was Hannah Arendt als „Eroberung des Staates durch die Nation“⁸ formulierte. Die „multikulturelle Gesellschaft“ nun, die uns heute als Konzept zur sozialen Integration der Ausländer zur Verfügung gestellt wird, ist im Gegenzug dazu eine Bernahme und Erweiterung der altbekannten, legitimen Weisheit der Grenzziehung zwischen dem Partikularen und dem Universalen. Als Versuch, auch Ausländern Grundrechte zu gewähren und dadurch an der Selbstverständlichkeit des Nationalstaates zu rütteln, bedeutet sie eine Erneuerung aufklärerischer Forderungen. Das Wort „Kultur“ steht für diese europäische, universalistische Bewältigungspolitik der Heterogenität.

IV.

Ich glaube, daß wir praktisch keine Alternative zu dieser Grenzziehung haben. Trotzdem gibt es heute zwei Haupteinwände dagegen. Den einen haben wir schon als differenzialistischen Rassismus kennengelernt, der „alle Geltungsansprüche westlicher Vernunftideale wie Freiheit, Gerechtigkeit, Menschenrechte als Anmaßung zurückweist“.

Der andere Einwand kommt vom entgegengesetzten Lager. Greifen wir dazu ein Beispiel auf: ein Ereignis in Frankreich im Jahre 1989. Zwei mohammedanische Mädchen wollten den Schador, den traditionellen muslimischen Schleier, unbedingt auch in der Schule tragen. Daraufhin wurde ihnen vom Direktor der staatlichen Schule die Teilnahme am Unterricht untersagt. Der Grund: das republikanische Prinzip der Weltlichkeit (*laïcité*) der Schulerziehung. Gegen die Maßnahme der Schule protestierte die Randgruppen-Organisation „SOS racisme“ unter Berufung auf die Glaubensfreiheit. Die französische Öffentlichkeit beschäftigte der Fall zwei Monate lang. Diejenigen, die die von der Schule getroffene Maßnahme befürworteten, glaubten im Schleier der Mädchen ein Zeichen des Fundamentalismus entdeckt zu haben: ein Symbol von Frauendiskriminierung, patriarchalischer Familienstruktur, Ablehnung der individuellen

⁸ Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München; Zürich, 1986, S. 434.

Freiheit, Zugehörigkeit zur islamischen Religion und Verweigerung der Integration in die Französische Republik.

Im Grunde genommen drehte sich aber aller Streit nicht um einzelne Fragen und Rechte, sondern um eine noch tiefer gehende Grundfrage: ob man eine Trennung zwischen dem universalen Geltungsbereich und dem „nur“ kulturellen Geltungsbereich anerkennt. Einige Philosophen befürworteten den Schulausschluß der Mädchen mit dem Argument: „In unserer Gesellschaft stellt die Schule eine einzige, zur Universalität gehörige Institution dar. Die freien Männer und Frauen wollen deswegen in bezug auf ihr Unabhängigkeitsprinzip, das stets der Bedrohung von ökonomischen, ideologischen und religiösen Mächten de facto ausgesetzt ist, nie nachgeben.“⁹ Demgegenüber versuchten die Widersacher eines Schulausschlusses ihrerseits zu überzeugen, daß der muslimische Schleier, wie das christliche Kreuz, nicht mehr als ein Zeichen der individuellen Zugehörigkeit (Glaubensfreiheit) sei, und daß er als Privatsache, also ein Ding aus der „Kultur“ toleriert werden sollte, die sich nie anmaßen würde, die universalen Werte zu übertönen. Die Annahme einer notwendigen Grenzziehung teilen sowohl die Kritiker wie auch die Befürworter. Die beiden sind sich darin einig, daß eine der Grundprämissen der europäischen Moderne nicht rückgängig gemacht werden darf.

V.

Hier wird das Prinzip der Trennung in zwei Bereiche ernsthaft in Frage gestellt: Bisher wurde angenommen, daß man zum Staat nur als Individuum eine Beziehung unterhält und man seine Rechte als einzelner genießt, während man sich erst durch den Genuß der Kultur in einer Gemeinschaft befindlich fühlt (denn die Kultur setzt ein Kollektiv voraus und deren Genuß beschwört notwendigerweise dessen Bild). Mit dem Fundamentalismus droht die Gefahr, daß das Kollektiv als solches in den Bereich des Staats und der Politik vorstößt.

Der totale Relativismus, der jeden Wert als kulturell und keinen als universal ansieht, führt, gleich ob er von Rassisten oder von Anti-Rassisten propagiert wird, dazu, die Mauer zwischen unterschiedlichen Gruppen dicht zu machen und das Bestehen einer Gesellschaft in Gefahr zu bringen. Um dieser Tendenz entgegenzuwirken, muß der Bereich universalen Werts abgesteckt werden, ohne kulturellen Eigensinn, also ohne den Verdacht zu provozieren, daß in den Bereich die westlichen Werte heimlich

⁹Finkelkraut, A.; Badinter, E.; Debray, E. de Fontenay und Kintzler, C.: *Le Nouvel Observateur 2 au 8 nov. 1989*, pp. 28–29. Deutsch von N.A.

schlüpfen könnten, und mit einiger Glaubwürdigkeit, die für jeden aus jeder Kultur in gleicher Weise erwartet werden kann. Ob und wie es möglich ist, einen solchen Bereich abzustecken, bleibt nach wie vor ungeklärt.

Anmerkungen: Der vorliegende Aufsatz ist mit einem in Japan schon veröffentlichten Aufsatz „Die multikulturelle Gesellschaft – die Möglichkeit von „Kultur“ als pluralistischem Paradigma“ (DEUTSCH-STUDIEN der Japanischen Gesellschaft für Deutsch-Studien, Nr. 16, 1993) inhaltlich teilweise identisch und wurde auf dem DAAD-Freundeskreis Forum 1994⁴ in Takayama, Japan, vorgetragen.

BRINGEN TEDDYBÄREN UNGLÜCK?

von

HAGEN BOBZIN

Begründung der Fragestellung

Während der Klausuraufsichten ist mir ein denkwürdiger Zusammenhang aufgefallen: Eine bemerkenswert große Zahl von Studenten vertraut bei der Ablegung schriftlicher Prüfungen auf Teddybären, wobei diese Zahl im Hinblick auf die Abschlußprüfung abzunehmen scheint. Um den Sachverhalt genauer zu untersuchen, müssen einige Details über die Prüfungsmodalitäten vorausgeschickt werden.

- Der Studiengang Wirtschaftswissenschaft ist durch zwei Blockprüfungen – die Zwischenprüfung und die Abschlußprüfung – gekennzeichnet, wobei nur jene Kandidaten, die die Zwischenprüfung bestehen, irgendwann einmal zur Abschlußprüfung zugelassen werden können. Die Zulassung zu einer Prüfung hängt formal nicht vom Vorhandensein bzw. der Art oder Größe eines Glücksbringers ab.
- Von Ausnahmen, wie etwa dem Wechsel des Studienortes oder des Studienganges wird im folgenden abgesehen, womit die Ursachenforschung im Hinblick auf das Testergebnis erschwert wird.
- Da Wirtschaftsingenieure nur selten mit Kuscheltieren anzutreffen sind, werden sie in dem Feldversuch vernachlässigt.

Die Beobachtungsdaten haben sich im Prüfungszeitraum am Ende des Wintersemesters 93/94 ergeben. Ähnliche Ergebnisse sind bereits zu früheren Zeitpunkten beobachtet worden. Die Daten hat keine einzelne Aufsichtsperson erhoben, sie sind vielmehr in verschiedensten Prüfungen und von unterschiedlichsten Personen ermittelt worden. Für die freundliche Unterstützung bei der Datenerhebung möchte ich mich an dieser Stelle ausdrücklich bedanken.

ungewußt, Heft 4, Winter 1994/95, S. 9–12, eingegangen am 12. April 1994.

	Zwischenprüfung	Abschlußprüfung	
mit Glücksbringer	92 = v_1	29	121 = v
ohne Glücksbringer	138	139	277
Klausurteilnehmer	230 = n_1	168 = n_2	398 = n

Bei der Analyse des Datenmaterials wird folgende Fragestellung untersucht: Ist die Wahrscheinlichkeit, einen Kandidaten mit Teddy in der Zwischenprüfung anzutreffen größer als in der Abschlußprüfung? Zu diesem Zweck wird ein Fisher-Test durchgeführt, den der geneigte Leser im Anhang zu diesem Text findet. Das Ergebnis dieses Tests lautet: Mit statistisch gesicherter Wahrscheinlichkeit ist davon auszugehen, daß Kandidaten der Zwischenprüfung eher zum Kuscheltier neigen als Kandidaten der Abschlußprüfung.

Zur Interpretation des Ergebnisses

Angenommen, jeder, der einen Glücksbringer in die Klausur mitbringt und die Klausur besteht, wird auch in der nächsten Klausur auf diesen Talisman vertrauen. Das Testergebnis läßt sich damit im Sinne von JOHANN WOLFGANG VON GOETHE vermutlich wie folgt begründen:

Kandidaten mit Teddybären bestehen die Klausuren und wandern anschließend an andere, bessere Universitäten ab (nicht beobachtbar).

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie
Und grün des Lebens goldner Baum.

Die Teddybären werden in der Klausur so sehr geknuddelt, daß sie ihre Aufgabe als Glücksbringer vergessen (sehr selten beobachtet).

Auch was Geschriebnes forderst du Pedant?

Die Tische sind schon mit Getränken, Eßbarem und Tabletten so überfüllt, daß Teddys die Arbeit zusätzlich beeinträchtigen (vereinzelt beobachtet).

Die Botschaft hör' ich wohl,
allein mir fehlt der Glaube.

Teddybären sind als Glücksbringer unbrauchbar und verhalten sich kontraproduktiv bezüglich des Klausurergebnisses (offensichtlich zu beobachten).

Die ich rief, die Geister,
Werd' ich nun nicht los.

Anmerkung: Um die Ursachen für das Testergebnis deutlicher herauszustellen, wäre es wünschenswert, weitere Blockprüfungen einzuführen. Vielleicht ließe sich in diesem Fall eine indirekte Proportionalität zwischen der Zahl der Teddybären und dem Fortschreiten im Studium ermitteln. Ein weiterer Vorteil läge darin, daß man nun in der Lage wäre, auch t -Statistiken zu ermitteln.

Mahnung: Das Testergebnis mag zwar suggerieren, daß der Verzicht auf einen Talisman Vorteile zeitigt, der Verzicht dürfte jedoch nicht hinreichend für ein Bestehen der Klausuren sein.

Nachtrag: Es bleibt fraglich, ob in Klausuren Aufgaben gestellt werden sollten, die zu diesem Text ähnliche Fragestellungen behandeln. Da die Prüfungskandidaten in starkem Maße beeinflußt werden könnten, würden sie das Testergebnis verzerren.

Moral von der Geschichte':
Aberglaube bringt Unglück.
– nicht von Goethe –

Durchführung des Fisher-Tests

Für die Analyse des Datenmaterials werden folgende Vereinbarungen getroffen: Mit $Y_i \sim B(1, \vartheta_i)$ wird eine binomialverteilte Zufallsvariable bezeichnet, wobei ϑ_i die Wahrscheinlichkeit angibt, daß die Person i einen Glücksbringer mit sich herumschleppt. Mit $X^{(1)} = (X_{1,1}, \dots, X_{1,230})$ und $X^{(2)} = (X_{2,1}, \dots, X_{2,168})$ liegen zwei einfache Stichproben zu den Zufallsvariablen Y_1 und Y_2 vor. Da die $X_{i,k}$ innerhalb einer Stichprobe derselben Binomialverteilung unterliegen, gilt:

$$V_i(X^{(i)}) := \sum_{k=1}^{n_i} X_{ik} \sim B(n_i, \vartheta_i) \quad i = 1, 2$$

Folglich würde man für $\vartheta_1 = \vartheta_2$ folgende Verteilung erhalten:

$$V := V_1(X^{(1)}) + V_2(X^{(2)}) \sim B(n, \vartheta_1).$$

Mittel des Fisher-Tests läßt sich nun ein Vergleich beider $B(1, \vartheta_i)$ -Verteilungen durchführen.

Untersucht wird die Hypothese H_0 , daß die Wahrscheinlichkeit, in der Zwischenprüfung einen Kandidaten mit Teddy anzutreffen, nicht größer ist als in der Abschlußprüfung: $H_0 : \vartheta_1 \leq \vartheta_2$. Die Gegenhypothese lautet dann $H_1 : \vartheta_1 > \vartheta_2$, wobei der Test zum Niveau $\alpha = 0,05$ durchgeführt wird.

Unter H_0 ergibt sich die hypergeometrische Verteilung $H(v_1|n, n_1, v)$ mit der bedingten Wahrscheinlichkeit

$$P((V_1 = v_1)|(V = v)) = h(v_1|n, n_1, v) = \frac{\binom{n_1}{v_1} \binom{n-n_1}{v-v_1}}{\binom{n}{v}}$$

Die Nullhypothese wird verworfen, wenn die Stichprobenrealisation x ein Element des kritischen Bereichs

$$K = \{x \in \mathcal{X} \mid V(x) = v, V_1(x) > \lambda(1 - \alpha|n, n_1, v)\}$$

ist. Hierbei bezeichnet \mathcal{X} die Menge aller möglichen Stichprobenrealisationen und λ gibt das $1 - \alpha$ -Quantil der entsprechenden hypergeometrischen Verteilung an.

Wegen $H(77|398, 230, 121) \approx 0,927$ und $H(78|398, 230, 121) \approx 0,954$ erhält man $\lambda(1 - \alpha|n, n_1, v) = \lambda(0,95|398, 230, 121) = 77$, so daß H_0 abgelehnt wird. Damit wird nun von der Hypothese ausgegangen, daß es wahrscheinlicher ist, in der Zwischenprüfung einen Kandidaten mit Teddybären anzutreffen als in der Abschlußprüfung.

Ihr Fachbetrieb für

Rolläden

Markisen · Sonnenschutzanlagen

Rolltore · Haustürüberdachungen

Minirolläden

Krämer & Bender Inh. Franz Cilimba

Rolläden – Markisen – Jalousetten – Rolltore

57074 Siegen-Kaan-Marienborn · Ladestraße 2

Telefon Siegen (0271) **6 20 42** und **39 98 77**

GESPRÄCH MIT VITTORIO HÖSLE

am 8. November 1994 in Essen

Seine bisherige Lebensgeschichte liest sich wie eine Erfolgsgeschichte: mit 17 Jahren Abitur, mit 22 Jahren Promotion, mit 26 Habilitation, mit 28 Jahren die erste Professur auf Lebenszeit an der renomierten New School for Social Research in New York – die Liste ließe sich fortsetzen. Seit 1993 ist der 1960 in Mailand geborene Philosoph Vittorio Hösle Professor in Essen. In seinen zahlreichen Veröffentlichungen beschäftigt sich Hösle nicht nur mit philosophischen, sondern auch mit praktischen Fragestellungen wie der ökologischen Krise, der Dritte-Welt-Thematik und aktuellen politischen Problemen.

Sein philosophisches Unterfangen ist ähnlich ungewöhnlich wie seine Vita: Entgegen allen relativistischen Ansätzen der postnietzscheanischen Philosophie des 20. Jahrhunderts versucht Hösle, noch einmal die Metaphysik zu beleben. In der Tradition der Philosophie Kants und Hegels stehend, unternimmt er den Versuch, unter Verwendung der von Karl-Otto Apel entwickelten transzendentalpragmatischen Methode der Letztbegründung eine über Hegel hinausgehende Version des objektiven Idealismus zu begründen.

Das zentrale Anliegen dieses ehrgeizigen Unternehmens ist es, das sog. „Geltungsproblem“ der Ethik zu lösen. Das Geltungsproblem bezeichnet das Interesse an einer normativen Ethik, die moralische Normen nicht nur als Tatsachen konstatiert, sondern ihren Anspruch auf Moralität im Sinne von unbedingter Verbindlichkeit zu begründen versucht.

In der zeitgenössischen Normendiskussion wird das Problem der Begründung der Normen im Sinne des Erweises ihrer Berechtigung zwar vorrangig erörtert, doch handelt es sich dabei durchweg um pragmatische Begründungsversuche, nicht aber um eine ethische Begründung. D.h., es werden Modelle angeboten, die Verfahrensvorschriften enthalten, wie man in Konfliktfälle vorgehen soll, um zu allgemein verbindlichen Handlungsvorschriften zu kommen (z.B. der diskursethische Ansatz von Jürgen Habermas). Das Verfahren ist die höchste Instanz, die über die Berechtigung von Handlungsnormen und der diesen korrespondierenden Handlungen entscheidet.

Das Resultat einer solchen prozeduralen Konzeption ist, daß wir nur hypothetische, nicht aber kategorische, d.h. unbedingt verpflichtend Imperative formulieren können. Wenn wir beispielsweise das menschliche Leben als absoluten Wert anerkennen wollen, dann folgen daraus ganz bestimmte Handlungsvorschriften. Es ist mit

diesem Ansatz jedoch nicht zu begründen, daß wir in jedem Fall und immer diesen Wert anerkennen sollen. Hier setzt Hösle an. bereinstimmend mit Kant sieht er, daß wir ein Prinzip jenseits der natürlichen Wirklichkeit benötigen, um erklären zu können, warum ein „moralisches Gesetz“ mit unbedingtem Wahrheitsanspruch in der Welt wirksam werden kann. Nur so ist es möglich zu begründen, daß Normen absolut gelten, d.h. unabhängig davon, ob sie allgemein anerkannt oder nach welchem Verfahren sie beschlossen werden. Eine Ethik, die diesem Unbedingtheitsanspruch genügen will, kann nicht ohne Rückgriff auf die Metaphysik auskommen. Genau dies versucht Hösle in seinem Ansatz zu leisten: eine metaphysisch unterlegte Letztbegründung ethischer Normen.

Bei dem nachfolgenden Text handelt es sich um die gekürzte Fassung eines Interviews, das das Institut für Angewandtes Nichtwissen am 8. November 1994 mit Herrn Hösle in Essen geführt hat.

Institut: *Sie versuchen, eine letzte Begründung für ethische Normen zu geben. Das ist nach den Entwicklungen der Geistesgeschichte in den letzten Jahrhunderten ein sehr gewagtes Unterfangen, mit dem Sie ja auch dem philosophischen Zeitgeist entgegenreten. Insbesondere müssen Sie bei Ihrer Letztbegründung ja auf die Metaphysik zurückgreifen. Können wir heute, im 20. Jahrhundert, überhaupt noch Metaphysik betreiben?*

Hösle: Es gibt keinen automatischen Fortschritt in der Geschichte des menschlichen Geistes, erst recht nicht in der Geschichte der Philosophie. Daß viele Leute heute bestimmte Dinge nicht machen, läßt mich kalt. Der Verweis auf das Wir-heute ist eines der schwächsten Argumente, die man sich überhaupt ausdenken kann; er ist eine billige Form der Selbstbestätigung. Man argumentiert nicht, sondern man sagt, wir heute wissen's ja besser. Ob Argumente vor 2500 Jahren entwickelt wurden oder gestern, trägt zur Lösung einer Frage nichts bei. Es geht nur darum, ob die Argumente stichhaltig sind.

Ich denke, daß wir alle in der Tat schon voraussetzen, daß wir im Prinzip normative Sätze beantworten können. Wenn Sie etwa sagen: „Das darf man nicht tun, was Sie tun“, gebrauchen Sie selbst normative Sätze. Da wir immer schon normative Fragen stellen, versuche ich nun zu klären, was normative Prinzipien sind. Gewiß bedarf die Ethik der Metaphysik, doch wenn die Metaphysik gut begründet werden kann, dann macht das auch gar nichts. Metaphysik als solche ist nicht schlecht. Es gibt Metaphysikformen, die absurd sind, weil sie irrational sind, argumentativ nicht ausgewiesen etc. Aber das gilt nicht für alle Metaphysikformen. Der Metaphysiktyp, den ich verteidige, unterscheidet sich von der vorkantischen Metaphysik, die synthetische Sätze

apriori aufstellt, aber nicht darüber reflektiert wie wir sie begründen können, im wesentlichen dadurch, daß er versucht, die Frage zu beantworten, wie synthetische Sätze apriori möglich sind. Kant war kein Gegner der Metaphysik, selbst der nachkritische Kant hat auf Metaphysik hin abgezielt, denken Sie an die „Metaphysik der Sitten“, an die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“. Es ging ihm nur um eine nachkritische Metaphysik, die eben durch Reflexionen über den Geltungsanspruch der eigenen Sätze ausgezeichnet ist. Und da die Selbstreflexion eine große Rolle spielt in meinen eigenen Überlegungen zur Metaphysik, meine ich, daß das kantische Metaphysikverdikt mich nicht trifft. In dem Sinne bin ich ein nachkantischer Metaphysiker. Wie Kant selber: Kant war der erste große nachkantische Metaphysiker.

Man kann heute nicht mehr auf Konventionen, die Offenbarung, Gott oder das Subjekt als Begründungselement normativer Sätze zurückgreifen. Jetzt greift man zwar auf Argumentationsstrukturen zurück, aber der allgemeine Eindruck ist, daß die Luft der Begründung immer dünner wird.

Insgesamt kann man in der Philosophiegeschichte eine stetige Zunahme an Freiheit, oder negativ gesagt, ein immer weiteres Wegrutschen des Bodens konstatieren. Da könnte man vermuten, daß der Versuch der Letztbegründung der Angst entspringt, mit dieser Freiheit nicht fertigzuwerden.

Ihre Frage lautet: Wie kann man Ethik im letzten begründen? Ist aber die eigentlich zentrale Fragestellung nicht vielmehr die der „obligation“: Warum soll man überhaupt gerecht handeln? Warum soll man das Leben des anderen als einen absoluten Wert ansehen?

Da müssen wir verschiedene Dinge auseinanderhalten. Geistesgeschichtlich ist es in der Tat so, daß heute eine gewisse Tendenz zum Skeptizismus da ist. Allerdings ist es eben auch nicht ganz richtig, daß diese Tendenz ohne weiteres kontinuierlich zunimmt, denn wenn Sie die Geschichte der Philosophie analysieren, dann werden Sie feststellen, daß der Skeptizismus immer wiederkommt. Es könnte ja sein, daß wir im Augenblick in einer skeptischen Phase sind, wie das verschiedene Epochen der Philosophiegeschichte schon hatten, und durch die geht man durch wie durch Kinderkrankheiten. Aus der Tatsache, daß diese Kinderkrankheit im Augenblick epidemisch ist, folgt nicht, daß es keine Kinderkrankheit mehr wäre. Die Tatsache, daß eine Meinung verbreitet ist, ist noch kein Argument für die Stärke der Meinung.

Sie sind ein bißchen widersprüchlich in Ihren Fragestellungen. Auf der einen Seite unterstellen Sie, daß das Anliegen, die Ethik streng zu begründen, Freiheitsräume gefährdet. Auf der anderen Seite haben Sie indirekt gesagt, es sei schlecht, wenn man Ethik nicht begründen könne, weil man sonst nicht erklären kann, warum menschliches Leben ein Gut sei. Da sehe ich einen gewissen Widerspruch, denn Freiheitsräume

des anderen liegen darin, daß ich das Lebensrecht des anderen respektiere. Ich bin der Ansicht, daß in der Tat der Prozeß der Moderne damit zu tun hat, daß vorrationale Begründungen der Ethik, besonders religiöser Natur, wegerodiert sind und ein Vakuum hinterlassen haben. Und in vielem war diese Erosion vernünftig, sie fand unter dem Namen von bestimmten Werten wie Freiheit, Autonomie des Gewissens etc. statt. Ich bin ein Befürworter dieses Prozesses und nicht jemand, der ins Mittelalter zurück möchte. Nur bin ich der Ansicht, daß dieser Prozeß sozusagen eine Eigendynamik entwickelt hat, die verhängnisvoll ist. Es liegt in der Logik dieser Entwicklung der Negation bestimmter Normen, die den Menschen von bestimmten Autoritäten aufgezwängt wurden und die legitime Freiheitsräume beschnitten haben, daß man schließlich im Namen der Freiheit des Mächtigen alles tun darf. Auch der moderne Totalitarismus geht hervor aus diesen Erosionsprozessen. In Rußland hört man manchmal, der Totalitarismus gehe auf Iwan den Schrecklichen zurück. Das ist falsch. Iwan der Schreckliche war ein traditioneller Despot schlimmer Sorte, aber er war kein totalitärer Herrscher. Der Totalitarismus ist ein fundamental modernes Phänomen. Das gibt es erstens nur in der Moderne, weil man gewisse technische und sozialtechnische Mittel braucht, um den Totalitarismus durchzuführen, und zweitens, weil der Totalitarismus letztlich auf dem Gedanken basiert, daß wir alles neuschaffen können. Der Gedanke, daß wir sozusagen einen Menschen neu machen können, setzt eben voraus, daß man gewisse naturrechtliche Vorstellungen (z.B. daß das, was die Natur des Menschen ist, an sich schon vernünftig ist) vollkommen verworfen hat. Mir scheint, daß Nationalsozialismus und Stalinismus nur zwei Spitzen des Eisbergs sind, denn das 20. Jahrhundert ist als solches totalitär, weil es eben kein normatives Kriterium hat jenseits der Gesellschaft. Die Gesellschaft ist das letzte Kriterium von Geltung, und nichts ist gefährlicher, als wenn man diesem Kriterium nichts entgegensetzt hat. Ein Beispiel aus dem Mittelalter: Jeanne d'Arc ist bekanntlich als Hexe verbrannt worden. Wenige Jahre nach ihrer Verbrennung ist sie von der Kirche rehabilitiert und später zur Heiligen gemacht worden. Diese Frau konnte sich in dem Prozeß auf ihr eigenes Gewissen berufen, und es kam nicht zu einer Selbstanklage, wie wir es in den stalinistischen Prozessen erlebt haben. Die Leute, die sich in den stalinistischen Prozessen selbst anklagen, haben das getan, weil sie eine Konsenstheorie der Wahrheit hatten: Wahr ist das, was die Partei für Wahrheit hält. Sie hatten nicht mehr die Möglichkeit, sich auf eine diese transzendierende Instanz zu berufen. Und so sehe ich eine eigentümliche Dialektik der Aufklärung, die darin besteht, daß mit der Kritik an unberechtigten Beschränkungen individueller Freiheit am Ende sozusagen nichts mehr übrigbleibt außer der Macht des Stärkeren. Bei Nietzsche kann man das genau sehen. Nietzsche beginnt als Aufklärer im Kampf gegen bestimmte Widersprüche der traditionellen Moral und endet im Machtpositivismus. Und es ist nicht gut, wenn

nichts mehr übrigbleibt, weil dann eben Fragen der sozialen Gerechtigkeit und andere nur Scheinfragen sind und nur nach Machtkriterien gelöst werden können.

Ich vermute, daß die totalitären Erfahrungen dieses Jahrhunderts nicht die letzten waren. Ich rechne noch während meiner Lebenszeit mit anderen scheußlichen Formen des Totalitarismus. Das normative Vakuum, in dem sich die Menschheit seit der Erosion der großen Religionen befindet ist durch nichts ersetzt worden. Deshalb macht man sich am besten auf alles gefaßt.

Wenn wir über Freiheit reden, ist es so, daß wir sie ja alle haben wollen, aber nicht so, daß, sagen wir mal, jemand die Freiheit hat, seinen Nachbarn zu mißhandeln. Das eigentliche Problem der Ethik ist: Welche Freiheit ist moralisch und soll garantiert werden, und welche Freiheit ist eben nicht mehr moralisch. Um diese Frage zu beantworten, brauchen wir Ethik. Und diese Ethik muß irgendwie begründet werden. Da gibt es nur zwei Möglichkeiten, wenn Sie nicht in den Relativismus fallen wollen. Entweder sagen Sie, ich gebe die Intuition bestimmter Grundprinzipien: Das ist der klassische Intuitionismus, der aber nicht ganz befriedigend ist, weil es Menschen gibt, die diese Intuition nicht haben. Oder Sie suchen eine Letztbegründung. Es gibt zwar auch Menschen, die die Letztbegründung nicht eingesehen haben, aber das Problem mit der Letztbegründung ist nicht, daß man alle überzeugen möchte, sondern daß man sich davon überzeugen möchte, daß die eigene Position nicht ebenso beliebig ist wie die entgegengesetzte. Dies einzusehen ist ausreichend. Und so würde ich also meinen, die Letztbegründungsstrategie ist sinnvoll. Jetzt werden Sie mir aber sagen, mit Ihren bisherigen Überlegungen haben Sie ja überhaupt noch nichts zur Ethik gesagt. Vollkommen richtig. Der Letztbegründungsbeweis ist ein sehr formaler Beweis. Es geht mir dabei überhaupt nicht um einen konkreten Inhalt, etwa den kategorischen Imperativ, sondern es geht mir um allgemeine Prinzipien. Ich will zunächst mal zeigen, daß der Gedanke nicht-hypothetischer kategorischer Erkenntnis sinnvoll ist. Und wie Sie den Gedanken dann ausführen und vielleicht mit ihm zum Generalisierbarkeitspostulat der Kantischen Ethik und zur Anerkennung bestimmter Grundgüter kommen können, das ist etwas, woran ich gerade arbeite.

Ich kann nicht diese Schere im Kopf halten, mich auf die meta-ethischen Fragen einzulassen und dabei die Frage nach dem „Was sollen wir tun?“ auszuklammern.

Ich habe ja nach der „Krise der Gegenwart“ ein sehr praktisches Büchlein geschrieben, „Philosophie der ökologischen Krise“. Da geht es z.B. um Fragen der ökologischen Steuerreform, die ich moralisch für absolut zwingend halte, und eine Menge konkreter Überlegungen. Das Buch, an dem ich jetzt im Augenblick arbeite, „Moral und Politik“, versucht ein bißchen sozusagen die Brücke zu schließen zwischen den sehr abstrakten, metaethischen, metaphysischen Gedanken und dem Anwendungspro-

gramm der „Philosophie der ökologischen Krise“.

Zwei Fragen muß man unterscheiden. Erstens: Wie verhält sich die Begründung der Ethik zu den konkreten moralischen Fragen, die wir alle beantworten müssen: Was können wir tun gegen die Zerstörung des Planeten, was können wir tun gegen die Verelendung der Dritten Welt etc. Davon ist, zweitens, zu unterscheiden das Motivationsproblem. Ich habe in meinem Buch „Krise der Gegenwart“ klar gesagt, daß das Motivationsproblem nicht rationalistisch gelöst werden kann. Es ist naiv anzunehmen, daß die Menschen primär aufgrund der Vernunft handeln. So ist die Religion nicht durch die Philosophie ersetzbar. Die Funktion, die die Religion in einem sozialen System erfüllt, nämlich gewisse Motivationspotentiale in Gang zu setzen, die eben in Richtung des Sittengesetzes treiben (manchmal sich auch gegen das Sittengesetz wenden, denn gewisse religiöse Vorstellungen sind unmoralisch), kann nicht durch die Philosophie übernommen werden, weil eben die Philosophie zu abstrakt ist, um zu motivieren.

Wie kann das Vakuum, in dem die Menschheit derzeit lebt, gefüllt werden? Ich meine, daß eine Zwischenform zwischen Philosophie und Religion sich irgendwie herauschälen wird in den nächsten Jahrzehnten. Sie wird rationaler sein als die traditionellen Religionen, denn der Aufklärungsprozeß hat bestimmte rationale Desiderate entstehen lassen, hinter die wir nicht zurück können.

Ein Motiv, das wichtig ist, viel wichtiger als das Argument, ist das Vorbild. Manchmal hört man, philosophische Ethiken seien doch interessanter als das Neue Testament. Das mag ja sein, aber das Großartige am Neuen Testament ist, daß Leben vorgeführt wird. Und das ist immerhin auch ein wichtiger Aspekt in der griechischen Ethik gewesen. Der platonische Sokrates ist jemand, der die Tugenden lebt, die er lehrt. Die völlige Abspaltung des ethischen Diskurses von der Frage des personalen Vorbildes halte ich für verhängnisvoll. Sie schafft eine Motivationslücke, für die unsere Gesellschaft einen hohen Preis bezahlen wird.

Es wird vielfach von Relativismus gesprochen. Aber ich denke, wir haben nicht diesen absoluten Relativismus, sondern eine Vielfalt von Werten. Jeder von uns hat irgendwo seine „religio“. Haben überhaupt noch so viele Leute das Bedürfnis, in der von Ihnen geschilderten Weise weiter zu fragen und zu suchen? Könnte eine Bewegung zwischen Philosophie und Religion überhaupt so eine Resonanz finden

Natürlich gibt es keinen Menschen, der ohne Werte lebt – das meine ich auch nicht, wenn ich von Relativismus rede. Aber was mich beunruhigt, ist, daß diese verschiedenen Werte, die Sie zu recht schildern, als letztlich beliebig erfahren werden. Aus der Pluralisierung ergibt sich, daß man sich selber nicht mehr ernst nimmt. Man hat zwar irgend welche Werte, aber man meint, man könne sie genauso gut austauschen

wie sein Kleid, was man nur deswegen unterläßt, weil es einfach unbequem wäre. Das widerspricht der Überzeugung, daß sozusagen die Werte die Kontinuität und Identität der eigenen Person konstituieren. Ich bin der Meinung, daß das Sittengesetz nicht eine Beschneidung der Freiheit bedeutet, sondern daß es die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit ist, weil ohne das Sittengesetz eine rationale Identität mit sich selbst, eine Kontinuität der Selbsterfahrung gar nicht möglich ist. Wenn ich an gewisse Personen denke, die ich im Laufe meines Lebens kennengelernt habe, sei es in traditionellen Gesellschaften, sei es in unserer eigenen Gesellschaft aus früheren Generationen, so habe ich oft große Achtung vor ihnen gehabt, das waren häufig Leute „aus einem Guß“ – nicht ohne Fehler, aber sie haben für etwas gestanden, sie haben sich für was eingesetzt, sie haben persönliche Opfer gebracht. Da ist der Stoff, aus dem diese Persönlichkeit gemacht waren, irgendwie besser als bei den Pappkameraden, die heute herumlaufen und von denen unsere Gesellschaft voll ist. Jedenfalls meine ich, daß Werte nicht nach Belieben austauschbar sind, sondern daß man zu ihnen zu stehen hat, auch wenn das zur Beeinträchtigung eigener Interessen führt.

Wie wollen Sie den Totalitarismus verhindern, wenn Sie meinen, daß er noch kommt?

Der Totalitarismus entsteht nicht ohne weiteres, sondern er entsteht unter bestimmten Rahmenbedingungen. Die eine Rahmenbedingung ist eben die Sinnleere des Menschen, die dazu führt, daß man irgendwelche Kompensationen sucht. Diese ganzen Sekten, die aus dem Boden wie Pilze schießen, sind mir alle herzlich unsympathisch, aber sie haben eben damit zu tun, daß irgendwelche Sinnbedürfnisse nicht mehr erfüllt werden. So paradox das klingen mag: Man hilft dem Totalitarismus damit, daß man alle Traditionen beseitigt, weil dann das Bedürfnis entsteht nach neuen Traditionen. Die werden dann eben aus dem Boden gestampft, wie künstliche Mythen usw., und sind viel schrecklicher als traditionell gewachsene Mythen, weil sie eben mit Gewalt und Blut durchgesetzt werden müssen. Was traditionell gewachsen ist, kann auch sehr hart sein, aber es hat nicht diesen Gewaltcharakter. Und so meine ich, daß sozusagen paradoxerweise die Ausbreitung von Relativismus, Desorientierung, Sinnkrise die Tendenz zum Rechtsradikalismus steigert.

In Ihrem Buch „Die Philosophie der ökologischen Krise“ fordern Sie die Einrichtung einer Instanz, die zukünftige Generationen vertritt. Wie sieht so etwas aus und wie kann man es implementieren?

Das klassische Argument für die Demokratie bei Locke und Rousseau (wobei die

beiden Demokratiekonzeptionen ja ansonsten stark voneinander abweichen) war, daß diejenigen, die von bestimmten Entscheidungen betroffen sind, diese Entscheidungen auch selber treffen. Dieses Argumentation ist gefährdet worden durch die moderne Technik, weil diese den Handlungsspielraum des Menschen zeitlich ungeheuer ausgedehnt hat. Wir treffen heute Entscheidungen von enormer zeitlicher Reichweite. Plutonium etwa hat eine Halbwertszeit von 24 000 Jahren, d.h., nach 48 000 Jahren ist noch ein Viertel da, und das ist hochgiftiges Zeug. Wer will heute die Verantwortung übernehmen, daß in den kommenden 48 000 Jahren damit kein Unsinn geschieht? Solche Probleme kannten frühere Generationen nicht. Wenn wir jetzt mit den klassischen Staatsphilosophen argumentieren, daß nur derjenige bestimmte Entscheidungen treffen soll, der von ihnen betroffen ist, dann können wir sagen: Hier stimmt etwas nicht mehr. Kommende Generationen werden von heutigen Entscheidungen betroffen, aber wer repräsentiert deren Interessen? Es ist klar, daß die kommenden Generationen ihre Repräsentanten nicht selber wählen können. Im Privatrecht ist das Problem seit langem gelöst, nämlich im Rechtsinstitut des Vormunds. Wir brauchen also eine vergleichbare Institution staatsrechtlicher Art, wir brauchen einen Vormund für kommende Generationen, jemanden, der die Interessen seines Mündels vormundschaftlich vertritt. Und ich habe auch konkrete Vorschläge gemacht, wie so etwas eingeführt werden könnte: Es sollte ein Staatsorgan sein, es sollte zumindest konsultative Kompetenzen haben, vielleicht sogar negative legislatorische Kompetenzen. Das heißt, es sollte gehört werden zu allen Gesetzen, die künftige Generationen betreffen, und in bestimmten Fällen vielleicht ein Vetorecht haben. Es sollte aus Leuten bestehen, die nicht nach Parteikriterien bestimmt werden, sie sollten zu einem Drittel bestimmt werden vom Bundespräsidenten, zu einem Drittel vom Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts und zu einem Drittel vom Parlament.

Eine der Institutionen, die ich sehr schätze, ist in Bayern der Senat. Bayern ist das einzige Bundesland in Deutschland mit zwei Kammern, dem Landtag und dem Senat. Der Senat ist eben nicht gewählt, sondern vertritt bestimmte Kräfte der Gesellschaft nach Qualifikationskriterien. Er hat nur konsultatorische Kompetenzen, er kann Gesetzesvorschläge an den Landtag zurückverweisen (suspensives Veto), was dann aber mit einfacher Mehrheit überstimmt werden kann. Aber es muß im Landtag darüber diskutiert werden. Und der Senat berät die Regierung. Eine ähnliche Institution wäre, so meine ich, auf Bundesebene sinnvoll für den Bereich kommender Generationen.

Wir sollten übrigens nicht über kommende Generationen sprechen, denn es wird wohl schon unsere eigene sein. Vermutlich werden noch in der ersten Hälfte des 21. Jahrhunderts schreckliche Katastrophen auf die Menschheit zukommen. Und was wird dann passieren? Wenn das nicht politisch vernünftig gelöst werden kann, dann werden die, die dann da sind und sehen, daß ihnen Lebensjahrzehnte genommen wurden,

blutige Rache nehmen an denen, die dafür verantwortlich sind. Das ist die plausibelste Lösung des Problems. In der Tat ist das Problem der intergenerativen Gerechtigkeit aufgrund der Schwächen der menschlichen Natur viel schwieriger zu lösen als das etwa sozialer Gerechtigkeit innerhalb eines Systems von lebenden Personen. Arbeiter haben beispielsweise die Möglichkeit gehabt, durch Streiks usw. ihre legitimen Interessen zum Ausdruck zu bringen, kommende Generationen haben diese Möglichkeit nicht. Deswegen kann es sein, daß in dieser Richtung nichts gemacht wird, bis eben die Betroffenen da sind und erkennen, vor welchem Abgrund sie stehen. Und wenn dann blutige Rache stattfindet dann wird das auch nicht gerecht zugehen. In der französischen Revolution haben Monarchie und Aristokraten große Schuld auf sich geladen, aber man kann sicher nicht sagen, daß die Jakobiner nach Gerechtigkeitsprinzipien vorgingen. Der aufgestaute Volkszorn tobte sich an denen aus, die gerade zur Hand waren. Ludwig XVI war einer der mildesten und gutmütigsten Könige, im Vergleich zu seinen Vorgängern, aber die waren tot, es blieb nur er übrig, und man hat ihn geköpft.

Das sind die beiden Alternativen, die wir haben. Ich weiß nicht, welche sich durchsetzt, aber ich weiß, daß wir die moralische Pflicht haben, das wenige, das man tun kann, in Richtung der ersten Möglichkeit in Bewegung zu setzen.

Ist das nicht vielmehr Ihr eigenes Interesse, um zu verhindern, daß Leute wie Sie zukünftig zusammengeschlagen werden?

Gewiß. Aber ich würde das auch dann tun, wenn ich wüßte, daß ich nur noch fünf Jahre zu leben hätte.

Es wäre ja auch nicht schlimm, wenn es aus Eigeninteresse geschähe.

Ja, aber das reicht nicht. Die Hobbessche Lösung des politischen Problems war, daß ein Gleichgewicht von Egoisten zu einer einigermaßen anständigen Lösung führen könnte. Die ganze Ökonomie basiert auf diesem Gedanken. Und das funktioniert eben nicht mehr bei den kommenden Generationen, die keine Macht haben, die sie in das Gleichgewicht einwerfen könnten. Deshalb ziehen sie den kürzeren. Heute 50jährige können nicht mehr aufgrund ihres Eigeninteresses auf diesen Weg gebracht werden. Ich denke, daß das Hobbessche System und das der Nationalökonomie kollabiert angesichts des Problems der intergenerativen Gerechtigkeit.

Müßte eine Instanz wie die von Ihnen vorgeschlagene das Auto verbieten?

Nein. Aber die Energiepreise müssen endlich die ökologische Wahrheit sagen. Und wir müssen unseren Lebensstandard einschränken. Man muß dabei bei sich selbst anfangen. Denn man kann von anderen nur das einfordern, was man selbst vorlebt. Unsere moralische Schuld gegenüber kommenden Generationen ist groß. Wir werfen unseren Eltern und Großeltern manchmal vor, zwischen 1933 und 1945 nicht alles getan zu haben, was moralisch geboten und praktisch möglich war. Ich glaube, unsere Kinder und Enkel werden über uns noch negativer urteilen, erstens, weil Konsumverzicht heute anders als Widerstand gegen Hitler nicht mit persönlichen Risiken verbunden ist (im Gegenteil), und zweitens, weil es nicht unplausibel ist, daß zukünftige Katastrophen noch viel schrecklicher sein werden und noch mehr Tote fordern werden als der zweite Weltkrieg. Wir wissen eigentlich genau, was wir tun sollten, und wir tun es nicht deswegen nicht, weil wir es nicht wissen, sondern weil wir es nicht wollen. Es ist eine bloße Entlastungsstrategie unserer Gesellschaft zu rufen „Wir würden ja gerne, wenn wir nur wüßten“. Vieles von dem, was wir tun müßten, ist vollkommen klar, wie z.B. die Energiesteuern.

Natürlich wird das zunächst nicht gerne aufgenommen werden, und das schlägt sich dann in Wählerstimmenverlusten nieder. Die einzige Lösungsmöglichkeit ist, daß man eine politische Führung hat, die offen sagt: „Es wird tatsächlich jetzt etwas teurer werden und ihr könnt weniger Auto fahren, aber das ist auch der Sinn des ganzen Unternehmens. Dafür könnt ihr eure Selbstachtung ein bißchen steigern und euren Kindern später mal in die Augen blicken.“ Die Chancen hierfür sind, glaube ich, im Prinzip gut, wenn auch vielleicht noch nicht im Augenblick. Ich merke häufig daß die Menschen dankbar sind, wenn man ihnen derartiges sagt, daß sie müde sind von Politikern, die ihnen nur nach dem Munde reden, um Stimmen zu bekommen. Man wählt sie dann trotzdem, aber im Grunde verachtet man sie.

Sie haben einmal – ohne es auszuführen – geschrieben, daß sie nicht glauben, daß das Ziel der Geschichte die „neuzzeitliche Subjektivität“ ist. Können Sie das etwas näher erläutern?

Die neuzzeitliche Subjektivität ist etwas, das es in anderen Kulturen nicht gibt. Schon in Rußland kennt man so etwas nicht. Daß man selbst für sich verantwortlich ist, daß man sich selbst sehr ernst nimmt, daß man eine Verantwortung hat, die einem niemand abnehmen kann – das ist ein Gedanke, der zunächst einmal seine Größe hat. Er führt aber bei einer bestimmten Formalisierung des Subjektivitätsbegriffs dazu, daß atomisierte Individuen sich durchsetzen, die z.B. zu stabilen Freundschaften nicht mehr in der Lage sind, weil sie in der Intersubjektivität nichts Werthafes mehr entdecken können, sondern die eigene Subjektivität verabsolutieren. Das rächt sich in allen Dimensionen unserer Gesellschaft. Eine der Folgen ist beispielsweise unser

demographischer Fall (der global gesehen natürlich günstig ist). Es rächt sich auch durch gewisse gesellschaftliche Steuerungsprobleme wie den Rückgang von Gemeinsinn. Die neuzeitliche Subjektivität hat die Weltherrschaft über den Globus angetreten; die Vereinigung von modernem Kapitalismus, moderner Wissenschaft, Technik und modernen souveränen Staaten hat sich allen anderen Kulturen der Welt als überlegen erwiesen. Seit dem 16. Jahrhundert hat sich Europa über die ganze Welt expandiert. All dies könnte schnell kollabieren, wenn die moderne Subjektivität es nicht schafft, bestimmte Tugenden zu entfalten, die den freigelassenen Egoismus bändigen.

Sie verstehen das Sittengesetz im Sinne Kants als den Kern Gottes. Sie vertreten die Ansicht, daß das Sittengesetz und seine Gültigkeit sich nur zeigen können in einer defiziente Welt. Ist diese Perspektive nicht gegenüber dem Leid des einzelnen etwas zynisch?

Das ist ein sehr schwieriges, grundsätzliches Problem. Vertritt man wie ich die Meinung, daß das Sittengesetz unabhängig von menschlicher Setzung existiert – weil, wenn es von menschlicher Setzung abhinge, die Menschen z.B. ein Recht hätten, sich selbst zu vernichten, was ich mit Hans Jonas bestreite – dann kann es nur von einer außer- oder übermenschlichen Instanz herkommen. Ein solches an sich, in einer idealen Welt bestehendes Sittengesetz kann nicht in der Welt wirken, ohne einen Zusammenhang zur Welt zu haben. Da es nicht aus deskriptiven Sätzen über die Welt abgeleitet werden kann, muß vielmehr die Welt im Sittengesetz begründet sein. Dann stellt sich natürlich das Problem, warum die Welt so ist, wie sie ist. Mir scheint es eine legitime Theodizee-Strategie zu behaupten, daß es, was eher paradox klingt, zu einer bestmöglichen Welt dazugehört, daß noch etwas zu tun ist und d.h., daß sie eben nicht vollständig den Forderungen des Sittengesetzes gemäß ist. Ich unterscheide in der Ethik zwischen „objektiv-richtig“ und „subjektiv-moralisch“. Eine der großen Paradoxien der menschlichen Kultur ist, daß das Subjektiv-Moralische umso mehr zurücktritt, je mehr sich das Objektiv-Richtige durchsetzt. Das ist häufig so, wenn wir uns einsetzen, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen: Wenn wir es erreicht haben, dann sagen wir „Das war’s“, die eigentlich schöne Sache war nicht das Ziel, sondern der Weg dorthin. Es gibt diese Täuschung: Auf dem Weg hat man nur Spaß, wenn man das Ziel vor Augen hat, aber wenn man das Ziel erreicht hat, blickt man nur auf den Weg zurück. Nun ist natürlich nicht alles Furchtbare irgendwie akzeptabel. Ich bin nicht der Ansicht, daß alle konkreten Formen des Leids als solche zu einer bestmöglichen Welt dazugehören. Ich vertrete allerdings die These, daß z.B. eine Welt ohne Sterblichkeit unendlich banal wäre. Eine Welt ohne die Fähigkeit zum Bösen wäre auch weniger interessant als eine Welt mit dieser Fähigkeit. Das heißt jetzt nicht, daß wir gegen den Tod und das Böse nicht kämpfen sollen, natürlich sollen wir dagegen

vorgehen. Aber wir können auch darauf reflektieren daß, weil dieser Kampf sinnvoll ist, das, was diesen Kampf erst möglich macht, nämlich die Existenz von Tod und Bösem, irgendwie auch sinnvoll ist.

Das leuchtet schon ein. Aber es ist so schwer zu leben.

Alles Schöne ist schwer. Auch Klavierspielen ist schwer. Ich kann es nicht, beneide aber die Leute, die es können. Es wäre doch schlimm, wenn wichtige Fragen wie die, wie man leben soll, so einfach zu beantworten wären. Und die Frage ist, ob Sie mir nicht zustimmen, weil der Gedanke Ihnen unangenehm ist, oder weil sie ihn widerlegt haben.

Widerlegen kann ich ihn nicht. Aber wir suchen immer nach einem Fehler in Ihrem Gedankengebäude.

Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie ihn finde würden. Aber es wird Ihnen nicht leichtfallen; denn das Ganze ist ziemlich dicht gestrickt.

Das Interview führten Claudia Althaus, Hagen Bobzin und Andreas Wagener.

Veröffentlichungen von Vittorio Hösle (Auswahl):

- Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984 (Dissertation)
- Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, 2 Bände, Hamburg 1987 (Habilitation)
- Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik, München 1990
- Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge, München 1991
- Praktische Philosophie in der modernen Welt, München 1992

HINWEIS FÜR AUTOREN

Das INSTITUT FÜR ANGEWANDTES NICHTWISSEN möchte hiermit die Leser anregen, sich als Autoren an der Zeitschrift *ungewußt* zu beteiligen. Alle eingesendeten Artikel und Beiträge werden geprüft und sollen ungeändert abgedruckt werden, sofern sie nicht den Interessen des Instituts zuwiderlaufen.¹ Dabei spielt die Form ihrer Einsendungen prinzipiell keine Rolle, da die Zeitschrift mit dem Textsatzsystem T_EX gesetzt wird.

Um uns die Arbeit zu erleichtern, sollten Autoren jedoch folgenden Hinweis beachten: Übermitteln Sie uns Ihren Text bitte auf einer DOS-kompatiblen Diskette und als Ausdruck.

Nach Erscheinung eines Artikels erhält der Autor drei Freixemplare der betreffenden Ausgabe. Weitere Hefte können gegen den normalen Verkaufspreis bestellt werden.

Ihre *ungewußt*-Redaktion

¹Um Mißverständnissen vorzubeugen: Der Inhalt eines Artikles muß nicht der Meinung der Redaktion entsprechen, er darf jedoch nicht die Existenz des Instituts gefährden.

Nohl

PARLAMENTSWAHLEN IN MILUTOPI

von

LUDGER STECKELBACH

Demokratische Wahlen geben Wählern die Möglichkeit, Einfluß auf die Politik zu nehmen. Dabei sind die Stimmen der Wähler eindeutig zählbar. Wie aber daraus ein Parlament gebildet wird, wissen viele nicht. Doch kann gerade in diesem Schritt die möglicherweise entscheidende Wahl liegen:

Von Milutopi werden Sie womöglich noch nie gehört haben. Das ist nicht verwunderlich, existiert dieser Staat doch seit langem nicht mehr, und nur wenige Historiker beschäftigen sich damit. Der Untergang dieses volkreichen mittelutopischen Staates vollzog sich in einem Bürgerkrieg. Dieser Bürgerkrieg resultierte aus Wahlen: Milutopi führte in einem früheren Zeitalter Parlamentswahlen durch. Leider waren die Modalitäten dieser Wahl nur unvollständig vorher festgelegt: Das Parlament sollte mit 20 Abgeordneten besetzt werden. Wahlberechtigt waren 1000 Mil., wobei sich die Fachleute nicht einig sind, ob damit Milizionäre oder Millionäre gemeint waren und auch nicht, welche der Alternativen denn vorzuziehen gewesen wäre. Wahlrecht für Frauen gab es wahrscheinlich nicht. Milutopi war in zehn Provinzen eingeteilt, die gleich stark bevölkert waren. Fünf Parteien stellten sich zur Wahl: Die Conservis (CON) mit ihrem geistigen Übervater Conny, die Sozis (SOZ), die den CON nahestehenden Besserconsis (BEC), die den SOZ nahestehenden Basisdemos (BAS) und ein unabhängiger Kandidat Lenimeier (LEN), der in seiner Heimatprovinz sehr beliebt gewesen sein muß und der in Richtung der SOZ tendierte. Die Ergebnisse der Wahl mit 100 gültigen Stimmen aus jeder Provinz sind unstrittig überliefert:

Name	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Σ
CON	52	50	48	44	44	44	38	36	34	30	420
SOZ	34	36	38	42	42	42	48	50	52	16	400
BAS	10	8	6	10	8	6	10	8	6	8	80
BEC	4	6	8	4	6	8	4	6	8	6	60
LEN	0	0	0	0	0	0	0	0	0	40	40

Der Streit entbrannte an der Frage, wie nach diesem Stimmergebnis das Parlament auszusehen hätte. Dazu die einzelnen Positionen:

ungewußt, Heft 4, Winter 1994/95, S. 27–30, eingegangen am 11. November 1994.

Westliche Nachbarn rieten den Milutopiern, eine Art Mehrheitswahlrecht zu unterstellen, aber hier waren sich die Nachbarn vom Festland und die von der Insel nicht einig:

Auf der Insel herrschte die Meinung, jener Kandidat sei gewählt, der die meisten Stimmen auf sich vereinige. Das bedeutete: Sechs CON aus den Provinzen 1 – 6, drei SOZ aus den Provinzen 7 – 9 und LEN aus der 10. Provinz.

Die vom Festland meinten, ein Kandidat müsse wenigstens in seiner Provinz die Hälfte der Bevölkerung repräsentieren, sonst sei eine Stichwahl nötig. Das bedeutete: Zwei CON aus den Provinzen 1 und 2, zwei SOZ aus den Provinzen 8 und 9 und Stichwahlen in den Provinzen 3 – 7 und 10.

Bei beiden Verfahren ergab sich das Problem, 20 Plätze aus zehn Provinzen zu besetzen. Die Provinzen mußten in Wahlkreise geteilt werden. Nun wohnten in jeder Provinz traditionell die Wähler der CON im Süden, die der SOZ und von LEN im Norden.

Daher wollten die SOZ eine Teilung entlang der Ost-West-Achse: Dann hätten die CON nur Mehrheiten in den Südhälften der Provinzen und damit 10 Abgeordnete, die SOZ aber hätten Mehrheiten in 9 Nordhälften (und damit 9 Abgeordnete) und LEN nur 1 aus seiner Nordhälfte der 10. Provinz.

Daher wollten die CON eine Teilung entlang der Nord-Süd-Achse: Dann wären die Wähler in beiden Hälften repräsentativ wieder gleich wie in der ganzen Provinz verteilt. Ihr Hintergedanke aber war: Damit verdoppeln wir einfach alle Anzahlen auf 12 CON, 6 SOZ und 2 LEN, und wir haben eine fette Mehrheit.

Bei dem Vorschlag der Nachbarn vom Festland war dann noch das Problem mit den Stichwahlen: Mit Unterstützung der BEC könnten die CON folgende Provinzen in der Stichwahl gewinnen: Provinz 3, 5 und 6. (Bei gleichen Stimmzahlen wie in Provinz 5 hatte Übervater Conny folgende Einigung vorher durchgesetzt: Der Kandidat der stärksten Partei wird zum Sieger erklärt – wie klug!) Dafür forderten die BEC aber, daß die CON ihren Kandidaten in Provinz 6 zugunsten eines Sieges der BEC zurückziehen sollte. (Wir nehmen der Einfachheit halber heute an, daß sie diese Forderung durchsetzen konnten. Allerdings sind das natürlich Tummelplätze für strategische Spiele!) Noch schlimmer erging es den SOZ: Sie wollten in Provinz 10 wohl oder übel den starken LEN als das kleinere Übel unterstützen und sich die Unterstützung der BAS für Provinz 7 mit einem Verzicht zugunsten der BAS in Provinz 4 erkaufen.

Um es nicht unnötig kompliziert zu machen, sei dann eine Teilung der Provinzen in Wahlkreise entlang der Nord-Süd-Achse unterstellt, so daß letztlich nach dem Rat

der Nachbarn vom Festland die Sitze wie folgt verteilt worden wären: CON gewinnt mit den Provinzen 1, 2, 3 und 5 acht Sitze, SOZ mit den Provinzen 7, 8 und 9 sechs Sitze, BAS aus 4 zwei Sitze, BEC aus 6 zwei Sitze und LEN aus 10 zwei Sitze.

Nachbarn aus dem Süden rieten, das Parlament einfach im Verhältnis der abgegebenen Stimmen zu besetzen, aber auch bei dieser scheinbar einfachen Lösung gab es noch zwei Meinungen:

Die Runder rechneten vor: CON hat 420 von 1000 Stimmen, also 42%. 42% von 20 Abgeordneten sind 8,4 Abgeordnete. Äh, was ist 0,4 Abgeordneter? Gut, wir runden auf 8 Abgeordnete. SOZ mit 40% bekommt auch 8, BAS mit 8% (von 1,6 aufgerundet) 2, BEC mit 6% (von 1,2 abgerundet) 1 und LEN mit 4% (von 0,8 aufgerundet) auch 1 Abgeordneten. (Was wäre wohl passiert, wenn beim Runden in der Summe zuviel ab- oder aufgerundet wurde? Mathematisch korrekt gehandelt wären 19 oder 21 Abgeordnete eingezogen.)

Die Hondtschen schlugen ein komplizierteres Verfahren vor: Teilt die Anzahl der Stimmen jeder Partei der Reihe nach durch die natürlichen Zahlen. Für die jeweils größte Zahl gibt es einen Abgeordneten, und dann wird diese Zahl gestrichen. Verfährt so, bis alle 20 Plätze voll sind. Man rechnete (die unwichtigen, gleichwohl bekannten, Nachkommastellen sind gerundet):

n	CON	SOZ	BAS	BEC	LEN
1	420 (1.)	400 (2.)	80 (11.)	60 (15.)	40
2	210 (3.)	200 (4.)	40	30	
3	140 (5.)	133 (6.)	27		
4	105 (7.)	100 (8.)			
5	84 (9.)	80 (10.)			
6	70 (12.)	67 (13.)			
7	60 (14.)	57 (16.)			
8	53 (17.)	50 (18.)			
9	47 (19.)	44 (20.)			
10	42	40			

(also insgesamt 9) erhalten, die SOZ den 2., 4., 6., 8., 10., 13., 16., 18. und 20. (also auch 9), die BAS den 11., BEC den 15. und LEN gar keinen.

Nun sah Conny Streit heraufziehen und bot in einer berühmten Rede einen Kompromiß an: Wer direkt gewählt sei, komme schon 'mal ins Parlament, denn das sei der Wille der Wähler. (Beifall) Dann sollte der Rest der Sitze proportional nach dem Vorschlag der Hondtschen (klar, taktisch klug) aufgefüllt werden. Wenn aber eine Partei

schon durch die direkt in der Provinz gewählten Abgeordneten überbesetzt sei, dann solle sie in Gottes Namen diesen Überhang behalten. Dieser Vorschlag hätte bedeutet: Direkt wären 6 CON, 3 SOZ und LEN ins Parlament eingezogen. Nach dem Hondtschen Vorschlag wären dann noch 3 CON (bis zu den der CON zustehenden 9) und entsprechend 6 SOZ und je ein BAS und ein BEC aufzufüllen gewesen.

Dieser Vorschlag war selbst für die CON nicht die beste Version. Viele wollten auch keine kleinen Parteien und überlegten, ob man nicht das eigene Ergebnis verbessern könnte, ja, ob nicht Milutopis Wohl es erfordere, Parteien unter 50 Stimmen nicht ins Parlament einziehen zu lassen. Einige Experten vermuten solche Gedanken bei Conny, der auch später die LEN habe verbieten wollen. Aber das interessiert hier nicht.

Damals hatte man zu diesem Zeitpunkt bereits kein Interesse mehr an weiteren Ratschlägen. Folgende Parlamente waren daher zu diesem Wahlergebnis denkbar:

Sitze nach Version	CON	SOZ	BAS	BEC	LEN	Σ
Insel, N-S-Teilung:	12	6	0	0	2	20
Insel, O-W-Teilung:	10	9	0	0	1	20
Festland:	8	6	2	2	2	20
Süden, Runder:	8	8	2	1	1	20
Süden, Hondt:	9	9	1	1	0	20
Conny:	9	9	1	1	1	21

Die jeweilig Benachteiligten versuchten dann wohl, ihre Meinung mit Gewalt durchzusetzen. Deshalb tagte nie ein Parlament in Milutopi. Wie die Bildung von Koalitionen und die Wahl eines Kanzlers vonstatten gegangen wäre, bleibt uns wohl für immer verborgen.

WIDER DEN WOHLFAHRTSSTAAT – EINE WILDE POLEMIK –

von

ANDREAS WAGENER

ABSTRACT: Sozialpolitik ist hoheitlich angewandtes Nichtwissen, wodurch der Wohlfahrtsstaat einem Polizeistaat strukturähnlich wird. Über die Sozialpolitik werden moralische Normen, ideologische Leitbilder und staatlich prämierte Lebensentwürfe transportiert, was einer offenen, freiheitlichen Gesellschaft langsam das Wasser abgräbt.

Grundthese: Der Wohlfahrtsstaat als Polizeistaat

Für alle Volkswirtschaften kapitalistischer Prägung läßt sich in den letzten 130 Jahren eine grundsätzliche Tendenz dahingehend feststellen, daß der Staat in immer wachsendem Maße am Wirtschaftsgeschehen teilnimmt.¹ Auffallend ist, daß die Expansion des Staatsanteils an der Wirtschaftstätigkeit fast ausschließlich auf dem Gebiet der Versorgungs- und Vorsorgeleistungen stattfand, während sonstige Staatsaktivitäten kaum an diesem Wachstum beteiligt waren². Kapitalistische Volkswirtschaften entwickelten sich im Laufe der Zeit zusehends zu Wohlfahrts- bzw. (hier synonym verwandt) Sozialstaaten. Von einem Wohlfahrtsstaat wollen wir recht allgemein dann sprechen, wenn *ein Staat auf der Grundlage rechtlicher Verpflichtungen die Ergebnisse der durch den Markt entstandenen Güterverteilung korrigiert und an Individuen, die nach bestimmten Merkmalen definiert werden, Sach-, Dienst- oder Geldleistungen verteilt*. Entscheidend ist hierbei, daß sozialstaatliche Maßnahmen auf *rechtlichen Verpflichtungen* des Staates beruhen (denen i.d.R. subjektive Rechte der Bürger korrespondieren), nicht etwa auf einzelnen Gnadenakten, die ein feudal-absolutistischer

ungewußt, Heft 4, Winter 1994/95, S. 31–42, eingegangen im Juni 1994.

¹Dies wurde schon 1892 von Adolf Wagner etwas vollmundig als „Gesetz der zunehmenden Staatstätigkeit“ formuliert (und gutgeheißen): „Beobachtungsmäßig, historisch und statistisch nachweisbar zeigt sich im Staate eine deutliche Tendenz zur Ausdehnung der öffentlichen bzw. Staatstätigkeiten mit dem Fortschritt der Volkswirtschaft und Kultur...“. Zitiert nach: Recktenwald (1969), S. 241.

²In der Bundesrepublik Deutschland wird heute mehr als ein Drittel des Bruttosozialprodukts für das soziale Sicherungssystem ausgegeben (das waren 1993 insgesamt 1063 Mrd. DM [Süddeutsche Zeitung vom 23.03.94]); ähnliche (oft noch höhere) Zahlen gelten für alle Industriestaaten mit grundsätzlich marktwirtschaftlicher Orientierung.

Staat seinen Untertanen huldvoll zukommen läßt. Ein Sozialstaat ist damit ein Staat, der die Sozialpolitik institutionalisiert (und damit auch bürokratisiert) hat.³

Der Wohlfahrtsstaat als solcher und nahezu jede sozialpolitische Einzelmaßnahme sind Gegenstand harter und oft unversöhnlicher Auseinandersetzungen um ihr Für und Wider. Die Spannbreite der Diskussionen reicht von schnöden, aber nicht unwichtigen Finanzierungs- oder Finanzierbarkeitsdebatten bis zu den grundsätzlichen Fragen, was denn „der Staat“ solle, dürfe oder müsse. Diesen Diskussionen im einzelnen nachzuspüren, würde den Rahmen sprengen. Erstaunlich aber ist, in welchem Ausmaß auf dem Gebiet der Sozialpolitik angewandtes Nichtwissen stattfindet verstanden als Handeln und Entscheiden auf der Grundlage nicht objektivierbarer, aber dennoch nicht beliebiger Begriffe. Hierum soll es im folgenden gehen. Grundüberzeugung und im folgenden zu begründende Hauptthese des Verfassers ist, daß der Wohlfahrtsstaat durch eben dieses obrigkeitlich angewandte Nichtwissen *strukturidentisch mit einem Polizeistaat* ist oder zumindest werden kann.⁴

Einige grundsätzliche Bemerkungen hierzu: Der Sozialstaat in einem Gemeinwesen mit demokratischer Grundstruktur und vorwiegend kapitalistischen Produktionsverhältnissen versucht einen schwierigen Spagat: Als freiheitlicher, demokratischer und kapitalistischer Staat hat er das Individuum als freien und mündigen Bürger zum Leitbild seiner Politik, der selbstbestimmt und privat-egoistisch seinen persönlichen Lebenszielen und -inhalten folgt. Als Sozialstaat muß er hingegen ein gesellschaftliches Wohlfahrtsziel formulieren und durchzusetzen versuchen, indem er seine Bürger durch hoheitlichen Zwang in eine Solidargemeinschaft einbindet und ihnen zur Förderung *seiner* Gemeinwohlvorstellungen Güter und Geld entzieht bzw. ihnen Ansprüche zuspricht. Der freiheitliche Wohlfahrtsstaat bedarf in einer (interessen- und meinungs-) *pluralistischen* Gesellschaft einer *uniformen Definitio* von Wohlfahrt. Wie auch immer diese Definitio konkret aussehen mag und wie sie zustande gekommen ist, ihre staatliche oder verbändestaatliche Formulierung unterdrückt bei den Individuen andersartige Prioritäten innerhalb der großen Zahl potentieller Wohlfahrtsgüter und verbietet ihnen zumindest partiell die Verfolgung eigener Wohlfahrtsvorstellungen. Der Wohlfahrtsstaat kann die Wohlfahrtsziele nicht verfolgen oder sichern, ohne sie formuliert und gesetzt zu haben; er muß sich das Definitionsmonopo für den Begriff Wohlfahrt anmaßen oder irgendwie übertragen lassen. Er wird zum Wertsetzungsstaat, der mit hoheitlicher Gewalt Inhalte von Lebensqualität, Gleichheit, Sicherheit etc. vorschreibt. Er legt Bedingungen und Umfang seiner Fürsorge für die Fürsorgeempfänger (i.e. für die Bürger) fest, setzt Normalitätsstandards, erkaufte sich Wohlver-

³Für eine ähnliche Definitio vgl. z.B. Preuß (1990), S. 109.

⁴Die gleiche These, allerdings mit anderer Begründung, vertritt auch Sass (1990), S. 74.

halten und übt durch seine Sozialpolitik Herrschaft aus. Wohlfahrtspolitik ist immer ein bißchen Gesinnungsdiktatur, Gleichschaltung und Sozialkontrolle, ist ein stückweit verschleierter Totalitarismus in einer sich freiheitlich nennenden Gesellschaft. Hierin liegt der Hauptaspekt der eingangs behaupteten Strukturgleichheit von Sozial- und Polizeistaat.

Soziale Sicherheit, Staatssicherheit und Sicherheitsstaat

Als Hauptziele ihres Wirkens formulieren alle Wohlfahrtsstaaten in der einen oder anderen Form die Erreichung von *sozialer Gerechtigkeit und sozialer Sicherheit*⁵. Dies sind klassische Aufgaben des Sozialstaats und damit die Generalnormen, an denen sich Tätigkeit und Erfolg des Sozialstaats messen lassen müssen.

Es ist nun wohlfeil und schon ziemlich abgedroschen, in einer Kritik des Wohlfahrtsstaats darauf hinzuweisen, daß Worte wie *sozial, Gerechtigkeit* und *Sicherheit* unscharfe und schwammige Begriffe sind, daß niemand sie konsensfähig definieren kann, daß ihre Unschärfe geradezu ihre Instrumentalisierung für nahezu jeden Zweck provoziert – kurz: daß ihre Verwendung zur Begründung sozialpolitischer Maßnahmen diese Maßnahmen zu willkürlichen Akten angewandten Nichtwissens macht und damit zumindest partiell diskreditiert⁶. Deshalb soll auf diesem Aspekt nicht weiter herumgeritten werden, zumal er weiter unten an Beispielen (zumindest implizit) deutlich werden wird. Auch zählt der Begriff der Gerechtigkeit zu den meistdiskutierten des philosophischen und sozialwissenschaftlichen Vokabulars, so daß seine Erörterung hier wenig Neues zutage fördern dürfte. Interessant im Hinblick auf die zentrale These dieses Beitrags ist es aber, sich etwas näher mit der „sozialen Sicherheit“ auseinanderzusetzen.

Der Begriff der sozialen Sicherheit taucht erst relativ spät auf, und zwar (erstaunlicherweise) in den USA der 30er Jahre im Zusammenhang mit Roosevelts New-

⁵So z.B. auch die BRD, die nach §1 ihres Sozialgesetzbuches (SGB I 1) wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen „zur Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit und sozialer Sicherheit“ ergreift.

⁶Am Begriff des *Sozialen* wird dies überdeutlich: Als normative Vokabel (im Gegensatz zur neutralen Variante sozial = gesellschaftlich) ursprünglich mit „gemeinnützig“ (oder so ähnlich) zu übersetzen und mit der Konnotation „fürsorglich für Arme, Kranke, Schwache“ belegt, wurde das Wort im Lauf der Zeit zu einem Synonym für „moralisch gut“ und konnte daher von organisierten Interessengruppen als (Totschlag-)Argument zur Rechtfertigung von Forderungen und Wünschen herangezogen werden. Nehmen heute Verbandsfunktionäre das Wort „sozial“ in den Mund, so kann man stets davon ausgehen, daß es ihnen darum geht, irgendwelchen Geldforderungen ihrer Klientel zu Lasten der Allgemeinheit ein normatives Gütesiegel zu verleihen.

Deal-Programmen⁷. Soziale Sicherheit wurde dort als ökonomische Sicherheit im Sinne von Einkommenssicherheit aufgefaßt, weshalb sich Sozialpolitik im Dienste der *social security* auch primär auf Maßnahmen zur Vollbeschäftigung konzentrierte. Das mitunter existenzbedrohende Ausgeliefertsein der Arbeiter an die Ungewißheiten des kapitalistischen Arbeitsmarktes sollte gemildert werden, einige elementare Subsistenzbedingungen (als Voraussetzung für eine allgemeine Teilhabe am materiellen Reichtum der Gesellschaft und wohl auch zur Festigung des kapitalistischen Systems in seinem grundsätzlichen Bestand) sollten stabilisiert werden. Soziale Sicherheit hat heute neben der (primär auf Konsumsteigerung ausgerichteten) Einkommenssicherheit eine bunte Vielzahl von Facetten hinzugewonnen: Arbeitsplatzsicherheit, Versorgungssicherheit, Gesundheitssicherheit, Vermögenssicherheit, Geldwertsicherheit, Stattsicherheit usw.

Die Tätigkeit eines auf soziale Sicherheit hinzielenden Staates besteht im wesentlichen in der Übernahme von Sicherheitsgarantien für seine Bürger; er sichert und versichert sie gegen Armut, Krankheit, Verluste, Kündigungen von Arbeits- und Mietverträgen, etc. Natürlich hat diese (Ver-)Sicherheit ihren ökonomischen Preis, das alles kostet eine ganze Stange Geld und lenkt ökonomische Ressourcen aus einer eher produktiven Verwendung im privaten Sektor der Ökonomie in die eher konsumtiven Hände der Fisci und Parafisc um. Aber das ist nur der eine (und, wie ich finde harmlosere) Teil der „Kosten“ der sozialen Sicherheit. Das eigentlich prekäre an staatlichen Sicherheitsgarantien liegt darin, daß Sicherheit der Sicherung bedarf, der Kontrolle möglichst vieler Quellen potentieller Unsicherheit also⁸. Am unsichersten aber sind der Mensch selbst und die Zukunft. Zu Zwecken einer universellen Sicherheit muß der Sozialstaat konditionierend in die menschliche Subjektivität eingreifen, im Sinne der *Risikovorsorge* muß er versuchen, der Zukunft *präventiv* Herr zu werden, und, um die Sicherheit abzusichern, muß er den Bereich sozialer Kontrolle immer weiter ausdehnen. Der moderne Staat, der seine Existenzberechtigung als Inhaber des physischen Gewaltmonopols aus dem Versprechen elementarer Sicherheit gegen Mord und Totschlag (Hobbes, Locke) bezieht, wird im Wohlfahrtsstaat durch Ausweitung seines Herrschafts- und Ordnungsanspruchs auf immer umfassendere Lebensbedingungen zum Präventions- und Sicherheitsstaat⁹, zum Polizeistaat also.

⁷Vgl. Kaufmann (1973), S. 92ff. Maßnahmen, die wir *heute* dem Bereich der sozialen Sicherheit zurechnen würden, gab es natürlich schon vorher, etwa die Bismarck'schen Sozialversicherungssysteme in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts oder die Einführung der Arbeitslosenversicherung in Deutschland 1927.

⁸Am Beispiel der Rentenversicherung untersucht Meinhold (1988) sehr schön die schon in den Kalkulationsmustern der Alterssicherung (ex- oder implizit) getroffenen Prämissen und Werturteilskomplexe.

⁹Vgl. hierzu Denninger (1988), S. 2f.

Für den einzelnen bedeutet das Eingebundensein in ein System kollektiver sozialer Sicherheit, seine Lebensbedingungen und -ziele von staatlichen Maßnahmen und Eingriffen abhängig zu machen und sich (vielleicht unbewußt) einem verordneten und nivellierenden Normenkatalog zu unterwerfen (s.u.).

Gesellschaftlich betrachtet bedeutet soziale Sicherheit, die veränderbaren Elemente des sozialen Lebens der Gestaltbarkeit zu entziehen, oder, anders formuliert: Der sozial-gesicherte Präventionsstaat beugt sozialen, politischen und ideologischen Konflikte vor, unterdrückt dadurch ihre Austragung und hat somit eine sklerotische Beharrungstendenz zum status quo. Der Sicherheitsstaat schafft sich seine eigene Staatsicherheit. In demokratischen Systemen, die ihre Attraktivität und Überlegenheit gegenüber anderen Staatsformen aus der (Illusion der) *prinzipiellen Änderbarkeit (Abwählbarkeit)* des jeweils Bestehenden beziehen, kommt dies einem totalen Legitimationsverlust nahe. Vielleicht treten die öffentlichen Diskussionen um die Krise der Demokratie und das Versagen des Sozialstaats nicht von ungefähr stets zeitgleich auf.

Moralische Normen und Sozialkontrolle

In ihrer ursprünglichen Form waren staatliche Sozialleistungen zur Abdeckung von Subsistenzlücken bei selektiven Gruppen konzipiert. Heute wird der Sozialpolitik unter der Zielsetzung sozialer Gerechtigkeit die Aufgabe zugesprochen, die gesellschaftliche Ungleichheit zu mindern¹⁰. Hierdurch haben sich nicht nur die Zuteilungsanforderungen an Empfänger von Sozialleistungen von einer absoluten Bedürftigkeit (Sicherung des Existenzminimums) zu einer relativen Bedürftigkeit (Einheitlichkeit der Lebensbedingungen) verschoben, sondern Sozialpolitik hat sich von einer reaktiven Korrekturpolitik zunehmend in eine aktive Gestaltungspolitik verwandelt.

Es geht der Sozialpolitik heute darum, ungleiche Lebensverhältnisse an einen (im politischen Prozeß definierten Normalitätsstandard anzugleichen. Sozialpolitik wird damit zu einer Norm(alis)ierungspolitik. Leitbild, Adressat und Begünstigter der Sozialpolitik wird der „Normalbürger“, der die staatlich definierte Standards von gesellschaftlicher Normalität erfüllt und sich damit als „guter“ Staatsbürger qualifiziert hat. Die Einhaltung und Bewahrung der Standards gewährleistet der Sozialstaat durch ein umfangreiches und ausgeklügeltes System der sozialen Kontrolle. Geldzahlungen, soziale Isolierung, Stigmatisierung oder offene Repression sind das Arsenal dieses neuen

¹⁰Das Bundesverfassungsgericht formuliert, daß die Bundesrepublik Deutschland „die annähernd gleichmäßige Förderung des Wohls aller Bürger und annähernd gleiche Verteilung der Lasten... erstrebt“ (BVerfGE 5 85, 198 [KPD-Urteil]). Zu grundsätzlichen Entwicklungstendenzen der Sozialpolitik siehe auch Lampert (1985), S. 102–109.

Leviathans, der den einzelnen fesselt und das selbstbestimmte, freie Individuum (angeblich das Leitbild moderner, aufgeklärter Gesellschaften) korrumpiert und entmündigt. Die Sozialpolitik als universale Gesellschaftspolitik des vorgeblich demokratischen Rechtsstaats hat über die Verdichtung ihrer Aktivitäten zu einer Egalisierung und Konfektionierung der Gesellschaft im Sinne kleinbürgerlicher Homogenität geführt. Die Einhaltung der Normalität verbindet der Sozialstaat mit einer *promesse du bonheur*, deren Verlockungen zureichend sind, um jene Konformität im Denken und Verhalten der in Sozialverbänden zusammengefaßten Individuen zu erzeugen, die den „sozialen Frieden“ in dem Sinne bewahrt, daß möglichst viel beim alten bleibt.

Unausgesprochen und unter demokratisch-rechtsstaatlicher Maskierung versteckt, gilt für den sozial abgesicherten Bürger moderner Wohlfahrtsstaaten unter dem Gebot sozialer Imperative immer noch der Leitspruch „Wes Brot ich eß’, des Lied ich sing“¹¹, der nichts anderes ist als die säkularisierte Variante des „*cuius regio, eius religio*“¹² feudalisitisch-klerikaler Gesellschaften der frühen Neuzeit.

Ein Beispiel möge das bisher abstrakt gebliebene verdeutlichen: der Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Rolle der Erwerbsarbeit und dem Wohlfahrtsstaat BRD. Das bundesdeutsche Sozialsystem (Arbeitslosen- und Rentenversicherung, Sozialhilfe) koppelt sein Leistungsniveau vielfach an die Beitragshöhe und Verweildauer im Sozialversicherungssystem und damit an die Dauer der Erwerbstätigkeit und die Höhe des Arbeitseinkommens; das bundesdeutsche Arbeitsrecht bemißt die Kündigungsfristen nach der Dauer der Betriebszugehörigkeit; familienrechtliche Ausgleichsmechanismen, steuerliche Umverteilung, die vertragliche Gestaltung von Arbeitsverhältnissen und die gesamte Finanzierungsstruktur der Sozialversicherung haben als allgemeines Leitbild das sog. *Normalarbeitsverhältnis*, verstanden als ein dauerhaftes, kontinuierliches und qualifizierte Vollzeitverhältnis in einem größeren Betrieb. Insgesamt kann man also davon sprechen, daß wesentliche Teile des bundesdeutschen Sozialsystems am Erwerbsleben abhängig Beschäftigter ausgerichtet sind; ähnliches gilt für andere Staaten.

Einmal ganz abgesehen davon, ob es angemessen ist, die Höhe von Sozialtransfers (Arbeitslosengeld, Renten, etc.) von der Leistungsfähigkeit im Beruf abhängig zu machen (und nicht etwa an der – wie auch immer zu messenden – „Bedürftigkeit“), oder ob nicht die Verwendung des Normalarbeitsverhältnisses in heutigen Zeiten mit flexiblen Arbeitszeiten und -phasen¹¹ als Kalkulationsgrundlage der Sozialversicherung gefährlich ist; entscheidend ist das folgende: Die Fixierung der Sozialpolitik auf das Arbeitsverhältnis ist daraufhin angelegt, den Vorrang der Erwerbstätigkeit vor anderen menschlichen Tätigkeiten und die alternativenlose Notwendigkeit tendentiell

¹¹Vgl. zu diesem Sachverhalt Frey (1985), S. 4ff.

lebenslanger kontinuierlicher Erwerbsarbeit in den Werthaltungen und Lebensentwürfen der Menschen zu verankern und zu zementieren. Durch die Kopplung von sozialer Sicherheit und Erwerbsarbeit erhebt der säkulare Wohlfahrtsstaat das kapitalistisch-protestantische Arbeitsethos zur imperativen Normalität. Die sozialstaatliche Prämierung der Erwerbsarbeit hat zweierlei Wirkung: Sie erzeugt zum einen in den Menschen die Fiktion, daß fremdbestimmte Lohnarbeit in abhängiger Stellung zur „Natur“ des Daseins gehöre, und neigt zum anderen dazu, die nicht-erwerbstätige Bevölkerung (z.B. Hausfrauen, Behinderte, Alte, Erwerbsunfähige und -unwillige, Studierende) ununterschiedslos als minderwertig auszugrenzen.

Die so konstruierte Natürlichkeit und Normalität der Lohnarbeit wirkt auf die Individuen *selbst*disziplinierend¹² in dem Sinne, daß sie selbst zu den Kontrolleuren ihrer eigenen Arbeitsdisziplin werden; sie wirkt egalisierend und erzeugt die konfektionierte Unterschiedslosigkeit und Gedankenlosigkeit in den Tagesabläufen, Jahresrhythmen und Biographien, wie sie für die spätkapitalistische Massengesellschaft kennzeichnend sind.

Von pseudo-religiöser Gemütlichkeit und nationalem Pathos

Ein anderer Aspekt: Gleich in welchem Land sie errichtet werden, leiden Wohlfahrtsstaaten über kurz oder lang an einer scheinbar unheilbaren Krankheit: ihrer Unfinanzierbarkeit. Es gibt kein reales Beispiel für ein andauernd funktionstüchtiges und solide finanzierte Sozialsystem¹³, was natürlich in keiner Weise impliziert, daß es so etwas nicht geben kann, sondern nur, daß die Sozialingenieure bisher nicht clever genug waren. Die Ursachen für Finanzierungsengpässe, Strukturkrisen und Milliardendefizit lassen sich im konkreten Einzelfall bei genauer ökonomischer Analyse schon festmachen, weshalb es verwundert, daß eine Beseitigung der Ursachen durch eine Reform des Sozialsystems in den seltensten Fällen erfolgt. Vielmehr setzt in Zeiten, in denen die finanzielle Spielräume für Umverteilung und Sozialtransfers enger werden¹⁴, ein propagandistischer Mechanismus ein, an dem sehr schön die eigentlichen Grundlagen des Wohlfahrtsstaats deutlich werden:

Die Überforderungslage des Sozialsystems wird auf Anspruchsinflation und fehlenden Gemeinsinn zurückgeführt, alle sind für die Mißstände gemeinsam verantwortlich

¹²Entscheidend ist hier in der Tat das *selbst*, denn es wirkt keine direkte (staatliche) Disziplinargewalt wie etwa Sklaverei oder Zwangsarbeit auf die Individuen ein, um deren Arbeitskraft zu nutzen.

¹³Auch im Sozialutopisten aller Couleurs als strahlendes Vorbild dienenden Schweden beißt man im Sozialsystem gerade auf der letzten Scheibe Knäckebrötchen.

¹⁴Diese Zeiten fallen (nicht ganz zufällig natürlich) regelmäßig mit Rezessionsperioden zusammen.

(und haftbar), nicht im Sinne eines Verschuldens natürlich (das wäre doch zu arg), sondern nur als leichtfertige Mitläufer. Diese Kollektivschuld-These, die Erklärungs- und Lösungsansatz zugleich ist, lautet¹⁵: „Irgendwie ist ein in seiner Substanz gesundes Gemeinwesen im Lauf der Zeit zu einem kollektiven Freizeitpark mutiert, bevölkert von genußsüchtigen Privatiers, die es sich im zur Hängematte verkommenen sozialen Netz auf Kosten der Allgemeinheit gut gehen lassen. Angesagt sind aber jetzt, in dieser schweren Zeit, nicht individualistischer Hedonismus, sondern Einigkeit und Bürgersinn. Wir müssen alle den Gürtel enger schnallen und die Ärmel hochkrempeln, um die Karre, die wir gemeinsam in den Dreck gefahren haben, auch gemeinsam wieder herauszuholen“¹⁶.

Diese Sichtweise der Dinge ist nun keineswegs nur ein populistischer Verdrängungsmechanismus, sie fügt sich vielmehr vollkommen konsistent in das ideologisch-pseudoreligiöse Grundgerüst des modernen Sozialstaats ein. Sie beschwört nämlich genau jenes „Wir sitzen alle in einem Boot“, das dem Wohlfahrtsstaat als Schöpfungsformel zugrundeliegt, und der „Verlust des Gemeinsinns“ stellt nichts anderes dar als die Ursünde in jenem Glaubensgebäude, dessen Kardinaltugenden „Solidarität“ und „Subsidiarität“ heißen. Einige Erläuterungen:

„Solidarität“ evoziert das Gemeinschaftspathos des modernen Staates, das – als Ersatz für den in den kriegerischen Auseinandersetzungen der letzten beiden Jahrhunderte abhanden gekommenen sittlichen und nationalen Konsens – den Staat im Sinne einer Gemeinschaft zusammenhält. Der Begriff der Solidarität stammt aus den nationalen Einigungs- und den sozialistischen Arbeiterbewegungen des 19. Jahrhunderts und meint ursprünglich Volks- und Klassengenossenschaft. Wird er heute verwandt, so als sentimentale Parole, die die Gefühlswerte der Volksgemeinschaft und des Klassenkollektivs (beides längst verlorene Chiffren) mobilisieren soll. Solidarität im pathetischen Sinne¹⁷ wendet sich nicht an aufgeklärte Bürger mit rationellem Sinn für Leistung und Gegenleistung eines Sozialsystems, sondern an Gefühlssubjekte des Nationalismus oder des Sozialismus (oder beider), und das auf einem Feld, für das eine nüchterne Normen- und trennscharfe Interessensprache sehr wohl existiert. Im Gemeinschaftsappell Solidarität soll aber genau jene Nüchternheit ausgeblendet werden,

¹⁵Der „Kollektivschuld-Masche“ geht zumeist der „Sündenbock-Trick“ voraus, bei dem das Schmarotzertum irgendwelcher Minderheiten (Asylanten, Ausländer, Sozialhilfeempfänger etc.) zur Wurzel allen Übels ausersieht wird. Auf Dauer erweist sich dann jedoch die Krise des Sozialsystem als zu groß, als daß alleine Minderheiten und ihr Verhalten als plausible Ursache herangezogen werden können.

¹⁶Nahezu amüsiert muß man den naiven Vorwurf zur Kenntnis nehmen, der im Ausdruck des „kollektiven Freizeitparks“ mitschwingt: „Ist das nicht ungeheuerlich, daß die Leute die Leistungen, die ihnen der Sozialstaat zum individuellen Nulltarif nachgerade aufdrängt, auch tatsächlich in Anspruch nehmen?“

¹⁷Solidarität kann auch als technischer Terminus im Sinne einer gemeinschaftlichen Gefahrenabwehr und Risikoübernahme in einer (Sozial-)Versicherung verwandt werden.

die ansonsten zutage brächte, wer in welchem Umfang vom Sozialstaat profitiert und zu wessen Gunsten er errichtet wurde. Der Sozialromantizismus des Solidaritätsbegriffs verklärt das eigentliche Wesen des (deutschen) Sozialstaats, der sich heute noch nicht wesentlich von seiner Gründerzeit-Rolle entfernt hat, nämlich der als Innenaspekt Bismarck'scher Machtpolitik: obrigkeitlich, grenzbewehrt, glaubensfest und kapitalistisch.

Die post-biedermeierliche, patriarchalische und wertkonservative Ausrichtung des auf „Solidarität“ beruhenden Sozialstaats tritt offen an jener ideologischen Leerformel zutage, auf der das System der gesetzlichen Rentenversicherung in der BRD beruht: dem *Generationenvertrag*. Dies ist ein (fiktiver) Gesellschaftsvertrag, in dem die Alterskohorten sich in gegenseitiger Solidarität und Verantwortlichkeit auf ein umlagefinanziertes Rentenversicherungssystem geeinigt haben (sollen). Juristisch gesprochen ist der Generationenvertrag ein Vertrag zu Lasten Dritter (der Jungen und Ungeborenen) und die ökonomischen Auswirkungen stellen sich immer deutlicher als die einer Kippschaukel dar, bei der die Lasten auf der einen Seite immer höher, die Leistungen auf der anderen Seite immer geringer werden. Von größerer Bedeutung aber ist das Gesellschaftsideal, das durch den Generationenvertrag transportiert wird: die Gesellschaft als ein gigantischer Bergbauernhof, in dem eine Großfamilie einträchtig unter einem Dach lebt; mit den Alten, die an ihren wohlverdienten Lebensabend liebevoll von der mittleren Generation umsorgt werden; mit der in der vollen Blüte ihrer frischen Schaffenskraft stehenden Erwerbsbevölkerung, die nebenbei eine fröhliche Schar prächtiger Kinder heranzieht; und mit den lieben Kleinen, die spielerisch auf ihre zukünftige Rolle als Männer und Frauen, Väter und Mütter, Ernährer und Heimchen vorbereitet werden: auf daß das Karussell sich drehe und alles beim Alten (oder zumindest bei den Alten) bleibe. Genau wie bei der Betrachtung des Zusammenhangs zwischen Erwerbsarbeit und Sozialsystem wird hier wieder eines deutlich:

Die in Festtagsreden beschworene und im Umlagesystem der Rentenversicherung hoheitlich erzwungene „Solidarität der Generationen“ erzeugt ein Bild gesellschaftlicher Normalität mit der (unausgesprochenen) Forderung des Staates an seine Bürger, diesem Ideal nachzueifern. Deutlich wird dies an der aktuellen Diskussion, kinderlose Personen und Paare in irgendeiner Form stärker zur Finanzierung der Renten heranzuziehen. Personen, die sich in ihrer privaten Lebensplanung dem propagierten Normalfall „Familie“ verweigern, werden als Schmarotzer diskreditiert, die ihre Altersversorgung anderen überlassen, was im Generationenvertrag in der Tat eine (ökonomisch) vorteilhafte Strategie ist. Anstatt das Modell des Generationenvertrags zu überdenken (was einer Abkehr vom Bergbauernhof-Romantizismus gleichkäme), versucht man also über hoheitlichen Druck finanzielle und ideologischer Art, Personen in eine systemkonforme Familienexistenz zu treiben. Nicht nüchternes Kalkül, wie man es den

Kinderlosen unterstellt („Lohnen sich Kinder?“), sondern Gefühle wie Familiensinn und eben „Solidarität der Generationen“ müssen erhalten beim Nachdenken über die Alterssicherung.

Einige wenige Bemerkungen nur zur zweiten Kardinaltugend des Wohlfahrtsstaates, der *Subsidiarität*. Gegen das abstrakte Konzept, Fremdhilfe nur dort zu leisten, wo Selbsthilfe nicht möglich ist, kann man als Gestaltungsprinzip einer auf Selbstverantwortlichkeit ruhenden Daseinsvorsorge kaum etwas haben. Unruhig wird man aber, wenn man sich etwas mit der Herkunft des Subsidiaritätsprinzips auseinandersetzt. Es wurde in den päpstlichen Enzykliken „*Rerum novarum*“ (1891) und „*Quadragesimo anno*“ (1931) als gesellschaftliches Ordnungsprinzip der wirtschaftsliberalen Gesellschaft und dem kirchenfreien Staat entgegengesetzt, und zwar im Sinne eines *hierarchischen* Gesellschaftsaufbaus in den Stufen Familie-Sippe-Volk oder Arbeiter-Betrieb-Berufsstand-Körperschaft, jeweils natürlich gekrönt von der katholischen Kirche. Subsidiarität meint hier den korporatistischen Staat, den austro- und italo-faschistischen Ständestaat eines Dollfuß und eines Mussolini (später den eines Franco in Spanien). Der Subsidiarität geht es nicht um geförderte Selbsthilfe, sondern vielmehr um wohletablierte und begrenzte Fremdhilfe, immer gut durchwalkt mit staatlichen Geldern; Subsidiarität meint auch nicht so sehr Selbstverwaltung als vielmehr Eingebundensein in eine festgefügte ideologische und moralische Ordnung; Subsidiarität ist immer ein Wort der Herrschaftssprache, hervorgebracht von den Insidern in jenem Filz von Pfründen, der den Versorgungsstaat ebenso kennzeichnet wie den Ständestaat.

Glaubensartikel wie Solidarität und Subsidiarität durchziehen die Diskussionen um den Wohlfahrtsstaat wie ein roter Faden. Nationales und sozialistisches Gemeinschaftspathos, hallender Herrschaftsanspruch päpstlicher Provenienz, Appelle an Biedersinn und Gemütlichkeit, Rufe nach fester Ordnung und Sicherheit: dies ist das ideologische Blendwerk, das von den Funktionären des Wohlfahrtsstaats aus Furcht vor einer offenen Auseinandersetzung um Für und Wider sozialpolitischer Maßnahmen errichtet wird.

„Dumm sein und Arbeit haben, das ist das Glück“¹⁸

Bringen wir abschließend die etwas chaotischen Argumentationsstränge in eine Ordnung: Über den unausweichlichen Rückgriff auf nicht-konsensfähig definierbare Begriffe wie „Gerechtigkeit“, „sozial“ etc. ist alle Sozialpolitik letztlich angewandtes

¹⁸Gottfried Benn; aus dem Gedicht „Eure Etüden“.

Nichtwissen. Die Gefährlichkeit des Sozialstaats besteht damit in der obrigkeitlichen und ideologischen Ausnutzung angewandten Nichtwissens: Die hoheitliche Definition unscharfer Begriffe im Wohlfahrtsstaat setzt Normen und Standards, zementiert Lebensweisen und uniformiert dadurch die Gesellschaft. Der nüchternen und sachlichen Auseinandersetzung gehen Sozialfunktionäre durch Appelle an Gefühle und Bequemlichkeit der Bürger aus dem Wege, die wahren Hintergründe müssen im Dunkeln bleiben.

Uniformität der Lebensformen und Uninformiertheit der Bevölkerung sind, wenn nicht Ziele, so doch willkommene Nebeneffekte der Wohlfahrtspolitik. Das oben zitierte Bonmot Gottfried Benns umschreibt die Wirkungen des Sozialsystems auf die Werthaltungen der Bürger sehr gut.

Cui bono? Sozialpolitik ist immer auch Machtpolitik. Sie dient im wesentlichen der Erhaltung der Gesellschafts- und Staatsordnung durch Integration und Ruhigstellung der im verbände- kapitalistischen System unterprivilegierten Bevölkerungsschichten. Die Förderung des „Wohls der Armen“ ist zwar ernst gemeint, aber in einem patriarchalischen, paternalistischen Sinne, der das Infragestellen der Ordnung und Autorität verhindern soll.

Was ist zu tun, wenn man nicht in der Beliebigkeit einer „Aufforderung zum Umdenken“ stecken bleiben oder durch die Abschaffung des Sozialsystems das Kind mit dem Bade ausschütten will? Es geht darum, durch eine Umgestaltung dem Sozialsystem den normativ-moralischen Druck, die staatliche Konditionierung, die hoheitliche Begriffssetzung, kurz: die Polizeistaatlichkeit zu nehmen. Sozialleistungen müssen – wenn man es ernst meint – zweckfrei, ungebunden, unbedingt, durchschaubar und nicht-moralisch sein. Eine Überprüfung der Empfänger, ob sie eine Sozialleistung verdient haben, ihrer bedürfen oder sich sonstwie für sie qualifizieren haben, darf nicht stattfinden. Ein diskutabler Vorschlag in diese Richtung wäre etwa die staatliche Bereitstellung einer finanziellen Mindestversorgung in Höhe des kulturellen Existenzminimums¹⁹ für alle Bürger, ggf. verknüpft mit einer „negativen Einkommensteuer“, die die Anreize erhält, für den eigenen Lebensunterhalt selbst zu sorgen²⁰.

Wie gesagt: dies wäre ein *Vorschlag*. Lösungsvorschläge verfehlen aber eigentlich das Thema dieses Textes, denn schließlich geht es, wie der Titel ankündigt, nur um ein „wider“, nicht um ein „für“. Da haben es sich die studierten Pulveraffen in ihren zentralbeheizten Elfenbeintürmen wieder einmal ganz einfach gemacht: Statt konstruktiver und sachlicher Verbesserungsvorschläge gibt es nur intellektuelle Mäkelei und polemische Kritik. Wenn diese blutleeren, lebensfernen Akademiker erst einmal

¹⁹Hier fängt die Willkür schon an!

²⁰Eine gute Darstellung und Diskussion dieses und ähnlicher Konzepte bietet van Almsick (1981).

richtig arbeiten müßten, eine Familie zu versorgen hätten und einen Ratenkredit zu tilgen, dann hätte dieses ganze Geschwätz schnell ein Ende und wir könnten endlich alle in Ruhe und im Jogging-Anzug die Fußball-WM genießen – mit der ganzen Familie. Und wenn – Polizeistaat hin oder her – der Wohlfahrtsstaat dazu ein bißchen beitrüge, dann hätte er sich doch schon gelohnt, oder?

Vermutlich ja.

Literaturverzeichnis

- van Almsick, Josef (1981):** *Die negative Einkommensteuer: Finanztheoretische Struktur, Arbeitsangebotsentwicklung und sozialpolitische Konzeption.* Berlin.
- Blanke, Thomas (1990):** Sozialer Rechtsstaat: Verfassungsgebot für soziale Sicherheit? In: Sachße/Engelhardt (1990), S. 133–157.
- Denninger, Eberhard (1988):** Der Präventionsstaat. In: *Kritische Justiz*, S. 1–15.
- Frey, Helmut (1985):** *Flexible Arbeitszeit: Zeitgemäße Vertragsformen bei wechselndem betriebswirtschaftlichen Personalbedarf.* München.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1973):** *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem.* 2. Auflage Stuttgart.
- Lampert, Heinz (1985):** *Lehrbuch der Sozialpolitik.* Berlin u.a.O.
- Meinhold, Helmut (1988):** Zukunfts-Werturteile und Prämissen als Basis heutiger Entscheidungen – aufgesucht am Beispiel langfristiger Sicherung der Alterseinkommen. In: Rolf, Gabriele u.a. (Hrsg.): *Sozialvertrag und Sicherung. Zur ökonomischen Theorie staatlicher Versicherungs- und Umverteilungssysteme.* Frankfurt/New York, S. 241–256.
- Preuß, Ulrich K. (1990):** *Verfassungstheoretische Überlegungen zur normativen Begründung des Wohlfahrtsstaates.* In: Sachße/Engelhardt (1990), S. 106–132.
- Recktenwald, Horst C. (1979):** *Finanztheorie.* Köln, Berlin.
- Sachße, Christoph/H. Tristram Engelhardt (Hrsg.) (1990):** *Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates.* Frankfurt.
- Sass, Hans-Martin (1990):** *Zielkonflikt im Wohlfahrtsstaat.* In: Sachße/ Engelhardt (1990), S. 71–84.

AUSFÜHRUNGEN ZU STATBIL – EIN ERGEBNIS VON ANGEWANDTEM NICHTWISSEN?!

von

THOMAS SCHMIDT

Der Verfasser des Artikels „Statistische Bilanzanalyse – Ausführungen zum Benotungssystem“ (vgl. J. Bengen in *ungewußt*, Heft 3, Winter 1993/94, S. 30–35) setzt sich kritisch mit dem von Sparkassen verwendeten Bilanzbewertungssystem STATBIL auseinander, welches als Hilfsmittel zur Beurteilung der wirtschaftlichen Kreditwürdigkeit von Unternehmen konzipiert ist.

In dem Beitrag werden zwei Problembereiche des Systems richtig aufgedeckt. Zum einen sei die Gefahr der (falschen) Assoziation der STATBIL-Noten mit Schulnoten gegeben. Zum anderen sei es möglich, daß der Anwender die recht komplexe Darstellung der Leistungsfähigkeit des Systems nicht richtig rezipiert. Im Ergebnis könne es also sein, daß die von STATBIL gelieferten Bewertungen vom Sachbearbeiter bzw. vom Träger der Kreditentscheidung falsch interpretiert werden. Es fragt sich nun, ob daraus tatsächlich die von Bengen gezogenen Schlußfolgerungen zu ziehen sind oder ob nicht vielmehr die aufgezeigten negativen Konsequenzen lediglich theoretisch denkbare, praktisch aber irrelevante Möglichkeiten darstellen.

Als mögliche Folgen einer Fehlinterpretation nennt Bengen folgende Punkte:

1. Der Kreditantrag könne unnötigerweise abgelehnt werden;
2. Es läge eine Fehlallokation der Arbeitszeit des Entscheiders vor, wenn der Kreditantrag aufgrund einer schlechten STATBIL-Note zu genau geprüft werde;
3. Der Entscheider geriete im Falle eines Kreditausfalles gegenüber Kontrollinstanzen (z. B. der internen Revision) in Argumentationsnot, falls er die von STATBIL gelieferten Warnsignale mißachtet hat.

Aus der Sicht der Praxis erweist sich diese Argumentation als so nicht haltbar. Gegen die von Bengen vorgebrachten Schlußfolgerungen sprechen im wesentlichen zwei Gründe: Erstens setzt die Kritik an der eingeschränkten Verwendbarkeit einer Bilanz als Grundlage für eine Kreditentscheidung an. Zweitens ist STATBIL lediglich ein

ungewußt, Heft 4, Winter 1994/95, S. 43–45, eingegangen am 11. Juli 1994.

Hilfsmittel oder Baustein zur Beurteilung der wirtschaftlichen (oder besser der bilanziellen) Verhältnisse in einem Unternehmen. Das System stellt keineswegs eine gewissermaßen standardisierte Form der Kreditentscheidung dar.¹

Zu 1.)

- Die Bilanz ist eine Zeitpunkt Betrachtung,
- die Bilanz liefert z.B. keine Angaben über die Bewertung von Lagerbeständen oder Stille Reserven,
- aktuelle Bilanzen liegen einer Sparkasse oft nicht vor, es muß bei der Kreditentscheidung auf DATEV-Auswertungen² zurückgegriffen werden,
- bei Finanzierungen von Neugründungen liegen noch keine Bilanzen vor.

Diese kurze Liste zeigt, daß es verfehlt wäre, eine Kreditentscheidung lediglich auf die Bilanz eines Unternehmens zu stützen. Unbedingt erforderlich sind Hintergrundinformationen, die das Bilanzbild abrunden. Um Mißverständnissen vorzubeugen: Eine Bilanz ist für eine seriöse Kreditentscheidung unerläßlich, nicht zuletzt, um der Offenlegungspflicht aus §18 KWG (Kreditwesengesetz)³ nachzukommen. Der Entscheider muß sich aber der begrenzten Aussagekraft der Bilanzzahlen bewußt sein.

Zu 2.)

Als weitere wichtige Entscheidungsparameter für ein Kreditengagement sind beispielsweise zu nennen:

- der cash-fl w⁴ der Vergangenheit und der erwartete cash-fl w (soweit hierüber Informationen vorliegen),

¹Vgl. Scholz, R.W. (1990), STATBIL: Neue Wege des Theorie-Praxis-Dialoges und der Instrumentenpflicht, in: *Betriebswirtschaftliche Blätter* Nr. 12, 39. Jg., S. 562–567, hier S. 564.

²Gemeint sind betriebswirtschaftliche Auswertungen (BWA) in Listenform, die auf den laufenden Buchführungsdaten der Unternehmen beruhen und monatlich erstellt werden. Namensgeber ist die Datenverarbeitungsorganisation des steuerberatenden Berufs in der Bundesrepublik Deutschland e.G. (Nürnberg), kurz DATEV.

³Grundsätzlich hat sich ein Kreditinstitut die wirtschaftlichen Verhältnisse (insbesondere auch durch Jahresabschlüsse) von Kreditnehmern offenlegen zu lassen, sofern das gesamte Kreditengagement für den Kreditnehmer DM 100.000 übersteigt. Vgl. §18, S. 1 KWG in der Fassung vom 30.6.1993.

⁴In vereinfachter Form errechnet sich der cash-fl w aus der Summe von Jahresüberschuß, Abschreibungen und Einstellungen in die langfristigen Rücklagen der betrachteten Periode. Diese Kennzahl erlaubt eine Einschätzung der Liquiditätslage und der finanziellen Entwicklung eines Unternehmens. Vgl. Wöhe, G. (1990), *Einführung in die Allgemeine Betriebswirtschaftslehre*, 17., überarb. Aufl., München, hier S. 829–832.

- evtl. Geschäftsführer- und Ehegattengehälter,
- Art und Werthaltigkeit der Sicherheiten,
- die erwartete Rentabilität des zu finanzierende Investitionsobjektes (Einschätzung von Branchenentwicklung und Marktpotential)
- die unternehmerische Qualität des Geschäftsführers u.v.m.

Erst wenn (u.a.) auch diese Kriterien sorgfältig geprüft und abgewogen sind, ann eine Kreditentscheidung gefällt werden. Die Auswertung der Bilanz – soweit überhaupt möglich – spielt dabei eine zwar wichtige Rolle. Sie ist Bestandteil eines Datenkranzes, der letztlich zur positiven oder negativen Beurteilung eines Engagements führt, aber eben nicht der alleinige Bestandteil. Die STATBIL-Note stellt dann gewissermaßen das i-Tüpfelchen einer Bilanzauswertung dar.

Insofern werden die Schlußfolgerungen relativiert, die Bengen in dem vorgenannten Artikel gezogen hat. Es drängt sich folglich der Verdacht auf, daß mit Bengens Beitrag ein Fall von angewandtem Nichtwissen (über die Kreditpraxis) vorgelegt worden ist.

BEGRÜNDUNGSDEFIZITE IN DER ETHIK

von

CLAUDIA ALTHAUS

Angewandtes Nichtwissen in Ethikkonzeptionen des 20. Jahrhunderts

Im folgenden soll die These vertreten werden, daß die Ethikkonzeptionen des 20. Jahrhunderts als Ausdruck angewandten Nichtwissens verstanden werden können. Ethik als praktische Philosophie ist, allgemein formuliert, die Lehre vom Handeln. Im Mittelpunkt der Ethik steht die Frage: Was soll ich tun? D.h., wie kann ich ein gutes und gerechtes Leben führen. Die Ethik tritt als philosophisches Unterfangen dann auf den Plan, wenn überkommene Lebensweisen und Institutionen ihre selbstverständliche Geltung verlieren. Modern ausgedrückt, wenn Lebensweisen und Institutionen legitimationsbedürftig geworden sind. Die Frage „Was soll ich tun?“ läßt sich in so allgemeiner Form formuliert nur schwer beantworten. Es gilt sie also genauer zu differenzieren. Es lassen sich drei Fragen, die unter die allgemeine Frage „Was soll ich tun?“ subsumiert werden können, unterscheiden:

- a.) Was macht eine Handlung zu einer moralischen Handlung?
- b.) Welche Normen sind verbindlich, und wie läßt sich ihr Anspruch auf Moralität überprüfen? Und:
- c.) Warum soll ich überhaupt moralisch handeln?

Die Beantwortung dieser jeweiligen Fragen hat verschiedene Ausformungen der Ethik hervorgerufen. Nicht alle Ethiken haben alle drei Fragen im Blickpunkt, und man muß genau unterscheiden, welche Ethik auf welche Frage eine Antwort zu geben sucht. Gemeinsam ist jedoch allen Formen der Ethik das Interesse an der Aufklärung über menschliches Handeln um der Moralität dieses Handels willen. Griechisch gesprochen ist es das Interesse am Guten, neuzeitlich gesprochen ist es das Interesse an Freiheit.¹ Es läßt sich sagen, daß die philosophische Ethik aus einem Interesse an

ungewußt, Heft 4, Winter 1994/95, S. 46–54, eingegangen am 8. Dezember 1994.

¹Vgl. Pieper, Annemarie: Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie, Freiburg-München 1979, S. 15.

Freiheit hervorgeht. Freiheit ist nicht naturgegeben, sondern ein normativer Begriff, der eine moralische Leistung des Menschen signalisiert, die der Mensch in seinem Handeln erbringen soll, indem er sich als Handelnder immer zugleich auf das Handeln anderer bezieht und dieses als gleichberechtigtes Streben nach Selbstverwirklichung anerkennt. Dieses „Soll“, das der Mensch erbringen soll, trifft den Kernbereich des Wesens der Ethik, und damit den Kern des Problems, vor das insbesondere die Ethik des 20. Jahrhunderts gestellt ist. Denn woher kommt das Sollen? Ein Sollen kann sich nur aus einer bestimmten Interpretation des Seins, also dessen, was faktisch ist, ergeben, aus der deutlich wird, daß das Sein defizient also mit einem Mangel behaftet ist. Um aber die Mangelhaftigkeit des Seins feststellen zu können, bedarf es der Vorstellung eines Seins, das keinen Mangel aufweist, das sozusagen in und an sich gut ist und somit als Vorbild für das defizient Sein dienen kann.²

Wenn man sich diese Vorstellung des vollkommenen Seins in der Geschichte der Philosophie vor Augen führt, erkennt man leicht das Grundproblem der modernen Ethik. Platon hat die Vorstellung vom Guten mythologisch ausgedrückt, indem er gesagt hat, daß sich der Mensch an seine vorgeburtliche Existenz bei den Göttern erinnere, die er durch seinen Eintritt ins irdische Dasein vergessen habe.³ In der mittelalterlichen theologischen Ethik wurde das Sollen in der Weise gerechtfertigt, als man auf die gesetzgebende Autorität Gottes rekurrierte, der alle Menschen zu absolutem Gehorsam verpflichtet sind. Mit der Auflösung des theozentrischen Weltbildes in der Neuzeit hat das Subjekt die Stelle Gottes eingenommen, damit aber stellte sich die Frage nach der Folie des Guten für das defizient Sein in der Welt in einer neuen Qualität. Kant löste die Frage für sich in der Weise, als er das Sittengesetz – „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ – als „Faktum der Vernunft“ bezeichnet, als etwas, das nicht weiter erklärt werden kann, das man als immer schon gegeben voraussetzen muß, wenn moralisch gehandelt und geurteilt wird – gemeint ist, daß die menschliche Vernunft sich selbst autonom zum Guten bestimmt.⁴ Hier zeigt sich schon die gewaltige Schwierigkeit, die Tatsache zu erklären, daß der Mensch immer schon einen Begriff des Guten haben muß, wenn moralisches Handeln erklärbar sein soll.

²Vgl. Pieper, S. 19.

³Platons Dialog Phaidon und der Schlußmythos der Politeia.

⁴Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788, S. 55 f.

Die Metaphysik verdoppelt die Welt

Nicht fehlen darf in meiner Aufzählung der Philosoph, der in diesem Jahr seinen 150. Geburtstag gefeiert hätte: Friedrich Nietzsche. Er ist angetreten, absolute Moral zu destruieren. Absolute Moral wird hier verstanden als eine Moral, die ihre Verbindlichkeit ausdrücklich und rechtfertigend auf an sich Gutes gründet. Gutes ist hier – wie sich oben schon andeutete – in der Weise gut, als es unabhängig von menschlicher Setzung und zeitlos ist, und damit alle Menschen schlechterdings bindet. Nietzsches Kritik an dem traditionellen Konzept der absoluten Moral fußt wesentlich in seinen Destruktionen von Logik und Metaphysik, die hier einmal kurz ausgeführt werden sollen, um die Schwierigkeiten zu erhellen, vor die sich eine philosophische Ethik nach Nietzsche gestellt sah. Nietzsches Fundament seiner Destruktionen ist die Annahme „gesetzt alles ist werden“ (Nachgelassene Fragmente VIII 1,104). Alles ist Werden bedeutet nach Nietzsche für den Menschen, daß er, um überhaupt überleben zu können, das Werden „anhalten“ muß und damit Gleiches erblickt, wo nur Ungleiches ist, Bleibendes ansetzt, wo nichts Bleibendes zu finde ist, Trennungen vornimmt, wo alles zusammenhängt. Im Zuge dieses Vorgangs schafft der Mensch für sein Denken „Realitäten“, wo keine sind: Körper, Substanzen, Stoffe, Linien, teilbare Räume, Ursache, Wirkung usw. Diese Täuschung über die Welt ermöglicht nach Nietzsche Wissenschaften vom Sein wie Ontologie und Metaphysik, aber auch generell Orientierung in den Wissenschaften.⁵

Kein Mensch möchte sich über die Welt täuschen, und an diesem Punkt kommt die Kategorie der Moral ins Spiel: alles soll wahr und wahrhaftig sein, nicht wandelbar und unsterblich. Letztlich steht hinter dieser Auffassung das Leiden des Menschen an der Welt, an der Bedingtheit des Lebens, am Werden schlechthin. Hierzu Nietzsche selbst: „Diese Welt ist scheinbar – *folglich* giebt es eine wahre Welt. Diese Welt ist bedingt – *folglich* giebt es eine unbedingte Welt. Diese Welt ist werdend – *folglich* giebt es eine seiende Welt. (...) Zu diesen Schlüssen *inspiriert* das Leiden: im Grunde sind es Wünsche, es möchte eine solche Welt geben.“ (NF VIII 1,337).

Diese Welt ist bedingt, also muß es eine unbedingte Welt geben: d.h., die Metaphysik verdoppelt die Welt und stellt den Raum bereit, in dem die absolute Moral das an sich Gute ansiedeln kann: es ist Gott als das schlechthin Gute.⁶ Um meinen „Gewaltmarsch“ durch Nietzsches Destruktionen zu beenden, sei hier hinzugefügt, daß Nietzsche die Logik, d.h. also die Schaffung von substantiellen Realitäten, wie Stoff, Ursache, Wirkung hält, nicht aber die Metaphysik, da sie auf Furcht aufgebaut ist und den Menschen in seiner wahren Entfaltung behindert.

⁵Ebd., S. 6 f.

⁶Vgl. Fleischer, S. 11.

So also war die Situation am Anfang des 20. Jahrhunderts. Im folgenden möchte ich an zwei m.E. exemplarischen Beispielen erläutern, daß die Ethikkonzepte des 20. Jahrhunderts – mit einer, vielleicht zwei Ausnahmen – als Ausdruck der Reaktion auf Nietzsche zu verstehen sind. Diese Versuche der Philosophie, eine Ethik zu begründen, lassen sich als angewandtes Nichtwissen verstehen: Es wird versucht, Handeln und Entscheiden zu ermöglichen auf der Grundlage nicht objektivierbarer, aber gleichzeitig nicht beliebiger Begriffe und Vorstellungen. D.h., man ist sich am Anfang des 20. Jahrhunderts des „Todes Gottes“ bewußt, und damit einhergehend der Situation des Relativismus. Man sieht, daß es ohne diesen festen metaphysischen Grund an sich nicht mehr möglich ist, ein „Sollen“ zu formulieren, da die Prinzipien und Kriterien entfallen sind, objektiv festzulegen, was „gut“ und was „böse“ ist, was „wahr“ und was „falsch“. Man sieht jedoch, daß es auch nicht völlig beliebig ist, was als „gut“ oder „böse“ zu gelten hat. Die Ethikkonzepte, die sich mit dieser Situation auseinanderzusetzen versuchen, lassen sich – so meine These – nicht mehr i.e.S. als reine *ethische* Konzepte verstehen, sondern nur noch als *pragmatische* Versuche. D.h., man sieht sich nicht mehr in der Lage, Moralität i.S. von unbedingter Verbindlichkeit zu begründen, da der Boden, auf dem eine solche *letzte* Begründung stattfinden könnte, seit Nietzsche nachgegeben hat.

Die Existenz geht der Essenz voraus

Den ersten nachmetaphysischen philosophischen Ansatz, auf den ich eingehen möchte, ist die Existenzphilosophie von Jean-Paul Sartre. Als Kernsatz der Philosophie Sartres verstehe ich die Aussage: „Die Existenz geht der Essenz voraus.“ „Essenz“ bezeichnet das Wesen einer Sache, im konkreten Fall das Wesen des Menschen. In der traditionellen Philosophie verstand man unter der Essenz des Menschen die Gottähnlichkeit des Menschen, d.h. es existierte ein Bild vom Menschen, gewissermaßen eine „Idee“ des Menschen, auf das der Mensch in seinem Dasein sich ausrichten sollte. Der Mensch sollte danach streben, diesem Bild ähnlich zu werden. Wenn Sartre nun sagt, daß *nicht* diese Essenz der konkreten Existenz des Menschen als positive Zielfolie vor Augen liegt, sondern vielmehr umgekehrt, die Existenz vorausgeht, so ist damit ein nachmetaphysischer Standpunkt eingenommen. Inwiefern? Wenn der Mensch nicht mehr als Gottes Ebenbild angesehen wird, dann heißt dies, daß sich der Mensch in bezug auf seine Existenz in einer Situation absoluter Freiheit – und damit auch Unsicherheit – befindet. Das heißt, daß der Mensch seine Existenz, also seine Wesenheit, selbst wählen muß, und zwar in einem freigewählten Entwurf. Sartre radikalisiert das in dem Satz: „Der Mensch ist nichts anderes als sein Entwurf, er existiert nur in dem

Maße, in welchem er sich verwirklicht, er ist also nichts anderes als die Gesamtheit seiner Handlungen, nichts anderes als sein Leben.“⁷

Ausgangspunkt für diesen in der Tat radikalen Freiheitsansatz Sartres ist der von Nietzsche festgestellte „Tod Gottes“. Hierzu ein längeres Zitat Sartres: „Dostojewski hatte geschrieben: ‘Wenn Gott nicht existierte, so wäre alles erlaubt.’ Da ist der Ausgangspunkt des Existentialismus. In der Tat, alles ist erlaubt, wenn Gott nicht existiert, und demzufolge ist der Mensch verlassen, da er weder in sich noch außerhalb seiner eine Möglichkeit findet sich anzuklammern. Vor allem finde er keine Entschuldigungen. Geht tatsächlich die Existenz der Essenz voraus, so kann man nie durch Bezugnahme auf eine gegebene oder feststehende menschliche Natur Erklärungen geben; anders gesagt, es gibt keine Vorausbestimmungen mehr, der Mensch ist frei, der Mensch ist Freiheit.“⁸

Die Konsequenz für eine mögliche Ethik ist in der Tat radikal, denn, wie Sartre folgert, wenn Gott nicht existiert, dann finde wir uns keinen Werten und keinen Geboten gegenüber, die unser Verhalten rechtfertigen oder auch nicht rechtfertigen. Das heißt für Sartre, der Mensch „schafft sich, indem er seine Moral wählt.“⁹ Die Frage, die sich nun unwillkürlich stellt, ist die, ob nicht aus einer solchen Position ein absoluter Relativismus dergestalt folgt, daß es keine Kriterien mehr dafür gibt, welche Moral ich wählen soll. An dieser Stelle versucht Sartre nun, dennoch eine Grundlage für alle Werte zu schaffen und verläßt damit den entschieden nachmetaphysischen Standpunkt. Wenn der Mensch, so Sartre, erkennt, daß er in seiner „metaphysischen“ Verlassenheit Werte setzt, dann kann er schließlich nur noch eines wollen, nämlich die Freiheit als Grundlage aller Werte. Sartre meint, „daß die Menschen, die guten Willens sind, zur letzten Bedeutung das Streben nach Freiheit als solcher haben.“¹⁰ Der Mensch, der jedoch die Freiheit will, sieht, daß seine Freiheit völlig von der Freiheit des anderen abhängt. Daraus folgert Sartre, daß wir um unserer Freiheit willen auch die Freiheit des anderen wollen.

Ausgangspunkt bei Sartre war die Negation jeglicher Werte, basierend auf der Negation eines unbedingten Sinns des Daseins und eines den Menschen moralisch bindenden Wesens (Gott). Der Mensch erfährt sich nicht im Ganzen einer sinnvollen Welt, sondern er schafft sie sich. Diese Situation des Nichtwissens verstanden als Informationsdefizit über letzte Gründe wird aber nicht durchgehalten. Sartre führt die Freiheit als Grundlage aller Werte ein, ohne aber begründen zu können, warum ich

⁷Sartre, Jean-Paul: Drei Essays, Frankfurt-Berlin 1986, S. 22.

⁸Sartre, Jean-Paul: Drei Essays, Frankfurt-Berlin 1986, S. 16.

⁹Sartre, S. 30

¹⁰Sartre, S. 32

die Freiheit wollen soll, sondern unter der Voraussetzung, *daß* ich Freiheit will (d.h. bei Sartre, wenn ich guten Willens bin), folgt, daß ich auch die Freiheit des anderen wollen muß. Dies ist ein hypothetischer Imperativ, nicht jedoch ein kategorischer, unbedingt verpflichtende. D.h., Sartre versucht eine Grundlegung von Werten mittels der Freiheit, die vom „guten Willen“ des einzelnen abhängig ist, um der Situation des Nichtwissens, hier verstanden als Informationsdefizit über die letzte Begründung von Werten, auszuweisen. Damit muß der Ansatz Sartres als angewandtes Nichtwissen verstanden werden, und zwar in dem Sinne, daß er die Situation des Wertrelativismus in der Weise zu überwinden sucht, als er die Freiheit zum Grund aller Werte erklärt, letztlich aber nicht begründen kann, daß sie um ihrer selbst willen und der andere um seiner selbst willen gewollt werden soll.

Der Diskurs als universeller Rollentausch

Als zweites Beispiel möchte ich die Diskursethik in der Version, wie sie von Jürgen Habermas vertreten wird, vorstellen und im Hinblick auf angewandtes Nichtwissen überprüfen. Ausgangspunkt der Diskurstheorie ist die Situation des Pluralismus in modernen Gesellschaften. Genauer die Frage, wie in Gesellschaften mit heterogenen Interessen und Werten ethische Normen begründet werden können. Der diskursethische Ansatz, den Habermas für die Lösung dieser Frage vertritt, ist eine rein formale Ethik, die keine inhaltlichen Orientierungen in bezug auf das sittlich Gute vornimmt, sondern die Diskursethik präsentiert das Verfahren des praktischen Diskurses, i.e.S. ein Verfahren zur Prüfung von Normen (prozedurale Ethik im Gegensatz zu einer materialen).

Die Grundfrage ist hier: Wie können Normen als berechtigte Sollensvorschrift erwiesen werden? Die Lösung des Problems der Normenbegründung sucht Habermas durch den sog. Universalisierungsgrundsatz; dieser soll in praktischen Fragen ein argumentatives Einverständnis ermöglichen. Den Universalisierungsgrundsatz formuliert Habermas in Anlehnung an Kants kategorischen Imperativ. Die zugrundeliegende Idee des Moralprinzips wird so gefaßt, daß es Normen als ungültig ausschließt, die nicht die qualifiziert Zustimmung aller möglichen Betroffenen finde können. Nur die Normen sollen als gültig akzeptiert werden, die einen *allgemeinen* Willen ausdrücken.¹¹ Habermas legt nun den Schwerpunkt auf den Aspekt der Unparteilichkeit. Unparteiliche Urteilsbildung drückt sich mithin in einem Prinzip aus, das *jeden* im Kreise der Betroffenen zwingt, bei der Interessenabwägung die Perspektive *aller* anderen einzu-

¹¹ Vgl. Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/Main 19834, S. 73.

nehmen.“¹² Es handelt sich also um eine Art von universellen Rollentausch. Dieser Universalisierungsgrundsatz unterscheidet sich von dem diskursethischen Grundsatz in der Weise, als letzterer zufolge eine Norm nur dann Geltung beanspruchen kann, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses Einverständnis darüber erzielen.¹³

Wie sieht nun ein so erzielter Konsens aus bzw. was garantiert, daß es sich um einen „wahren“ Konsens handelt? Um einen wahren Konsens zu erzielen, muß die sog. „ideale Sprechsituation“ antizipiert werden.

Unter einer idealen Sprechsituation sind bestimmte formale Eigenschaften des Diskurses zu verstehen:

- a.) das Postulat der kommunikativen Kompetenz,
- b.) das Postulat der Redegleichheit,
- c.) das Postulat der Wahrhaftigkeit und
- d.) das Postulat der Vernünftigkeit aller Diskursteilnehmer.¹⁴)

Erst wenn diese vier normativen Voraussetzungen erfüllt sind, kann von einer herrschaftsfreien Kommunikation die Rede sein. Empirisch, so Habermas, läßt sich allerdings nicht feststellen, ob dieser herrschaftsfreie oder ob nur ein Scheindiskurs stattgefunden hat. „Die ideale Sprechsituation ist weder ein empirisches Phänomen noch bloßes Konstrukt, sondern eine in Diskursen unvermeidlich reziprok vorgenommene Unterstellung.“¹⁵ Habermas spricht von einer Antizipation dieser idealen Sprechsituation – gewissermaßen als regulative Idee – die allein Gewähr dafür bietet, daß wir mit einem faktisch erzielten Konsensus den Anspruch eines vernünftigen Konsensus verbinden dürfen. Die ideale Sprechsituation hat gewissermaßen die Funktion einer Übernorm, an der die im praktischen Diskurs erzeugten ethisch-politischen Normen orientiert sein müssen, um wiederum moralische Normen rechtfertigen zu können. Als diskursiv nicht einholbare Voraussetzung von Diskurs überhaupt entzieht sie sich

¹²Habermas, S. 75

¹³Die Umformulierung des Kategorischen Imperativs muß nach Habermas wie folgt lauten: „Statt allen anderen eine Maxime, von der ich will, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, als gültig vorzuschreiben, muß ich meine Maxime zum Zweck der diskursiven Prüfung ihres Universalitätsanspruchs allen anderen vorlegen. Das Gewicht verschiebt sich von dem, was jeder (einzelne) ohne Widerspruch als allgemeines Gesetz wollen kann, auf das, was alle in bereinstimmung als universale Norm anerkennen wollen.“ (S. 77).

¹⁴Vgl. Pieper, S. 158.

¹⁵Habermas, Jürgen: Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für W. Schulz, Pfullingen 1973, S. 211–265, hier S. 258.

jeglichem dialogischen Zugriff und muß „monologisch“ von jedem einzelnen als sinngebende Unterstellung oder Fiktion in den Diskurs eingebracht werden.

Die Probleme, in bezug auf die Vermeidung des Nichtwissens – gemeint ist die letzte Begründung ethischer Normen – treten im letzten Punkt deutlich vor Augen. Angelegt als eine nachmetaphysische Ethikkonzeption versucht Habermas, in einer pluralistischen Gesellschaft Kriterien dafür anzugeben, wie eine vernünftige Einigung in konfligierende Normen- und Wertefragen erzielt werden kann. Nicht mehr Aussagen über das sittlich Gute werden getroffen, sondern das Verfahren selbst, die Regeln des Diskurses, fungieren als höchste normative Instanz. Ungelöst bleiben bei Habermas jedoch zwei Aspekte:

(1) Habermas setzt voraus, wenn wir argumentieren, daß wir uns in der geschilderten Weise verhalten sollen. Was er nicht mehr hinterfragt – hier setzt Karl-Otto Apel an – ist die Situation des Argumentierens selbst. D.h., er gibt keine *letzten* Gründe für die Notwendigkeit des Argumentierens an.

(2) Der zweite problematische Aspekt ist die ideale Sprechsituation, die eben doch als letztes Prinzip dazu dienen soll, wenn auch auf einer Meta-Ebene, Aussagen über das sittlich Gute i.w.S. (den „wahren“ Konsens) zu machen. Wenn Habermas auch durch seine Universalisierungsgrundsatz die Kantische Ethik in bezug auf die Funktion der praktischen Urteilskraft weiterentwickelt hat, so müßte der universalpragmatische Teil der Habermasschen Ethik, also die ideale Sprechsituation, selbst noch einmal durch eine transzendente Begründung im Sinne Kants überholt werden, so daß das Postulat der idealen Sprechsituation nicht bloß als gültig behauptet, sondern im Rekurs auf das Prinzip der Freiheit ursprünglich begründet und als Kriterium der Moralität praktischer Diskurse gerechtfertigt wird.¹⁶

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die beiden vorgestellten Positionen der Ethik – Existenzphilosophie und Diskursethik – sich in ihren Ausgangspositionen bewußt als nachmetaphysisch verstehen. Beide Ethikkonzepte sind deshalb mit der Frage konfrontiert, wie Handeln auf der Grundlage nicht objektivierbarer, aber gleichzeitig nicht beliebiger Werte, Begriffe und Vorstellungen möglich sein soll. Dieser Anspruch des „du sollst“ bringt jedoch beide Positionen – in unterschiedlicher Schärfe und Tiefe – in ein Dilemma. Letztbegründungen, wie sie die Metaphysik liefern könnte, werden abgelehnt. Und doch kann nicht übersehen werden, daß sich unweigerlich Begründungsdefizit aufbauen, die m.E. alle unbefriedigend gelöst werden:

- a.) Bei Sartre der „gute Wille“ zur Freiheit, auch des anderen,
- b.) bei Habermas die Antizipation der idealen Sprechsituation.

¹⁶Vgl. Pieper, S. 171.

Beide Konzepte verstehen sich als nachmetaphysisch, beide Positionen halten diese Position aber nicht konsequent durch und geraten in das Problem der Begründung. Aus diesem Blickwinkel betrachtet müssen beide Positionen als Ausdruck angewandten Nichtwissens verstanden werden.

BEISPIELE ERFOLGREICH ANGEWANDTEN NICHTWISSENS

von

THOMAS CHRISTIAANS

ZUSAMMENFASSUNG: Ausgehend von der These, daß echtes *Wissen* gar nicht möglich ist, werden auf geringerer Abstraktionsebene einige Beispiele aus den Bereichen Mathematik und Ökonomik gebracht, welche die Notwendigkeit und die Ergiebigkeit der Anwendung von *Nichtwissen* deutlich machen.

I. Einleitung

„Wissen heißt Erfahrungen und Einsichten besitzen, die subjektiv und objektiv gewiß sind . . .“ (H. SCHMIDT 1978). Diese Definitio reicht keineswegs aus, um zu wissen, was „Wissen“ ist. Zunächst enthält die Definitio eine Fülle von hier nicht definierte Grundbegriffen. Um einen unendlichen Regreß zu vermeiden, erfordert aber jegliche Verständigung über bestimmte Tatbestände derartige nichtdefinierte Grundbegriffe. Beispielsweise definiere die Ökonomik nicht den Begriff „Mensch“; diese Definitio ist Aufgabe anderer Einzelwissenschaften, etwa der Biologie. Kaum zu tolerieren ist allerdings, daß das Substantiv „Wissen“ durch das entsprechende Adjektiv „gewiß“ erklärt wird.

Zu den logischen Grundsätzen gehört der *Satz vom Widerspruch*, demzufolge kontradiktorisch einander entgegengesetzte Urteile nicht beide zugleich wahr sein können.¹ Auch die Gültigkeit dieses Satzes ist letztlich nicht zu beweisen, sondern vielmehr als notwendige Voraussetzung der Möglichkeit des Wissens überhaupt anzusehen, was durch ein berühmtes Beispiel verdeutlicht werden soll. R. DESCARTES beginnt seine „Meditationes de prima philosophia“ damit, alles von sich fernzuhalten, was auch nur den geringsten Zweifel zuläßt, um so zu unerschütterlich Gewissem zu

ungewußt, Heft 4, Winter 1994/95, S. 55–59, eingegangen im Oktober 1994.

¹In einer mehrwertigen Logik ist der Satz vom Widerspruch entsprechend zu modifizieren. Mehrwertige Logiken haben aber fast ausschließlich formalen Charakter und sind in den Einzelwissenschaften praktisch bedeutungslos.

gelangen. Ein derartiger unerschütterlicher Ausgangspunkt für seine folgenden Überlegungen ist, daß der Satz: „Ich bin, ich existiere“, sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist.“² Selbst dieser – oft als „cogito ergo sum“³ zitierte – Gedanke, ist aber nicht notwendig wahr, wenn der Satz vom Widerspruch nicht gilt. Schließlich könnte es dann auch sein, daß etwas gleichzeitig ist und nicht ist. Offensichtlich wäre unter dieser Voraussetzung jedes Nachdenken über Wissen von vornherein müßig.

Strenggenommen basiert also alles Handeln auf Nichtwissen, da man nicht weiß, ob der Satz vom Widerspruch gültig ist oder nicht. In den folgenden Abschnitten wird aber ein pragmatischer Wissensbegriff zugrundegelegt, der von der Annahme ausgeht, daß die logischen Grundgesetze gelten. Die Entwicklung der Wissenschaften zeigt, daß dieses Vorgehen ein besonders erfolgreiches Beispiel angewandten Nichtwissens ist.

II. Beispiele aus der Mathematik

Die moderne Mathematik bedient sich vollends der axiomatischen Methode, das heißt, aus bestimmten Annahmen werden unter Einhaltung der logischen Gesetze des Schließens andere Aussagen gefolgert. Sofern in der Ableitung dieser Ergebnisse keine logischen Fehler auftreten, kann das so gewonnene Wissen unter den gegebenen Voraussetzungen zweifellos als sicher angesehen werden. Tatsächlich werden allerdings bestimmte logische Fehler oftmals nicht bemerkt, was insbesondere für bestimmte Beweislücken gilt. Die Verwendung eines bestimmten, noch nicht vollständig bewiesenen mathematischen Satzes bei der Ableitung anderer Sätze stellt bewußt oder unbewußt erfolgreich angewandtes Nichtwissen dar.⁴

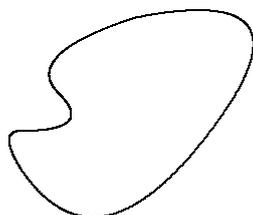
Viele der Beweislücken in der Mathematik hatten ihre Ursache im Vertrauen auf die *anschauliche Evidenz* bestimmter Aussagen, die etwa für den JORDANSchen Kurvensatz⁵ besonders eindringlich ist. Eine JORDAN-Kurve im R^2 ist eine geschlossene, sich nicht selbst schneidende Kurve in der Ebene, wie durch die folgende Abbildung veranschaulicht.

²„Ego sum, ego existo, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum.“ (R. DESCARTES 1977, S. 44, 45).

³„Ich denke, also bin ich“.

⁴Natürlich gibt es auch weniger erfolgreiche Beispiele dieser Art, worauf hier aber nicht eingegangen werden soll.

⁵Vgl. H. HEUSER (1992, S. 367).



Jordanscher Kurvensatz Jede Jordankurve im R^2 zerlegt den R^2 in zwei disjunkte Gebiete, deren gemeinsamer Rand die Jordankurve ist und deren Vereinigung mit der Jordankurve der R^2 ist. Genau eines der beiden Gebiete ist beschränkt.

Dieser Satz erscheint so offensichtlich, daß Generationen von Mathematikern ihn ohne Beweis benutzt haben. Dieser ist aber äußerst schwierig und aufwendig und wurde zuerst – noch unvollständig – 1893 von C. JORDAN erbracht. Selbst wenn ein solcher Satz bewiesen ist, kann es sinnvoll sein ihn zu verwenden, ohne den Beweis vollständig nachzuvollziehen. Man weiß dann eigentlich nicht, daß der Satz richtig ist, sondern man glaubt es. Sofern durch die Verwendung dieses Satzes aber trotzdem wissenschaftliche Fortschritte gemacht werden, liegt sicherlich ein Beispiel erfolgreich angewandten Nichtwissens vor.

H. HEUSER (1992, S. 634 ff.) liefert einen interessant geschriebenen historischen Überblick zur Entwicklung der Mathematik, der eindringlich zeigt, daß ihre bedeutenden Fortschritte in so kurzer Zeit ohne angewandtes Nichtwissen nicht möglich gewesen wären. Zitiert sei noch der Nullstellensatz für stetige Funktionen, den B. BOLZANO 1817 bewiesen hat. Obwohl sein Beweis für die damalige Zeit einzigartig streng und genau war, ist er nicht vollständig: BOLZANO verfügte noch über keinen geklärten Begriff der reellen Zahl und konnte daher auch nicht wissen, daß R vollständig ist. Die Vollständigkeit der reellen Zahlen wurde erst nach 1854 von K. WEIERSTRASS bewiesen.⁶

III. Beispiele aus der Ökonomik

Auch die moderne Ökonomik bedient sich weitestgehend der oben beschriebenen axiomatischen Methode.⁷ Der weitaus überwiegende Teil der theoretischen Volks-

⁶Sein Beweis wurde nicht veröffentlicht, sondern durch WEIERSTRASS' Studenten verbreitet.

⁷Da die Ökonomik den Anspruch hat, eine empirische Wissenschaft zu sein, sind an diese Axiome allerdings strenge Anforderungen in bezug auf ihren Wirklichkeitsgehalt zu stellen. Zumindest sollten

wirtschaftslehre ist *Gleichgewichtstheorie*. So wird zum Beispiel in der Außenhandelslehre untersucht, wie sich eine Zollerhebung auf den Wohlstand der Bevölkerung eines Landes auswirkt, indem zwei Gleichgewichtszustände verglichen werden. Diese Art des Vergleichs zweier Gleichgewichte zieht sich durch praktisch alle partial- und totalanalytischen ökonomischen Analysen. Dabei drängen sich die folgenden Fragen auf: Existiert überhaupt ein allgemeines Gleichgewicht – also ein Preissystem, bei dem alle Märkte geräumt sind und alle Agenten ihre Pläne verwirklichen können – in einer dezentralen Volkswirtschaft und wenn ja, ist es stabil, das heißt, wird es auch im Zuge der Preisanpassungsprozesse erreicht? Andernfalls wären komparativ-statische Analysen auch in partialanalytischen Modellen offensichtlich bedeutungslos.

Ein Beweis für die Existenz eines allgemeinen Gleichgewichts wurde zuerst 1933 von A. WALD erbracht.⁸ Dieser Beitrag ist aber in vielerlei Hinsicht noch unbefriedigend. Beispielsweise wird die Existenz von stetigen inversen Nachfragefunktionen einfach vorausgesetzt und die Menge der Produktionsmöglichkeiten wird direkt für die gesamte Ökonomie statt für die einzelnen Produzenten formuliert. Der erste allgemeine Beweis, der diese Probleme überwindet, stammt von K. J. ARROW und G. DEBREU (1954).⁹

Die gesamte Forschung, die von diesen Ergebnissen noch keinen Gebrauch machen konnte, hat aber beträchtlich zum Fortschritt der Volkswirtschaftslehre beigetragen. Dieses erfolgreiche angewandte Nichtwissen ist durch die späteren Existenzbeweise gerechtfertigt worden. Niemand wird L. WALRAS, dem Begründer der allgemeinen Gleichgewichtstheorie, vorwerfen wollen, daß er seine bahnbrechenden Ergebnisse 1874 veröffentlicht hat, obwohl er die Existenz eines Gleichgewichts nicht beweisen konnte. Dazu hätte er wohl auf die Entdeckung des BROUWERSchen Fixpunktsatzes durch L. E. J. BROUWER im Jahre 1912 warten müssen, mit dessen Hilfe der Existenzbeweis möglich ist. WALRAS starb im Jahre 1910.

Wenn ein Gleichgewicht existiert, so folgt daraus keineswegs auch seine Stabilität. Letztere ist in allgemeinen Modellen nicht ohne zusätzliche restriktive Annahmen zu gewährleisten. Werden solche Annahmen getroffen, so ermöglichen sie aber gerade eine Vielzahl von komparativ-statischen Ergebnissen, die sonst nicht zu finden sind.

die Folgerungen empirisch überprüfbar sein. Auf den damit verbundenen *Annahmenstreit* zwischen P. A. SAMUELSON und M. FRIEDMAN soll hier nicht näher eingegangen werden.

⁸Der 1936 in der *Zeitschrift für Nationalökonomie* erschienene Aufsatz „Über einige Gleichungssysteme der mathematischen Ökonomie“ stellt eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse von WALDS früheren Arbeiten dar. Er wurde in englischer Sprache 1951 in der Zeitschrift *Econometrica* abgedruckt.

⁹Weitere historische Hinweise finden sich bei A. TAKAYAMA (1985, S. 255 ff.). Einen Überblick zum Stand der Forschung bis 1981 liefert G. DEBREU (1981).

Da die Annahme der Stabilität Voraussetzung für jede komparativ-statische Analyse ist, erscheint dieser Weg als der einzig gangbare. Das ist der Kern von P. A. SAMUELSONS „Korrespondenz-Prinzip“.¹⁰

Auch heute kann es für Ökonomen durchaus sinnvoll sein, die mathematisch schwierigen Existenzbeweise nicht nachzuvollziehen, sondern an ihre Richtigkeit zu glauben.¹¹ Diese Form des angewandten Nichtwissens entspricht dem Prinzip der Arbeitsteilung, ohne das die Welt heute ein vollkommen anderes Aussehen hätte. Damit bestätigt sich auf niedrigerem Abstraktionsniveau wieder die Ausgangsthese, daß angewandtes Nichtwissen unverzichtbar ist.

Literaturverzeichnis

- Arrow, K. J. and Debreu, G. 1954:** Existence of an Equilibrium for a Competitive Economy, in: *Econometrica*, 22, S. 265–290.
- Debreu, G. 1982:** Existence of Competitive Equilibrium, in: K. J. ARROW and M. D. INTRILIGATOR (Eds.): *Handbook of Mathematical Economics*, Vol. 2, Amsterdam: North-Holland, Chapter 15.
- Descartes, R. 1977:** *Meditationes de prima philosophia*, Lateinisch-Deutsch, 2. Auflage, Hamburg: Felix Meiner.
- Heuser, H. 1992:** *Lehrbuch der Analysis*, Teil 2, 7. Auflage Stuttgart: Teubner.
- Samuelson, P. A. 1983:** *Foundations of Economic Analysis*, Enlarged Edition, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, First Edition 1947.
- Schmidt, H. 1978:** *Philosophisches Wörterbuch*, 21. Auflage neu bearbeitet von G. Schischkoff, Stuttgart: Kröner.
- Takayama, A. 1985:** *Mathematical Economics*, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁰P. A. SAMUELSON (1983). Von der Eindeutigkeit der Gleichgewichte soll hier gar nicht gesprochen werden.

¹¹Selbstverständlich gilt das nicht für solche Ökonomen, die sich in erster Linie mit der allgemeinen Gleichgewichtstheorie oder verwandten Gebieten beschäftigen.

TERTIUM NON DATUR
– ÜBER DIE FUNKTIONSWEISE KONSERVATIVER DENKMUSTER –

von

CLAUS PEPPEL

ZUSAMMENFASSUNG: Angewandtes Nichtwissen, verstanden als rationaler Informationsverzicht, liegt im Fall von konservativen Politiktheorien vor, da ihnen der Gedanke des Kompromisses fehlt. Ein Grundmuster konservativen Denkens ist das Argumentieren mit extremen Begriffspaaren. Auf diese Weise wird bewußt auf Wissen und Information in Form eines Kompromisses zwischen zwei extremen Begriffen verzichtet. Der bewußte Informationsverzicht wird instrumentalisiert, um bestimmte weltanschauliche Konzeptionen durchzusetzen, die der Erreichung politischer und wirtschaftlicher Ziele dienen. Dies soll hier nach einem kurzen Hinweis auf Friedrich Julius Stahl am Beispiel des Staatsrechtslehrers und politischen Schriftstellers Carl Schmitt gezeigt werden, auf den sich heute zahlreiche Neokonservative berufen.

Für einen Liberalen gilt der Satz: Tertium datur! Ein Konservativer sagt hingegen: Tertium non datur! Das ist wohl der kürzeste Nenner, auf den der Gegensatz zwischen liberalen und konservativen Denkern zu bringen ist. Liberales Denken bemüht sich darum, zwischen Extrempositionen zu vermitteln. Das läuft in der Regel darauf hinaus, zu einer Synthese jenseits geronnener Standpunkte vorzudringen, die es erlaubt, „die wahren Kerne unter den verkrusteten Orthodoxien gleichsam zu retten und in einem höheren Dritten, auf einer neuen Ebene des Ausgleichs [Kompromiß, C.P.], aufzuheben“ (Lenk, 1989, S. 40). Demnach ist die dialektische Synthese Grundfigur liberaler Argumentation.

Einer anderen Argumentationsfigur bedienen sich dagegen konservative Theoretiker. Sie betrachten die Grundkonflikte des Politischen nicht als auflösbare sondern als natürlich-notwendig gegebene, nicht zu vermittelnde und daher letztlich tragische Gegensätze. Ihr Verständnis der politischen Realität wird von einem Entweder-Oder, Gut oder Böse bzw. einem Freund-Feind-Dualismus dominiert. Tertium non datur! Konservative Denkmuster sind von nicht aufhebbaren Dualismen geprägt.

ungewußt, Heft 4, Winter 1994/95, S. 60 – 68, eingegangen am 16. November 1994.

Der Nestor konservativer Politikersicht in Deutschland bleibt Friedrich Julius Stahl mit seiner Parteienlehre aus dem Jahr 1863. Ihm gilt jede Abweichung vom hergebrachten, gott- und naturgewollten Legitimitätsprinzip als drohende Gefahr, die im Gewand der Revolution einhergeht. Ist die Alleinkompetenz für Schlüsselscheidungen des Staates erst einmal angetastet, so muß eine solche Gesellschaft notwendig in Chaos und Anarchie untergehen und kann sich nicht im Prozeß der Evolution gleichsam auf einer neuen, dritten Ebene wieder stabilisieren.

Stahl machte dann als eigentlichen Verursacher dieses Übels den Liberalismus aus. Der Liberalismus versuche zwischen Extremen zu vermitteln, die, von Natur aus, nicht zu versöhnen seien. Der Versuch des Ausgleichs mache den Liberalismus nun zu einer besonders untergründigen Form „revolutionärer“ Gesinnung. Eine Bestimmung des politischen Gegners bzw. des „Feindes“ ist somit schnell ausgemacht.

Ich möchte nun einen weiteren Vertreter des Konservatismus vorstellen, der sich auf Stahl berufen hat und bis heute immer wieder kontrovers diskutiert wird. Es ist die Person Carl Schmitts, die seit der (konservativen) Wende 1982 geradezu eine publizistische Renaissance erfährt.¹

1923 veröffentlichte Carl Schmitt seine Schrift „Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus“ (im weiteren zitiert als Lage) und avancierte damit zu einem der „Totengräber der Weimarer Republik“ (Waldemar Gurian). Schmitts wissenschaftliches Interesse war von dem Versuch geleitet, „den letzten Kern der Institution des modernen Parlaments zu treffen“.²

Dadurch werde sich von selbst ergeben, wie wenig den heute herrschenden politischen und sozialen Gedankengängen die systematische Basis, aus welcher der moderne Parlamentarismus entstand, überhaupt noch faßbar ist. Ferner werde deutlich – so Schmitt – daß die Institution des Parlamentarismus moralisch und geistig ihren Boden verloren habe und zu einem leeren Apparat mechanischer Beherrschung verkommen sei.

¹Armin Mohler hat in seiner berühmten Dissertation „Die Konservative Revolution in Deutschland 1918 – 1932“ den Unterschied zwischen dem Konservatismus vor der „Achsenzeit“ (Jaspers) und dem danach herausgestellt: Mit dem Begriff der „Achsenzeit“ läßt sich der Bruch im modernen Konservatismus beschreiben. Vor dem Passieren der Achsenzeit ist der Konservatismus rückwärts gewandt, nachher richtet er sich der Zukunft entgegen (Mohler, 1974, S. 35). Carl Schmitt gehört zu denjenigen, die sich der Zukunft zuwenden.

²Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), 7. Aufl., Berlin 1991, S. 30 (im weiteren zitiert als Lage).

Schmitts Demokratiekonzept

Schmitt konstatiert in der Vorbemerkung zu seinen Überlegungen, daß die Prinzipien der Öffentlichkeit und der Diskussion im Parlamentarismus hinfällig geworden seien. Sofern dieser Befund zutreffe, müsse danach gefragt werden, warum die Wahrheit und Richtigkeit des Parlaments dann noch einleuchtend sein sollen. Schmitt unterläßt es, dem Parlamentarismus neue geistige Grundlagen unterzuschieben, um ihn (irgendwie) zu rechtfertigen. Für ihn ist der Parlamentarismus zu einer bloßen Regierungsmethode und einem politischen System degeneriert, dessen einziger Wert das erträgliche Funktionieren sei. Das alleine reiche jedoch keinesfalls für eine hinreichende Rechtfertigung des Parlamentarismus aus. In der Schmitt eigenen Radikalität deutet er dann die letzte Konsequenz einer solchen Entwicklung aus: „Wird das Parlament aus einer Institution von evidenter Wahrheit zu einem bloß praktisch-technischen Mittel, so braucht nur in irgendeinem Verfahren, nicht einmal notwendigerweise durch eine offen sich exponierende Diktatur, *via facti* gezeigt zu werden, daß es auch anders geht, und das Parlament ist dann erledigt.“³

Trennung von Liberalismus und Demokratie

Seine Überlegungen weiterführend, nimmt Schmitt die Trennung von Liberalismus und Demokratie vor, um die heterogene Zusammensetzung der modernen Massendemokratie aufzuzeigen. Seiner Auffassung zufolge zeichnet sich diese erstens durch Homogenität und zweitens „die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen“⁴ aus. Homogenität und Demokratie sind allerdings nicht mit der Gleichheit aller Menschen zu verwechseln. Demokratie kann sehr wohl den Gedanken der Ungleichheit beinhalten, wie Schmitt am Beispiel der athenischen Stadtdemokratie aufzeigt. Sein Demokratiekonzept ist dabei eng angelehnt an den Rousseauschen Entwurf des *contrat social*, nach dem der wahre Staat nur dort existiere, wo das Volk im wesentlichen homogen sei. Aus dieser Art von Homogenität kommt der Wille des Volkes gleichsam ohne Diskussion zustande.⁵ Im Anschluß an Rousseaus Vorstellungen definiert Schmitt Demokratie „als Identität von Regierenden und Regierten“.⁶

³Carl Schmitt, Lage, S. 13.

⁴Carl Schmitt, Lage, S. 14.

⁵In dieser Konzeption haben Parteien, Verbände und jegliche Sonderinteressen weder Platz noch Berechtigung.

⁶Carl Schmitt, Lage, S. 20.

Demokratie und Diktatur

Für Schmitts Gedankengang ist weiter das Zusammendenken von Demokratie und Diktatur wichtig. Wird die Demokratie alleine als formales Prinzip begriffen, so läßt sie sich auf demokratischem Wege – dem Mehrheitsprinzip folgend – auch aufheben. Sobald aber die Demokratie einen in ihr selbst ruhenden Wert bekommt, also zu einem Wert an sich wird, muß sich der wahre Demokrat entschließen, einer drohenden Aufhebung der Demokratie – durch eine nicht-demokratische Mehrheit – entgegenzuwirken. Zu diesem Zweck kann der Demokrat ein Programm der Volkserziehung auch gegen die Mehrheit des Volkes durchsetzen, um dem wahren und wirklichen Willen Geltung zu verschaffen: „Die [letzte, C.P.] Konsequenz dieser Erziehungslehre ist die Diktatur, die Suspendierung der Demokratie im Namen der wahren erst noch zu schaffenden Demokratie.“⁷ Zwischen Demokratie und Diktatur besteht nach Schmitts Auffassung kein Gegensatz.

Parlamentarische Grundprinzipien

Im Anschluß stellt Schmitt die Grundprinzipien des Parlamentarismus heraus. Erstens werden in der Öffentlichkeit Argument und Gegenargument verhandelt. Zweitens ist das staatliche Leben öffentlich und drittens gibt es Pressefreiheit. Durch Öffentlichkeit und Diskussion soll eine Balance hergestellt werden, aus der wiederum Wahrheit⁸ und Gerechtigkeit hervorgehen sollen. Man glaubte, „durch Öffentlichkeit und Diskussion (...) die bloß tatsächliche Macht und Gewalt (...) überwinden und den Sieg des Rechts über die Macht herbeiführen zu können.“ Diesen (von Schmitt konstruierten) Idealtypus des Parlamentarismus kontrastiert er mit der Wirklichkeit des Parlamentarismus von Weimar, um dann feststellen zu können, daß dieser vom Idealbild stark abweiche. Insbesondere kritisiert Schmitt die parlamentarische Regierung. Durch sie sei die alte Idee des Parlamentarismus (Teilung der Gewalten) aufgehoben. Zudem sind „Öffentlichkeit und Diskussion in der tatsächlichen Wirklichkeit des parlamentarischen Betriebes zu einer leeren und nichtigen Formel geworden“. Das Parlament hat „seine bisherige Grundlage und seinen Sinn verloren.“⁹ Schließlich hat Schmitt

⁷Carl Schmitt, Lage, S. 37. Dieser Gedankengang Schmitts sollte in der Endphase der Weimarer Republik nochmals Bedeutung erlangen. War der Zusammenbruch der Weimarer Ordnung durch die Suspendierung von Grundrechten aufzuhalten?

⁸Schmitts Denken ist von der (vormodernen) Vorstellung geprägt, daß es eine objektive Wahrheit gibt und daß es prinzipiell möglich ist, diese Wahrheit zu ermitteln.

⁹Carl Schmitt, Lage, S. 61 – 63.

in „Der Begriff des Politischen“¹⁰ dann sein Demokratieverständnis weiter ausformuliert. Der Verwirklichung der oben angedeuteten Identität zwischen Regierenden und Regierten stehe der Parlamentarismus als veraltete Institution jedoch im Wege. Die Krise des Parlamentarismus entspringe „im letzten Grunde dem Gegensatz eines von moralischem Pathos getragenen liberalen Individualismus und eines von wesentlich politischen Idealen beherrschten demokratischen Staatsgefühls. (...) Es ist der in seiner Tiefe unüberwindliche Gegensatz von liberalem Einzelmensch-Bewußtsein und demokratischer Homogenität“.¹¹

Prinzipien des Parlamentarismus

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen soll nun die Frage sein, ob Schmitts Idealisierung des klassischen Parlamentarismus als Grundlage für seine Parlamentarismuskritik Weimars überhaupt tragfähig ist.

Diskussion

Schmitts Charakterisierung des klassischen Parlamentarismus als government by discussion, als Kampf von Meinungen, nicht von Interessen hat mit der historischen Realität des britischen Parlamentarismus wenig zu tun. Das Parlament blieb weitgehend aristokratisch dominiert, da durch das Zensuswahlrecht große Teile der Bevölkerung von der politischen Partizipation ausgeschlossen waren. Schon damals waren die Abgeordneten in ein Interessengeflecht eingebunden, in dem sie nicht vernunftgeleitet und uneigennützig entschieden. Die Vorstellung eines Regierens aufgrund von Diskussion war die Ideologie der Honoratiorenschaft, die nicht zwingend die historische Realität treffen mußte. Schmitt machte jedoch diese Ideologie zum Bewertungskriterium für seine Parlamentarismuskritik. Somit wurde ein realitätsfernes Idealbild zur Meßlatte für die politische Wirklichkeit Weimars. Es ist anzunehmen, daß Schmitt der zweifelhafte Realitätsgehalt seiner Konstruktion des Parlamentarismus bewußt war. Insofern hatte das aufgebaute Idealbild eine funktionale Bedeutung für seine Kritik: Die „Legitimitätsbedingungen und Funktionalitätspostulate Carl Schmitts, so logisch sie sich zu ergeben scheinen, sind bereits ideologische Argumente: Sie werden nicht

¹⁰Die erste Auflage erschien 1927, die zweite mit erheblichen Änderungen 1932. Vgl. dazu: Heinrich Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“. Zu einem Dialog unter Abwesenden, Stuttgart 1988.

¹¹Carl Schmitt, Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie (1926), in: ders., Positionen und Begriffe: im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923 – 1939, Berlin 1988, S. 52 – 66.

um des parlamentarisch-demokratischen Rechtsstaats willen aufgestellt, sondern gerade um zu zeigen, daß dieser illegitim und disfunktionell geworden ist und also überwunden werden muß“ (Fijalkowski, 1958, S. 31)

Öffentlichkeit

Die weiteren grundlegenden Prinzipien des Parlamentarismus sah Schmitt in der Öffentlichkeit und der Gewaltenteilung. Diese sind nach seiner Auffassung hinfällig geworden und der parlamentarische Betrieb ist zu einer leeren Formalität verkommen. Damit habe das Parlament auch seine bisherige Legitimation verloren. Seine Kritik weist auf die Tätigkeit von Ausschüssen hin, die hinter verschlossenen Türen (also nicht öffentlich!) Beschlüsse fassen und Entscheidungen vorbereiten. Die angesprochene Verlagerung öffentlicher Diskurse vom Parlament weg zu anderen Einrichtungen wurde von Schmitt richtig erkannt. Offen bleibt jedoch, ob Schmitt den Begriff der Öffentlichkeit zu eng definiert. Ausschüsse tagen keineswegs hinter verschlossenen Türen, sondern sind auch öffentlich. Nur diese Öffentlichkeit weist eine andere Struktur – etwa Expertenanhörungen etc. – auf als die Öffentlichkeit der parlamentarischen Debatte. Mit der Einführung des allgemeinen Wahlrechts war der klassische Parlamentarismus entscheidenden Veränderungen unterworfen. Die Beteiligung aller Gruppen am politischen Willensbildungsprozeß ließ aus Parlamentsgruppen Parteien entstehen, deren innere Struktur durch Kohärenz und Konsistenz geprägt wurde. Damit einhergehend sah die Parlamentsmehrheit ihre Aufgabe nicht mehr in der Kontrolle, sondern in der Unterstützung der Regierung. Im Plenum wurde nicht mehr um das bessere Argument gerungen (das war Aufgabe der Ausschüsse), sondern die Diskussion diente der Öffentlichkeit außerhalb des Parlaments. Die Diskussionen und Auseinandersetzungen außerhalb der Öffentlichkeit des Parlaments wirken dann wieder – über ein komplexes Geflecht zwischen Parlament und Öffentlichkeit – auf die Abgeordneten zurück. Diesen Funktionsmechanismus ignorierte Schmitt, indem er das überholte Verständnis von Öffentlichkeit aus dem 19. Jahrhundert zum Maßstab nahm, das ursächlich für seine (beabsichtigten) Fehleinschätzungen ist.

Gewaltenteilung

Ein weiteres Grundprinzip des Parlamentarismus war für Schmitt die Gewaltenteilung, die er für seine weitere Kritik zum zweiten Bewertungskriterium machte. Auch hier gingen Schmitts Überlegungen zu kurz, wenn er Montesquieu die totale Unabhängigkeit der drei Gewalten Legislative, Exekutive und Judikative unterstellte. In Mon-

tesquieu System finde sich gewaltdurchbrechende und gewaltdurchmischende Elemente. Schwerpunkt seiner Überlegungen war erst einmal die Verhinderung von Machtmißbrauch und weniger die strikte Trennung der drei Staatsgewalten. Es bleibt weiter fraglich, ob Montesquieu – von der Ständegesellschaft geprägter – Entwurf auf die Zeit der parlamentarischen Massendemokratie des 20. Jahrhunderts übertragen werden kann. Schmitts daraus resultierende Vorstellung, derzufolge ein eigenständiges Parlament einer von ihm unabhängigen Regierung gegenüberstünde, war fehlgeleitet. Die Grenzlinie verläuft vielmehr zwischen der Parlamentsmehrheit und der Regierung auf der einen sowie der parlamentarischen Opposition auf der anderen Seite.

Schmitts Zielrichtung

Was war also der Kern von Schmitts Parlamentarismuskritik? Carl Schmitts dualistischer Entwurf, der den politischen Liberalismus in einen unüberwindlichen Gegensatz zur demokratischen Homogenität brachte, war durch und durch antipluralistisch. Er konnte und wollte die Artikulation unterschiedlicher Interessen nicht akzeptieren, weil er sie als Gefährdung staatlicher Einheit, Autorität und Entscheidungsschwäche interpretierte. Seine Parlamentarismuskritik diente der Delegitimation der Weimarer Republik und war als Plädoyer für eine Ordnung angelegt, in der Interessengruppen, Parteien und Verbänden die Einflußnahme auf die Politik des Staates verwehrt bleiben sollte. In der 1931 erschienenen Schrift „Der Hüter der Verfassung“ stellt Schmitt den Entwurf einer Präsidialdiktatur vor, in der die zentrifugalen Kräfte des Parlamentarismus zugunsten der integrationsleistenden Kraft des Reichspräsidenten aufgehoben werden sollen. Dies beinhaltet in letzter Konsequenz die Suspendierung individueller Freiheitsrechte, während die staatliche Ordnung dabei gestärkt werden soll. Der durch den Pluralismus zersplitternde Staat, der fortwährend Kompromisse herbeiführte, war für Carl Schmitt der Stachel im Fleisch. Demgemäß kann die Parlamentarismuskritik Carl Schmitts in ihrem Kern als antipluralistisch charakterisiert werden. Pluralismus definiert Schmitt als „eine Mehrheit festorganisierter, durch den Staat hindurchgehender, sozialer Machtkomplexe, die sich der staatlichen Willensbildung bemächtigen, ohne aufzuhören, nur soziale (nichtstaatliche) Gebilde zu sein“.¹² Zu diesen sozialen Machtkomplexen gehören auch die Parteien, die das Parlament zu einem „Schauplatz pluralistischer Aufteilung“ machten und den Staat auf einen fortwährenden Kompromiß reduzierten. Dem pluralistischen politischen System setzte Schmitt als Antithese seine Vorstellung von der Homogenität des Volkes und einer

¹²Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, 2. Aufl., Berlin 1969, S. 71.

identitären Demokratie entgegen. Mit diesem Modell wandte sich Schmitt gegen die Repräsentation von politischer Herrschaft durch das Parlament und die pluralistische Konkurrenz gegenseitiger Teilinteressen zugunsten der Einheit von Regierung und Volk. Schmitts Vorstellung von identitärer Demokratie setzte in Abgrenzung zu der Rousseaus keine soziale Gleichheit voraus. Die Sozialstruktur der Weimarer Republik hat durch ihre politische und wirtschaftliche Ausdifferenzierung jeglicher Vorstellung von sozialer Homogenität wohl kaum entsprochen. Es liegt daher nahe, daß Schmitts Demokratieverständnis darauf hindeutete, eine politische Homogenität herbeizuführen, die den Ausschluß des Heterogenen implizierte (Freund-Feind-Dualismus). Von nun an war es für Schmitt kein großer Schritt mehr, eine Diktatur in Betracht zu ziehen. Wird ein Gegensatz von Liberalismus und Demokratie – nicht aber von Demokratie und Diktatur – behauptet, so erscheint die Diktatur gar als konsequenteste Form der Demokratie. Schmitts Parlamentarismuskritik zielt auf die Einrichtung einer auf manipulativ erzeugten Meinungskonsens beruhenden Diktatur.¹³ Angesichts der in Weimar herrschenden Heterogenität kann die von Schmitt favorisierte Homogenität nur durch dezisionistische Entscheidungen (Zwang) herbeigeführt werden. Das setzt – wie schon erwähnt – die Aufhebung der Menschen- und Bürgerrechte zugunsten einer die Gesellschaft beherrschenden Diktatur voraus: dem totalen Staat.

Fazit

Die Schmittsche Argumentation, die an vielen Stellen nicht von der Hand zu weisen ist, auch heute noch aktuelle Kritik enthält, ist mehr von der prinzipiellen Ablehnung des Parlamentarismus als dem Gedanken einer kritischen Analyse geprägt. Gleichsam in einer antithetischen Konstruktion zielt Schmitt nicht auf eine Synthese, also die Reformierung des Parlamentarismus ab, sondern favorisiert dessen Aufhebung in einem revolutionärem Akt.¹⁴ Vermittlung und Kompromiß sind in Schmitts Vokabular negativ besetzte Begriffe; damit lehnt er zugleich Grundgedanken liberalen Denkens ab. *Tertium non datur!*

¹³Interessanterweise hat Schmitt in der 1928 erschienen Verfassungslehre schon auf die sich abzeichnende Funktion der Massenmedien im politischen Prozeß hingewiesen. Vgl. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin 1988, S. 168.

¹⁴Aufschlußreich ist hier Schmitts Verhalten nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933. Er deutete den faktischen Akt der Okkupation der Macht in eine legale Revolution um.

Literatur

- Fijalkowski, Jürgen**, *Die Wendung zum Führerstaat. Ideologische Komponenten in der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Köln; Opladen 1958.
- Lenk, Kurt**, *Deutscher Konservatismus*, Frankfurt/Main; New York 1989.
- Mohler, Armin**, Deutscher Konservatismus seit 1945, in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hg.), *Die Herausforderung der Konservativen*, München 1974, S. 34 – 53.
- Schmitt, Carl**, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, (1923), 7. Aufl., Berlin 1991.
- ders.**, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 3. Aufl., Berlin 1991.
- ders.**, Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie (1926), in: ders., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923 – 1939*. (1940), Berlin 1988, S. 52 – 66.
- ders.**, *Der Hüter der Verfassung* (1931), 2. Aufl., Berlin 1969.

SpaSi

FORSCH FÜR DIE TAUBEN!

von

LUDGER STECKELBACH

I. Nobelpreis für die Wiedervereinigung

Wie wir die Wiedervereinigung geschafft haben? Da war beispielsweise der Zehn-punkteplan, ja, mit Plan haben wir es geschafft. Wir können das auch beim damaligen Leiter der Außen- und Sicherheitspolitik im Kanzleramt, Horst Teltschik, nachlesen:

Freitag, 24. November 1989: „In der Morgenlage bekräftigt der Bundeskanzler den nächtlichen Beschluß, ein Konzept für den Einigungsprozeß zu erarbeiten.“¹ Und ein solches Konzept entstand am gleichen Tage: „Um zehn Uhr kommen wir endlich zu dem geplanten Brainstorming zusammen. [...] Wir tasten uns an die operativen Schritte heran – [...] Allmählich kristallisieren sich die Stufen heraus. Am Ende sind es erfreulicherweise zehn Punkte.“² Montag, 27. November 1989: „Der Bundeskanzler hat den Entwurf der Zehn-Punkte-Rede am Wochenende intensiv durchgearbeitet. [...] Bedenken werden nun von niemandem mehr erhoben.“³

Gut, manche Pläne entstanden unter Zeitdruck, und Wissenschaftler können in so kurzer Zeit nicht reagieren. Außerdem schweigen sie sich aus, weil sie nichts zu praktischen Fragen beitragen können und um hinterher besser über die praktizierte Politik meckern zu können. Und einen fertigen Plan hatte ja wohl keiner.

Oder? Da gibt es einen Träger des Nobelpreises für Ökonomik, von dem es in unserer Universitätsbibliothek kein Buch gibt, von dessen Werken keines in der aktuellen Deutschen Bibliographie aufgeführt ist: Er bekam den Preis 1988. Nach dem zweiten Weltkrieg veröffentlichte er ein Buch über die Transformation der zentralverwalteten französischen Kriegswirtschaft in eine freiheitliche marktwirtschaftliche Ökonomie. Darin enthalten sind: eine Bilanz der Planwirtschaft, Vorschläge zur Transformation, Gedanken über die Realisierbarkeit der vorgeschlagenen Reformen und ein Vergleich mit anderen Methoden und mit der praktizierten Wirtschaftspolitik. Maurice Allais

ungewußt, Heft 4, Winter 1994/95, S. 70–74, eingegangen am 11. Juli 1994.

¹Teltschik, Horst: 329 Tage: *Innenansichten der Einigung*, Berlin (Siedler) 1991. Das Zitat stammt von S. 50.

²Aus der gleichen Quelle.

³Teltschik [1991], S. 51.

beschreibt auch unser aktuelles Problem der relativ zu hohen Lohnsätze und wie dieses Problem im Vorfeld hätte angegangen werden können.⁴ Fast jeder Politiker hatte über vierzig Jahre Zeit, so ein Buch zu lesen oder lesen zu lassen.

Dieser hinterhältigen Vorhaltung wird natürlich entgegengehalten, daß bei der Wiedervereinigung der Zug der Menschen gen Westen und unsichere Zustände in Moskau (später beim Putsch wäre die Wiedervereinigung futsch) Eile aus anderen Gründen womöglich im nachhinein betrachtet rechtfertigten. Das ist aber kein Grund dafür, Allais so lange zu ignorieren.

II. Bangemann in Siegen (26. April '94)

Dieser Mann an sich ist mir ja wirklich sympathisch. Aber beruflich ist der promovierte Jurist Martin Bangemann Mitglied der Europäischen Kommission, verantwortlich für Industriepolitik, Informationstechnologien, Informationsindustrie und Telekommunikation. Er ist, nach eigener Bekundung, der richtige, um uns Wege aus der wirtschaftlichen Krise zu zeigen. Er macht, nach eigener Einschätzung, moderne Industriepolitik, und zwar nicht die von der schlechten, sondern die von der guten Sorte. Und diese moderne Industriepolitik, so Bangemann, brauchen wir, fordern die Menschen. Wir bräuchten in Europa eine gemeinsame Industriepolitik, um auf den Weltmärkten wettbewerbsfähig zu sein. Wir dürften uns in Schlüsseltechnologien wie Telekommunikation und Informationstechnologie nicht abhängen lassen. Mit ihm, O-Ton, sei der richtige eingeladen worden, womit er womöglich Recht hat. Nur der Ort war vielleicht nicht richtig: Hätte der Kommissar sich an der Uni mit wissenschaftlichen Ergebnissen zur Industriepolitik auseinandergesetzt, hätte er vermutlich nachdenklich das Gebäude verlassen – so verließ stattdessen manch anderer nachdenklich den schicken Vortragssaal in der City, um Wittgensteins 105. Geburtstag zu feiern.

Dabei hat der Mann zu zwei grundsätzlichen Fragen keine überzeugenden Antworten gegeben, hätte aber womöglich welche bekommen können: 1. Warum brauchen wir Industriepolitik? 2. Warum sollte die Europäische Union diese Politik machen?

Die Ansicht, daß wir Industriepolitik brauchen, finde ich im Vertrag zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft vom 7. Feb. '92 ihren Niederschlag. Gegenüber dem Vorgänger, dem Vertrag zur Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft vom 25. März '57, wurde u.a. in den Artikel 3 aufgenommen: Die Tätigkeit der Gemeinschaft umfaßt nun auch „die Stärkung der Wettbewerbsfähigkeit der Industrie der Gemeinschaft“ (Buchstabe l), „die Förderung der Forschung und technologischen Ent-

⁴Vgl. Allais, Maurice: *Abondance ou misère*, Paris (Librairie des Médecis) 1946.

wicklung“ (Buchstabe m) und „die Förderung des Auf- und Ausbaus transeuropäischer Netze“ (Buchstabe n). (Man vergleiche einmal diese neuen Aufgaben mit der neuen Aufgabe von Herrn Bangemann!)

Vollmer hält eine solche „Blankettermächtigung für interventionspolitische Aktivitäten der EG“ für „eine ganz gravierende ordnungspolitische Fehlentscheidung“.⁵ Er erwartet in der Folge einen erheblichen Verlust an Wohlstand.⁶ Vertreter einer neuen Industriepolitik argumentieren, daß solche Interventionen nötig sind, um die Wettbewerbsfähigkeit unserer Volkswirtschaften zu sichern, da uns sonst langfristig noch Schlimmeres drohe. Zum Begriff der Wettbewerbsfähigkeit legt Krugman in mehreren Aufsätzen klar nachvollziehbar dar, was im folgenden resümiert dargestellt ist: „Das Reden und Denken in den Kategorien der Wettbewerbsfähigkeit birgt drei große Gefahren. Zunächst könnte es dazu führen, daß Geld verschwendet wird. Zweitens könnte es zu Protektionismus und Handelskriegen führen. Und der letzte und wichtigste Punkt: Es könnte bei einer ganzen Reihe von wichtigen Fragen zu falschen Entscheidungen führen.“⁷ Erstens wird Geld bei der Industriepolitik verschwendet, wenn die falschen Unternehmen gefördert werden. Der Politiker müßte also wissen, welche Unternehmen sich in Zukunft als richtig“ erweisen werden. Zweitens wird Industriepolitik von den Handelspartnern oft als Versuch zur Übervorteilung gesehen, worauf bis zur Eskalation reagiert wird. Falsche Vermutungen über Handelspolitik führen drittens zu einer Doktrin, die ökonomisch sinn- und anspruchsvoll zu sein scheint und zu weiteren Schritten in die gleiche Richtung verleitet.⁸ Krugman kann daher das Fazit ziehen: Wettbewerbsfähigkeit ist ein Wort ohne jede Bedeutung, wenn man es nur auf die Wirtschaft eines einzelnen Landes anwendet. Und die Besessenheit, mit der der Begriff Wettbewerbsfähigkeit benutzt wird, ist sowohl falsch, als auch gefährlich.“⁹

Die Diskussion ist damit nicht gegen die Industriepolitik entschieden. Zumindest sind aber Gefahren aufgezeigt. Ein moderner Industriepolitiker hätte die Pflicht zur Abwendung dieser Gefahren Stellung zu nehmen und zu zeigen, daß es trotzdem sinnvoll ist, sich diesen Gefahren zu stellen. Wenn Industriepolitik trotzdem gemacht wird, sollte sie dann von der Europäischen Union gemacht werden?

Eine dezentrale Instanz besitzt möglicherweise bessere Kenntnisse über die Be-

⁵Vollmer, Lothar: Die Wirtschafts- und Finanzverfassung der EG/EU, in: *List-Forum*, S. 320–333, 1993. Das Zitat stammt von S. 326.

⁶Vgl. Vollmer [1993], S. 329.

⁷S. 40–42, 29.4.1994. Das Zitat stammt von S. 42.

⁸Ich verweise in diesem Zusammenhang auf den Artikel „Anmerkungen zur aktuellen Handelspolitik“ von Hagen Bobzin aus *ungewußt* 3, S. 49–63. Vgl. ebenfalls Krugman [1994], S. 40 und 42.

⁹Krugman [1994], S. 42. (Volkswirtschaftslehre ist also mehr als die Übertragung betriebswirtschaftlicher Phänomene auf die gesamte Wirtschaft.)

dürfnisse der mit Industriepolitik zu Beglückenden. Vollmer vertritt daher die Ansicht, daß die Qualität der Industriepolitik mit dem Grad ihrer Zentralisierung abnimmt.¹⁰ Die Argumente zugunsten einer Industriepolitik zielen aber gerade darauf, daß nur ein möglichst politisch starker und weitgehender Zusammenschluß eine internationale Wettbewerbsfähigkeit sichern könne. Pro und Contra ähneln hier teilweise obiger Diskussion. Die Entscheidung für eine Industriepolitik geht dann einher mit der Entscheidung für die Zentralisierung – ein Beispiel für die oben angekündigten falschen Entscheidungen im Schlepptau der „Wettbewerbsfähigkeit“. (Ganz abgesehen davon, daß eine Zentralisierung in der Tat Vorteile haben könnte: Die Kommissare der Europäischen Union könnten die nationale Politik da bremsen, wo noch exzessivere Industriepolitik betrieben wird. Motto: Ihr dürft machen, was ihr wollt, nur nicht übertreiben.)

Die Kontroverse um die zentrale Industriepolitik ist nicht eindeutig entschieden. Das heißt: Weder ist entschieden, daß es uns ohne europäische Industriepolitik schlechter ginge noch, daß es uns mit dieser Politik besser ginge. Ein Liberaler sollte in diesem Fall vielleicht auf eine solche Politik verzichten.

III. Beachtet jemand Forschungsergebnisse?

Bei der Lektüre war zu bemerken: Hier handelt es sich eigentlich um zwei kurze Artikel, die womöglich für sich stehenbleiben könnten. Dennoch ist eine verbindende Klammer nicht ganz willkürlich:

Wehklagt hier die frustrierte Wissenschaft, daß sie keine Beachtung findet. Das ist immer gut, aber es geht um mehr: Ein pragmatisches Draufgängertum kann 'mal gutgehen, aber das dürfte eher die Ausnahme sein. In der Regel ist die Beachtung vorhandenen Wissens sinnvoll. Brechts Vorschlag für einen Grabstein gilt nach wie vor: Er hat Vorschläge gemacht, wir haben sie angenommen. Die Ablehnung von Vorschlägen, die Mißachtung von Wissen kann zu Ausnahmeerfolgen führen. Systematische Mißachtung von Wissen, nichtangewandtes Wissen, sollte nicht zum Prinzip erhoben werden und führt schon gar nicht automatisch zu Heldentum. („Den Klugschwätzern zeigen wir, wie man's macht.“) Ein solches Handeln ist lediglich risikofreudig: „Studierte und Poeten sind ein Luxus, den man heutzutage sich leistet. Wollt Ihr der meinige sein?“ Nein! Wissen entsteht¹¹, egal ob es bequem oder unbequem erscheint. Forsch für die Tauben! Wer hören will, der höre. Wer nicht hören will, der fühle.

¹⁰Vgl. Vollmer [1993], S. 329.

¹¹Die Frage, ob Wissen entsteht oder geschaffen wird, sei hier nicht problematisiert.

Möglich ist, daß hier vertretene „wissenschaftliche“ Ansichten nicht anwendbar sind. Jeder, der sich nicht daran hält, muß sich aber prinzipiell fragen lassen, warum er das nicht tut (insbesondere, wenn er die Zustimmung anderer wünscht). Sinnvoll wäre dann folgende Reihenfolge: 1. Prüfung, ob zu dem anliegenden Problem (vorläufige) Erkenntnisse vorliegen, 2. Begründung, warum diese Erkenntnisse (hier) nicht angewendet werden, 3. Darlegung der eigenen, als besser geeignet darzustellenden Erkenntnisse und erst dann 4. Handlung. So entsteht gleichzeitig eine interessante Frage für die in diesem Aspekt abgelehnte Wissenschaft: Wie ist diese Wissenschaft dann zu motivieren? Ich würde es Kohl gönnen, wenn ihn die Geschichtsbücher zum Helden der Wiedervereinigung machten. Schade fände ich, wenn dadurch die Mißachtung von Wissen zum vorbildlichen Prinzip würde und wenn Allais in Vergessenheit geriete.

Autorenliste:

Nobuhiko Adachi (1956), Assistenzprofessor für Germanistik und Regionalstudien
Deutschland, Uni Tokio.

Claudia Althaus (1967), Studentin der Politikwissenschaft, Philosophie und Geschichte,
Uni Siegen.

Hagen Bobzin (1965), Diplom-Volkswirt, Uni Siegen (VWL).

Thomas Christiaans (1965), Diplom-Volkswirt, Uni Siegen (VWL).

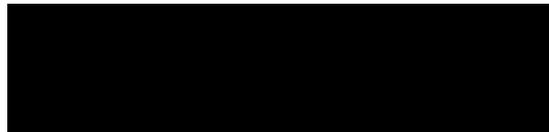
Claus Peppel (1969), Student der Politikwissenschaft, Soziologie und Geschichte,
Uni Siegen.

Thomas Schmidt (1967), Student der Volkswirtschaftslehre, Uni Siegen.

Ludger Steckelbach (1967), Diplom-Volkswirt, Uni Siegen (VWL).

Andreas Wagener (1967), Diplom-Volkswirt, Uni Siegen (VWL).

**Werbung im
Siebdruck**



**Tel. 02462/8457
Fax 02462/7257**

Impressum

Herausgegeben vom	Institut für Angewandtes Nichtwissen e.V. (IfAN)
verantwortlicher Herausgeber	Vorstand und wissenschaftlicher Beirat des Instituts
Redaktion	Hagen Bobzin und Ludger Steckelbach beim Herausgeber
©	
Anschrift	Institut für Angewandtes Nichtwissen e.V. Postfach 210439 57028 Siegen
Telefon	(02294) 8642
Telefax	(0271) 740 2647
e-mail	gail@wap-server.fb5.uni-siegen.de
Preis	4,50 DM
Bankverbindung	Sparkasse Siegen BLZ: 460 500 01 Konto-Nr.: 35071
ISSN	0946-106x