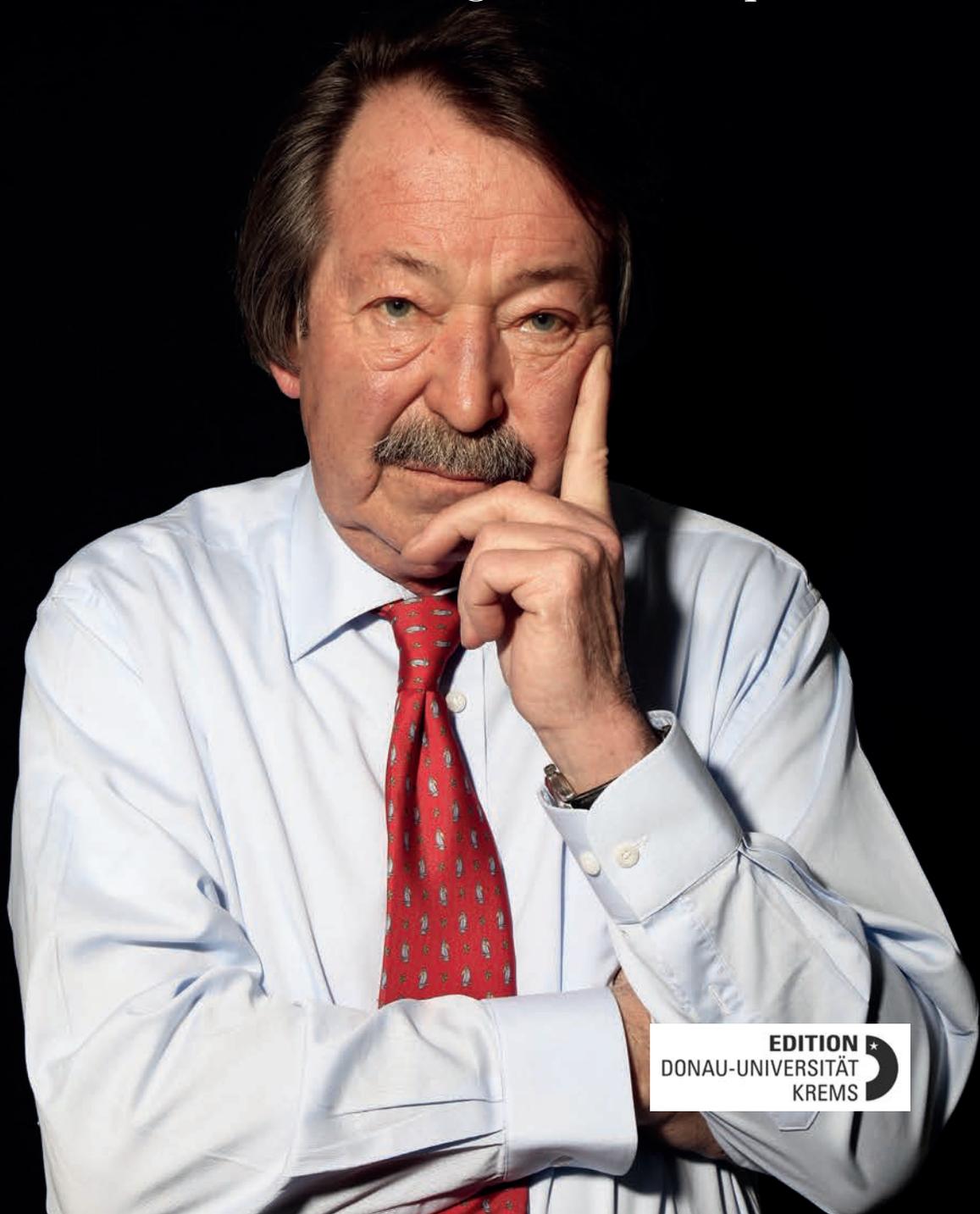


Reinhard Linke & Christoph Mayer (Hg.)

Peter Kampits

Zum 80. Geburtstag des Philosophen



EDITION
DONAU-UNIVERSITÄT
KREMS

Reinhard Linke & Christoph Mayer (Hg.)

Peter Kampits

Zum 80. Geburtstag des Philosophen

Reinhard Linke & Christoph Mayer (Hg.)

Peter Kampits

Zum 80. Geburtstag des Philosophen

Peter Kampits
Zum 80. Geburtstag des Philosophen

Ein Buchprojekt der Universität für Weiterbildung Krems und der WALDVIERTEL AKADEMIE

Herausgeber Reinhard Linke & Christoph Mayer
Lektoren Werner Neuwirth, Sabine Wawerda
Projektkoordination Gabriele Rochla
Grafik Richard Sickinger

Bildnachweis

Seite 26, Coverfoto Deak Marcus E./Verlagsgruppe News/picturedesk.com

Seite 27 oben Deak Marcus E./Verlagsgruppe News/picturedesk.com

Seite 27 unten Deak Marcus E./Verlagsgruppe News/picturedesk.com

Seite 28 oben Deak Marcus E./Verlagsgruppe News/picturedesk.com

Seite 28 unten Georg Hochmuth/APA/picturedesk.com

Seite 29 Robert Newald/picturedesk.com

Verlag Edition Donau Universität Krems
Herstellung Druckerei Janetschek
Krems, Dezember 2022, Erste Ausgabe
Limitierte Sonderauflage

© ISBN print: 978-3-903470-00-2

© ISBN e-book: 978-3-903470-01-9

© DOI: 10.48341/7f3s-f653

Die in der Publikation geäußerten Ansichten liegen in der Verantwortung der AutorInnen und geben nicht notwendigerweise die Meinung der Universität für Weiterbildung Krems wieder.

Gefördert durch das Land Niederösterreich

WISSENSCHAFT • FORSCHUNG
NIEDERÖSTERREICH 

„Als Philosoph ist man immer unzufrieden!“
Peter Kampits

Inhaltsverzeichnis

Vorworte

<i>Johanna Mikl-Leitner</i> „Geistiger Vater“ der Donau-Universität Krems	9
<i>Christian Hanus</i> Intellektueller Impulsgeber unserer Zeit	11
<i>Thomas Arthaber</i> Peter Kampits und die WALDVIERTEL AKADEMIE	13

Einleitung

<i>Violetta L. Waibel</i> Für Peter Kampits	16
<i>Reinhard Linke und Christoph Mayer</i> Der Philosoph Peter Kampits. Denker, Mahner und stets kritischer Geist	22

Texte von Peter Kampits

Der Einzelne und die Gemeinschaft	31
Normalität gibt es nicht, nicht die neue, nicht die alte	40
Wer sind wir? Was wollen wir?	44
Wie wir uns selbst abschaffen	49
Woran können wir noch glauben?	54
Was braucht der Mensch?	59
Haben wir das Teilen verlernt?	66

Können, dürfen, sollen, wollen, müssen	74
Ach, Sie sind? Die EU!	82
Aber bitte mit Würde!	90
Hallo, ist da noch jemand?	98
Wie böse ist das Böse?	106
Die Pflicht zu leben, das Recht zu sterben	113
Jugend und Zukunft	117
Kann man lernen, glücklich zu sein?	120
Medizin – Ethik – Recht	128
Das dialogische Prinzip in der Arzt-Patient-Beziehung	133

Anhang

Curriculum Vitae	150
Veröffentlichungen	152

„Geistiger Vater“ der Donau-Universität Krems

Als Landeshauptfrau freue ich mich mit der WALDVIERTEL AKADEMIE über die Publikation für Professor Dr. Peter Kampits anlässlich seines 80. Geburtstags, die ganz sicher eines zeigt: Der Philosoph Peter Kampits hat unsere Bildungslandschaft entscheidend mitgeprägt und mitgestaltet. Peter Kampits hat in seinem Wirken als Präsident der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, als erster Dekan der neuen Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft der Universität Wien, als wissenschaftlicher Leiter der Wissenschaftlichen Landesakademie für Niederösterreich, welche die Gründung der Donau-Universität Krems vorbereitete, sowie als Universitätsprofessor für Ethik in der Medizin an der Donau-Universität Krems und als Vorsitzender des wissenschaftlichen Beirates der WALDVIERTEL AKADEMIE nachhaltige Akzente und Initiativen gesetzt.

Die Donau-Universität Krems und die WALDVIERTEL AKADEMIE sind untrennbar mit dem Namen Peter Kampits verbunden. Die blau-gelbe Bildungslandschaft ist dank Peter Kampits ein wichtiger Teil unserer Erfolgsgeschichte geworden, auf die wir besonders stolz sein dürfen.

Die WALDVIERTEL AKADEMIE unterstreicht seit vielen Jahren mit ihren Internationalen Sommergesprächen ihre Bedeutung als wichtige Denk- und Zukunftswerkstatt. Solche internationalen Begegnungen, die neue Denkanstöße geben, bieten uns die Chance und die Möglichkeit, die Rolle Niederösterreichs als geistig-kulturelle Drehscheibe in Europa zu stärken. Das Land Niederösterreich ist stolz auf diese wissenschaftlichen Spitzenveranstaltungen. Möge sich die WALDVIERTEL AKADEMIE diesen Schwung und diese Aktivität auch in Zukunft bewahren, das Land Niederösterreich wird dabei gerne mithelfen. Diesen Wunsch und dieses Versprechen verbinde ich mit meinen besten Gratulationen für Professor Dr. Peter Kampits.

*Johanna Mikl-Leitner
Landeshauptfrau von Niederösterreich*

Intellektueller Impulsgeber unserer Zeit

Im Namen der Universität für Weiterbildung Krems ist mir mit der WALDVIERTEL AKADEMIE diese Publikation zum 80. Geburtstag von Universitätsprofessor Dr. Peter Kampits eine außerordentliche Freude. Der vorliegende Band präsentiert uns den Philosophen Peter Kampits als scharfen Denker mit großer thematischer Bandbreite und Tiefe, die weit über ein Spezialistentum für das Werk von Jean-Paul Sartre und Albert Camus reichen. Zudem scheut sich Peter Kampits nicht im aktuellen gesellschaftlichen Diskurs Stellung zu beziehen.

Als stets kritischer, zumal auch mahnender Geist, war Peter Kampits Präsident der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie und der erste Dekan der neuen Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft an der Universität Wien. In seiner Funktion als wissenschaftlicher Leiter der Wissenschaftlichen Landesakademie für Niederösterreich von 1988 bis 1995 bereitete er den Weg für die Gründung der heutigen Universität für Weiterbildung Krems. Hier wirkte er auch als Universitätsprofessor für Ethik in der Medizin und als Leiter des Zentrums für Ethik in der Medizin an der Fakultät für Gesundheit und Medizin. Durch seine Tätigkeit als Vorsitzender des wissenschaftlichen Beirates der WALDVIERTEL AKADEMIE ergeben sich weitere Anknüpfungspunkte zu unserer Universität.

In seiner Arbeit entfaltet Peter Kampits eine hohe gesellschaftliche Wirksamkeit, was auch eine Stärke der Universität für Weiterbildung Krems ist. Ob über die WALDVIERTEL AKADEMIE oder in anderen Kontexten, die Zusammenarbeit mit Peter Kampits gestaltet sich immer sehr kollegial und angenehm, selbst wenn er wachrüttelt und unbequeme Themen anspricht. In Dank und Wertschätzung des stets regen intellektuellen Austausches darf ich meine besten Gratulationen und Komplimente an Universitätsprofessor Dr. Peter Kampits zum Ausdruck bringen.

*Christian Hanus
Universität für Weiterbildung Krems*

Peter Kampits und die WALDVIERTEL AKADEMIE

Die WALDVIERTEL AKADEMIE wird in ihrer täglichen Arbeit und bei der Programmgestaltung von einem wissenschaftlichen Beirat unterstützt. Der Vorsitzende dieses Beirats und langjährige Weggefährte unserer Institution, Peter Kampits, feierte am 28. Juni 2022 seinen 80. Geburtstag. Anlass genug, um ihm mit diesem Werk Danke zu sagen. Danke für seinen unermüdlichen Einsatz und seine jahrelange Unterstützung.

Seit vielen Jahren ist Peter Kampits Referent und Programmkurator der WALDVIERTEL AKADEMIE, seit 2007 auch Vorsitzender des wissenschaftlichen Beirats, ohne dessen Unterstützung die jährliche Programmplanung und auch Programmdurchführung kaum möglich wäre. Als jährliches Highlight gelten die Internationalen Sommergespräche. Peter Kampits hat die zahlreichen Besucherinnen und Besucher in den letzten Jahren als Vortragender und Diskutant jeweils zu Beginn der Sommergespräche profund in oft komplexe Themengebiete geführt. Danke dafür. Wir sind ihm aber auch unheimlich dankbar, dass er uns im Prozess der fortlaufenden Ideensammlungen für neue Projekte und Programme stets mit Inspiration und vielen Anmerkungen – kritisch, doch stets konstruktiv – zur Seite steht.

Um das Wirken von Peter Kampits vollständig aufzuzählen, würde ein Buch nicht reichen, dennoch ist es wichtig, einen kurzen Überblick auf das Leben des Philosophen zu werfen.

Geboren am 28. Juni 1942 in Wien, studierte er Philosophie, Psychologie und Geschichte an der Universität Wien sowie an der Sorbonne in Paris. Ab 1968 war er Universitätsassistent am Philosophischen Institut der Universität Wien, habilitierte 1974 und wurde 1977 zum Professor für Philosophie ernannt. Kampits war Vorstand des Institutes für Philosophie und Dekan der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft an der Universität Wien.

Der unermüdliche Wissenschaftler ist nicht nur als Spezialist für das Werk Jean-Paul Sartres und Albert Camus sowie als Kenner der Gegenwartsphilosophie be-

kannt, auch universitätspolitisch war er im ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhundert an wichtigen Entscheidungen in Niederösterreich und Wien beteiligt.

Peter Kampits leitete das Zentrum für Ethik in der Medizin an der Donau-Universität Krems und ist unter anderem Mitglied der Bioethikkommission des Bundeskanzleramts. Seine Hauptarbeitsgebiete sind Gegenwartsphilosophie, Ethik und Bioethik. Kampits beschäftigte sich mit Wittgenstein und Sartre, Medizinethik und Sprache, Ebner und Marcel, Metaphysik und Postmoderne, Freiheit und Freiheit, Weiterbildung und Universität, Mitteleuropa und Niederösterreich.

Zusätzlich war der Gründungs- und Altdekan der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft der Universität Wien unter anderem als Gastprofessor in der Türkei, den USA, der Slowakei, Kroatien, Frankreich und Rumänien tätig. Er war und ist Mitglied unzähliger wissenschaftlicher Einrichtungen im In- und Ausland und Träger des Goldenen Ehrenzeichens des Landes Niederösterreich und der Stadt Wien sowie des Großen Silbernen Ehrenzeichens für Verdienste um die Republik Österreich. 2008 erhielt er den Würdigungspreis des Wissenschaftspreises des Bundeslandes Niederösterreich.

In der angeführten exemplarischen Darstellung des Lebenswerkes von Kampits sehen Sie bereits, dass er zahlreiche wichtige Funktionen innehatte und nach wie vor bekleidet. Und genau deshalb sind wir als WALDVIERTEL AKADEMIE sehr stolz, dass mit Peter Kampits ein kritischer Geist, der stets ein offenes Ohr für unsere Anliegen hat, die Funktion des Vorsitzenden des wissenschaftlichen Beirats bekleidet.

Lieber Peter, wir danken dir von Herzen für die großartige Unterstützung in den letzten Jahrzehnten und freuen uns auf viele weitere Jahre der Zusammenarbeit!

Thomas Arthaber
Vorsitzender der WALDVIERTEL AKADEMIE

Für Peter Kampits

Meine Begegnung mit Peter Kampits ist vermittelt durch Jean-Paul Sartre und Albert Camus. Ich las deren Schriften bereits im Gymnasium – die Lektüre der jungen Intellektuellen in den 60er, 70er und 80er-Jahren des Europas, das kritisch auf eingefrorene, fragwürdige, politische Strukturen der Gesellschaft blickte und Erneuerung des Denkens in den manchmal provokativen Schriften dieser beiden Autoren suchte. Albert Camus gehört zu jenen Gestalten der europäischen Kulturgeschichte, die den klassischen akademischen Fächern nicht eindeutig zuzuordnen sind, er ist Literat und Philosoph. Das gilt auch für Jean-Paul Sartre, den radikalen Denker der Freiheit, der engagierten Literatur. Camus wie Sartre waren in den 60er, 70er und auch noch den 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts Kultautoren. Man las und diskutierte sie nicht nur in Frankreich, sondern auch im damaligen Deutschland und in Österreich. Es galt, die Werke und Stücke von Camus, darunter „Le mythe de Sisyphe“ 1942 („Der Mythos des Sisyphos“ 1950), „L'étranger“ 1942 („Der Fremde“ 1948), „La peste“ 1947 („Die Pest“ 1948), „L'homme révolté“ 1951 („Der Mensch in der Revolte“ 1953), von Sartre, etwa „Huit clos“ 1944 („Geschlossene Gesellschaft“), „Les mains sales“ 1948 („Die schmutzigen Hände“), „Les mouches“ 1943 („Die Fliegen“), „Le mur“ 1939 („Die Mauer“ 1973), „La nausée“ 1939 („Der Ekel“ 1973) oder auch „L'être et le néant“ 1943 („Das Sein und das Nichts“ 1993) zu studieren, zu diskutieren, das Denken daran zu schulen.

Indes ich noch in der Gymnasialzeit in den Schriften dieser und anderer Autorinnen und Autoren nach intellektueller Orientierung suchte, hatte sich Peter Kampits im fernen Wien Albert Camus, Jean-Paul Sartre sowie Gabriel Marcel, alle drei Schriftsteller und Philosophen des Existenzialismus und einer sowohl politisch als auch philosophisch engagierten Literatur, für seine Qualifikationsarbeiten der Promotion und der Habilitation gewählt.

Mit dem Dokortitel in der Tasche ging Peter Kampits in den späten 60er-Jahren nach Paris, um deren philosophische Literatur und literarische Philosophie vor Ort zu studieren. Der eine, Camus, ist zu der Zeit schon tot, zerschellt an einer Platane auf dem Weg von seinem Landhaus im südfranzösischen Lourmarin in seine Wohnung in der Rue Madame in Paris. Dem anderen, Sartre, konnte Kampits in

Paris noch persönlich begegnen. Mehr als ein Jahrzehnt seines Lebens lag noch vor Sartre, das er ab 1973 in Blindheit erdulden musste, die das Schreiben, aber nicht öffentliche Auftritte unmöglich machte. Camus erhielt wenige Jahre vor seinem frühen Tod 1957 den Nobelpreis für Literatur. Sartre wurde er sieben Jahre später, 1964, zuerkannt, den er jedoch ablehnte; er wollte unabhängig bleiben, unbeeinflusst von Erwartungshaltungen an den Nobelpreisträger Sartre. Ein Entschluss, den er später vergeblich rückgängig zu machen suchte.

Zurück von den Studien in Paris und erneut an die Universität Wien, konnte 1968 Kampits' Buch „Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus und Humanismus von Albert Camus“ gedruckt werden. Sieben Jahre später, 1975, erschienen die beiden Bücher „Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung“ sowie „Gabriel Marcells Philosophie der zweiten Person“.

Um die beiden einstigen Kultautoren, die sich zeitweilig auch persönlich nahe waren, bis sie aufgrund der Häme Sartres über Camus' philosophische Position in „L'homme révolté“ sich zutiefst zerstritten und entzweit hatten, ist es inzwischen, in den ersten Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts, ruhiger geworden, vergessen sind sie indessen nicht.

Die Schnittstellen gemeinsamer gedanklicher Orientierungen führten bald zu einem sehr persönlichen Gespräch, als Peter Kampits und ich uns zu Beginn des Jahres 2004 zum ersten Mal persönlich begegneten und kurze Zeit zuvor voneinander Notiz nahmen. Er war Institutsvorstand der Philosophie und sollte bald auch erster Dekan der neu strukturierten Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft werden, ich freute mich auf meinen Eintritt in das Institut für Philosophie in Wien, um dort Transzendentalphilosophie zu unterrichten, zu der ich freilich auch Sartre zählte.

Das gemeinsame Gespräch erfuhr einen ersten Höhepunkt, als wir im Frühjahr 2011 zusammen einen Workshop zum Thema „Ich und der Andere – Fichte und Sartre über die Freiheit“ veranstalteten, dessen Beiträge 2015 im Band „Fichte und Sartre über Freiheit. Das Ich und der Andere“ erschienen sind. Die Konzeptionen dieser beiden ebenso unterschiedlichen wie im Geiste verwandten Denker der Freiheit hat unsere Gespräche stark beflügelt. Kampits las Sartre in der Tradition der in Wien so stark präsenten Phänomenologie, ich verstand Sartre in der Perspektive Descartes', Kants, Fichtes und Hegels, die maßgeblich Sartres Denken

beeinflussten. Freiheit, die heute so oft bestritten wird, ist, so sind und waren wir uns einig, die Grundlage verantwortlichen Handelns des Menschen in der Welt, auch wenn der existenzialistische Denker Sartre die Möglichkeit der Freiheit hart an ihren Grenzen zur Kausalität der Natur auslotet, wie Kampits mehrfach gezeigt hatte, gerade auch weil ihn medizinethische Fragen sehr stark beschäftigten und er in diesen Debatten in Österreich stimmführend war und ist.

Wenige Jahre später war es Peter Kampits, der ein Kolloquium aus Anlass des 100. Geburtstages von Albert Camus im November 2013 veranstaltete und unsere Gespräche sich wieder zusammenfanden. Das war auch die Zeit, als Camus' „Caligula“ 2012 in der Regie von Jan Lauwers auf dem Programm des Burgtheaters stand, mit Cornelius Obonya in der Hauptrolle auf der Casino-Bühne. Camus bekam damit am Schwarzenbergplatz einen bemerkenswerten Auftritt in Wien, der mit großer Wucht und überwältigender Theatralität zeigte, wie zeitgemäß und heutig Camus' absurdes Theater noch immer sein kann. Camus hatte das Stück 1938 geschrieben, um in ihm selbst die Hauptrolle in einem kleinen Theater in seiner Heimatstadt Algier zu realisieren. Dazu sollte es nicht kommen. Erst 1945 wurde es in Paris uraufgeführt, nicht mit Camus in der Hauptrolle.

Das Stück handelt von dem römischen Kaiser Caligula, der nach dem Verlust seiner Schwester und Geliebten Drusilla in einen Machtrausch verfällt. Er ist kein brutaler Despot, sondern ein raffinierter, intellektueller Verbrecher, der seine Nächsten und Untertanen immer mehr seiner Macht oder genauer seinem Machtmissbrauch, unterwirft, um seine absolute Freiheit zu verwirklichen und wie in einem Experiment prüft, was sie alles erdulden, bis er schließlich von ihnen erdolcht wird. Ein Tod, gegen den er sich am Ende nicht wehrt. Camus nennt den Tod Caligulas einen Selbstmord auf höherer Ebene. In der Deutung von Peter Kampits: „Caligula findet sich in einer ‚ewigen Einsamkeit‘ und Verslossenheit für den Anderen. [...] In dieser Einsamkeit seiner Selbstvergötterung erfährt Caligula, dass die Absolutsetzung der Freiheit und die bloße Umkehrung der Werte nicht ausreichen, um das Unmögliche möglich zu machen und um diese Einheit zu erreichen.“ Und weiter: „Am Scheitern Caligulas, der der Maßlosigkeit seines Anspruches nicht absagen kann, deutet sich auch eine Grenze an, die für Caligula in erster Linie als Grenze seiner Freiheit bestimmt ist. Caligulas Auflehnung verwirklicht und vollendet sich in einer absoluten und unbegrenzten Freiheit, die als Verfügbarkeit über

den Anderen den Menschen zu einem Objekt reduziert, und damit am Menschlichen des Menschen vorbeigeht.“

Wenn auch nicht zu diesem Stück, so fanden wir uns doch manches Mal, zufällig oder geplant, zusammen, um die immer seltener gespielten Werke von Sartre oder Camus im Theater, meist in kleinen Off-Theatern, zu besuchen und zu besprechen, wenn sie denn doch auf dem Plan waren.

Die Zeit der Hochblüte, in der der Existenzialismus in aller Munde und in hohem Kurs stand, zu dem Camus aber dezidiert nicht gezählt werden wollte, und die Zeit, in der das Absurde Theater in Off-Bühnen der freien Theaterlandschaft zelebriert wurde, ist vorbei. Die Sorgen um die Zukunft, das politische Engagement, die die Kriegs- und Nachkriegsgeneration eines Camus, der mit seiner verbotenen Zeitschrift „Combat“ im Widerstand gegen Deutschland aktiv war, oder Sartre, der zeitweilig Kriegsgefangener in Deutschland war, zu ihrer engagierten Literatur leitete, sind heute andere geworden. Und doch sind sie so fern nicht von diesen beiden Denkern. In der Corona-Pandemie wurde Camus' „Die Pest“ erneut zum Bestseller.

Die Frage der Anerkennung des Anderen, die Peter Kampits wieder und wieder thematisiert hat, mit Sartre, mit vielen anderen Zugängen und Perspektiven, ist und bleibt aktuell.

Ob man von der Absurdität des menschlichen Daseins sprechen will, weil der zufolge seiner geistigen Anlage nach Sinn suchende Mensch dennoch keinen echten Sinn in der puren Gegebenheit des Daseins finden kann oder weil die Probleme des modernen Lebens sich immer mehr aufürmen, angesichts all der Kriege, die gewaltsam Lösungen suchen, die nichts als absurde Lösungen sein können, weil Krieg keine Probleme löst, oder ob man in einem Camus modifizierenden Sinn von der Absurdität sprechen will, die uns das moderne Leben aufzwingt, weil Menschen fast um jeden Preis nach Geltung, Anerkennung und Beachtung gieren, die kleineren oder größeren Caligulas leben mitten unter uns, Camus' Denken hält Potenziale bereit, die lohnen, sich ihrer zu erinnern, sich diese zu vergegenwärtigen, um das eigene Fragen in ein ideelles Gespräch mit Camus zu bringen.

„Schon zu Lebzeiten war er (Camus) ein Mythos, der bestaussehende französische Schriftsteller aller Zeiten und einer der bedeutendsten Denker und Autoren seines Jahrhunderts. Man nannte ihn einen Moralisten, einen unbestechlichen In-

tellektuellen, der die großen Menschheitsträume von der Transzendenz, von der Geschichtsutopie und von der Liebe wie Seifenblasen platzen ließ. Er hat grandiose, magische Sätze hinterlassen, die wie unverrückbare Felsbrocken in der Wort-Wüste des 20. Jahrhunderts herumstehen. An seinem Namen haftet ein bewunderndes Frösteln – und auch ein wenig Marmorstaub.“ (Die Zeit, Nr. 43, 17. Oktober 2013, S. 55)

Felsbrocken hat auch Sartre in das Gedächtnis der europäischen Kultur eingeschrieben: „Der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein.“ „Der Mensch kann nicht bald frei und bald Sklave sein: er ist gänzlich und immer frei, oder er ist nicht.“ Das sind genau die Gedankenbrocken, die auch für Peter Kampits zum Leitbild wurden. Bündig fasst er die Grundstellung des Denkens von Sartre in die Worte: „Der Mensch, die *réalité humaine*, wie Sartre sich ausdrückt, ist dadurch ausgezeichnet, dass in seinem Sein ein Sein einbezogen ist, das er eben nicht ist. Der Mensch ist nie mit sich selbst identisch (er ist vielmehr Anwesenheit bei sich), er ist immer von sich selbst getrennt, das heißt zugleich, er hat zu sein und ist nicht bloß, eben weil er nicht ist, was er ist. Und genau das ist für Sartre der Grund der Freiheit, die Möglichkeit, ein Nichts aus sich hervorzubringen.“

Diesem Nichts eingedenk hat Kampits Leerstellen zu füllen gesucht, um sie mitunter in Lehrstellen und Lehrstücke zu verwandeln, sei es in seinem Wirken als Hochschullehrer, sei es in seinem hochschulpolitischen Wirken, das ihm sichtlich große Freude bereitete.

Als Gründungsdekan hat Peter Kampits die Fächerverbindung der neuen Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft in den Gesprächen mit dem Rektor der Universität Wien, Georg Winckler, stark vor anderen Optionen favorisiert. Er gestaltete die neue Fakultät bis zu seiner Pensionierung 2009 mit Energie und Einsatz, versuchte die Fächerkulturen dieser beiden Bereiche zu verschränken, die sich zögernd einander annäherten. Wiederholt gelang ihm mit einer sehr klugen, weitsichtigen und ausgleichenden Personalpolitik, die Fakultät in neue, kreative Bahnen zu lenken, mit einem feinen Gespür für Stärken wie für Schwächen derer, mit denen er arbeitete. So ausgleichend er wirken und handeln kann, so sehr liebt er es in anderen Kontexten, zu provozieren, zu polarisieren und Positionen einzunehmen, die man nicht immer mit ihm teilen muss. Daran muss sich bewähren, was es im konkreten Leben heißt, auch in der Kontroverse Freiheit und wechselseitige, respektvolle Anerkennung zu wahren.

Kampits war ab 2007 langjähriges Mitglied der Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt. Die Fakultät durfte mit ihm 2008 die Verleihung des Großen Silbernen Ehrenzeichens für Verdienste um die Republik Österreich feiern, dem sich jüngst das Goldene Ehrenzeichen, neben anderen Auszeichnungen, hinzugesellte. Nach der Pensionierung nahm Kampits von 2012 bis 2016 eine Universitätsprofessur für Ethik in der Medizin an der Donau-Universität Krems an und war zudem Leiter des dortigen Zentrums für Ethik in der Medizin.

Die Festgabe zum 80. Geburtstag ist ein Zeichen des Danks und der Anerkennung für ein fortgesetztes unermüdliches Wirken um Themen der Medizinethik, die Peter Kampits an der Universität Wien mit Energie und innovativen Konzepten auf den Weg gebracht, lange Jahre betreut und an der neuen Wirkungsstätte fortgesetzt hat, um zu einigen, die Gesellschaft bewegenden Themen der Gegenwartsphilosophie beizutragen. Stets war es ihm aber auch ein zentrales Anliegen, die Phänomenologie als einen gewichtigen Teil der Tradition der Philosophie zu pflegen und zu wahren, die in Wien seit Brentano stark verankert war. Überhaupt hielt er in seinen Leitungsfunktionen den Raum offen für eine breite Palette philosophischer Themen der Tradition von der Antike bis in die Gegenwart, die es lebendig zu halten oder erst zu kreieren galt. Ferner fand er Wertschätzung für den Blick, der die europäische Tradition in außereuropäische Felder der Philosophie weitete, wie dies an der Universität Wien seit Jahrzehnten präsent war, als Interkulturelle Philosophie noch nicht im öffentlichen Bewusstsein der Gegenwartsphilosophie angekommen war.

In Streitbarkeit und Offenheit hat Peter Kampits Möglichkeitsräume der Philosophie gelassen und Möglichkeitsräume geschaffen. Kontroversen hat er nicht gescheut, klare Positionen bezogen, die man teilen oder anfechten konnte. Ein sehr herzlicher Dank für das lange, offene, freundschaftliche Gespräch!

Reinhard Linke und Christoph Mayer

Der Philosoph Peter Kampits.

Denker, Mahner und stets kritischer Geist

Dass Peter Kampits als einer der bekanntesten Philosophen Österreichs in Erscheinung treten wird, lässt sich beim Lesen seines Lebenslaufes wohl bereits voraussehen.

Der am 28. Juni 1942 in Wien geborene Wissenschaftler studierte nach der Matura im Gymnasium in der Geblergasse in Wien-Hernals Philosophie, Psychologie und Geschichte an der Universität Wien. Bereits 1965 wurde er dort promoviert und widmete sich in seiner Dissertation mit dem Titel „Das Bild des Menschen bei Albert Camus: ein Mythos vom Menschen“ schon früh dem Werk des französischen Schriftstellers und Philosophen, das ihn sein Leben lang begleiten sollte.

Darauf folgte ein Postgraduate-Studium an der Sorbonne in Paris, der Geburtsstadt des Existenzialismus. „Diese Philosophie“ sollte für Kampits „zum Schicksal“ werden, schrieb sein Philosophenkollege Rudolf Burger (1938-2021) anlässlich Kampits' 75. Geburtstag in der „Presse“. Denn durch diesen einjährigen Aufenthalt rückte die Präsentation und Interpretation der französischen Existenzialisten in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Er lernte Jean-Paul Sartre in Paris persönlich kennen und engagierte sich als Sekretär des christlichen Existenzphilosophen Gabriel Marcel. Durch diese Begegnungen hinterfragte Kampits auch immer wieder den Sinn der Philosophie. „Sie sollte sich nicht auf eine transzendente Wolkentreterei beschränken, sondern Anleitungen für eine *Ars vivendi* geben“, so Kampits in einem Interview gegenüber dem ORE.

Zurück an der Universität Wien, habilitierte er sich 1974 mit einer Arbeit zum Werk von Sartre und Marcel, 1977 wurde Kampits zum Universitätsprofessor für Philosophie ernannt. Danach ging seine Karriere steil bergauf. Von 1987 bis 1991 sowie auch 2001 bis 2004 war er Vorstand des Instituts für Philosophie an der Universität Wien, ehe er in Folge der Neuorganisation der Universität 2004 Dekan der neuen Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft wurde.

Zu den französischen Existenzialisten verfasste Kampits auch mehrere Bücher: „Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus und Humanismus von Albert Camus“ (1968), „Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische

Untersuchung“ (1975) und „Jean Paul Sartre“ (2004). Dabei thematisiert der Philosoph nicht nur die erste existenzialistische Phase Sartres, sondern auch den Bruch in seinem Denken, der nach dem Zweiten Weltkrieg aufkam. Von der unbedingten Freiheit des Menschen, so wie ihn auch Kampits in den Mittelpunkt rückt, wandte sich Sartre nun dem Marxismus und einer neuen Denkweise zu. Peter Kampits zu Sartre: „Sartre verdient es auch heute noch, als Philosoph ernstgenommen zu werden, als jemand, der unablässig für die Freiheit eintritt, eine Freiheit, die nie ohne Verantwortung sein kann und die ebenso oft hochgehalten wie missachtet wird.“

Auch zu Camus verfasste Kampits eine Studie: „Zur Aktualität von Albert Camus“ (2002). Der Mensch des 20. Jahrhunderts ist nach der Überzeugung von Camus ein Wesen, das den Heilserwartungen der Religionen und den Versprechungen politischer Parteiprogramme nicht mehr vertrauen kann. Was bleibt, ist die Situation der Absurdität – eine Haltung, die Camus mit den Philosophen der Postmoderne wie Jean-Francois Lyotard verbindet, die das Ende der „großen metaphysischen und politischen Erzählungen“ postuliert haben. Für Kampits war die Meinung des französischen Dichters eher die Legitimation selbstgefälliger Ideologien.

Doch Kampits' Interesse betraf nicht nur die französischen Existenzialisten, er beschäftigte sich auch mit österreichischen Philosophen wie Ludwig Wittgenstein eingehend. In seinem Buch „Ludwig Wittgenstein. Wege und Umwege zu seinem Denken“ (1985) zeigte Kampits einen leidenschaftlichen Denker mit teils radikalen Behauptungen. Kampits sah in Wittgensteins Schaffen eine Übereinstimmung mit seinen eigenen Ansichten: Das Angebot von philosophischen Orientierungen, die jedem Menschen helfen, sein Leben autonom gestalten zu können. „Dass das Leben problematisch ist, heißt, dass dein Leben nicht in die Form des Lebens passt. Du musst dein Leben verändern und dann verschwindet das Problematische“, so Wittgenstein in seinem Werk „Vermischte Bemerkungen“.

Neben zahlreichen Veröffentlichungen und Radio- und Fernsehauftritten prägte er das öffentliche Bild auch als Präsident der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie oder als Präsident der Ferdinand-Ebner-Gesellschaft. Sein bereits 1984 erschienenenes Buch „Zwischen Schein und Wirklichkeit: eine kleine Geschichte der österreichischen Philosophie“ ist auch heute noch ein Standardwerk. Durch seine pointierten Aussagen und Kommentare rief Kampits aber auch immer wieder Kritiker und Widerspruch hervor.

Aber auch in der niederösterreichischen Bildungslandschaft hat Peter Kampits seine Spuren hinterlassen. Kampits war von 1998 bis 1995 Wissenschaftlicher Leiter der Niederösterreichischen Landesakademie. Diese wurde 1988 durch den damaligen Landeshauptmann Siegfried Ludwig in Krems ins Leben gerufen mit dem Ziel, eine Universität neuen Stils in Niederösterreich vorzubereiten. Dies wurde mit der Eröffnung der Donau-Universität im Jahr 1995 auch erreicht. Daneben sah sich die Landesakademie als Wissensdienstleister für fach- und gesellschaftspolitisch wichtige Themen und beschäftigte sich vor allem mit Fragen des Bildungswesens und der Landesentwicklung.

Aber auch an der Donau-Universität Krems selbst nahm Kampits eine wichtige Position ein: Von 2012 bis 2016 war er Universitätsprofessor für Ethik in der Medizin und Leiter des Zentrums für Ethik in der Medizin.

Daher befasste sich Kampits auch eingehend mit medizinethischen Fragen – so auch seit 2007 als Mitglied der Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt, wo er seit nunmehr 13 Jahren überdies als stellvertretender Vorsitzender fungiert. Der Philosoph selbst sieht sich als „moderater Befürworter der Biotechniken“, warnt aber stets davor, damit dürfe nicht das Ziel einhergehen, die Herrschaft über die Evolution zu erlangen.

Das Recht des Menschen, das eigene Leben ohne Anleitung zu führen, steht für Kampits im Zentrum von Sartres Werk. Das Individuum selbst und seine Entfaltung dürfen zu keiner Zeit von religiösen oder ideologischen Instanzen gelenkt werden. Die Verteidigung des Individuums und der Selbstbestimmung stand stets im Zentrum von Kampits' Überlegungen. So tritt er seit jeher auch für einen selbstbestimmten Tod und ein Sterberecht ein. „Es gibt sicher ein Recht auf Leben, aber dieses Recht auf Leben kann doch nicht – unter allen Umständen – zu einer Pflicht auf Leben gemacht werden. Man muss den Menschen Freiheitsrechte einräumen und diese respektieren“, so Kampits in einem Interview gegenüber der „Wiener Zeitung“. Und weiter: „Man muss einsehen, dass wir – trotz aller medizinischer Fortschritte – dem Tod nicht entkommen werden.“ Die Themen der Freiheit und der Autonomie des Menschen hinsichtlich seines Lebensendes fasste er auch in einem Artikel mit dem Titel „Menschwürdiges Sterben“ (erschien 2000 im Sammelband „Ethische Fragen im Spannungsfeld zwischen Fremd- und Selbstbestimmung“) zusammen. Kampits dazu: „So meine ich, dass weder der Staat noch

sonst eine Institution an meinem Sterbebett etwas zu suchen hat. Ich würde eine gesetzliche Regelung befürworten, die die Entscheidungsfähigkeit dem Einzelnen überlässt.“

Gegenüber der Entwicklung der Universitäten im Zuge des Bologna-Prozesses äußerte sich Kampits ebenso immer wieder kritisch. Als Universitätslehrer wurde er mit seinem „philosophischen Ernst“ über die Jahrzehnte hinweg „zu einer akademischen Ausnahmeerscheinung. Seine Schüler werden es ihm danken“, so Burger.

Einer von Kampits' bekanntesten Schülern war neben Karl Hermann Spitzzy der frühere Wissenschaftsminister Johannes Hahn (ÖVP). Als dessen Dissertation aus dem Jahr 1987 wegen des Vorwurfs wissenschaftlichen Fehlverhaltens in die Kritik geriet, verteidigte Kampits als Doktorvater den nunmehrigen EU-Erweiterungskommissar und bezeichnete die Vorwürfe als „Beckmesserei“.

Kampits war als Gastprofessor in der Türkei, den USA, der Slowakei, Kroatien, Frankreich und Rumänien tätig. Er war und ist Mitglied unzähliger wissenschaftlicher Einrichtungen im In- und Ausland. Er ist Träger des Goldenen Ehrenzeichens des Landes Niederösterreich und der Stadt Wien sowie des Großen Silbernen Ehrenzeichens für Verdienste um die Republik Österreich. Außerdem ist er Ehrendoktor der Taras-Schewtschenko-Universität Kiew, 2008 erhielt er den Würdigungspreis des Wissenschaftspreises des Bundeslandes Niederösterreich.

Peter Kampits zählt zu den kritischen Geistern dieses Landes, der stets das Wohl und die Freiheit des Einzelnen betrachtet und als mahnender Denker auch stets auf Gefahren in einer sich immer schneller drehenden globalisierten und technisierten Welt hinweist. Möge er noch viele Jahre unser „mahnendes Gewissen“ sein und den Finger auf Wunden legen, um einen kritischen Diskurs zu ermöglichen.









Der Einzelne und die Gemeinschaft

Der Appell an Solidarität und an die Solidargemeinschaft hat angesichts der vielfältigen gegenwärtigen Krisen einen neuen Höhepunkt erreicht. Gleichzeitig wird die Eigenverantwortung des Einzelnen verstärkt eingefordert. Die Spannung zwischen der Freiheit des Einzelnen und dem Wohl der Gemeinschaft bleibt dabei aber weitgehend ungelöst. Aufgabe der Politik wäre, eine Balance zwischen beiden Forderungen zu realisieren.

Wenige Begriffe sind in unserer krisengeschüttelten Zeit so sehr strapaziert worden wie jener der Solidarität. Pandemie, Ukrainekrieg, Klima- und Energiekrise und eine nahezu mörderische Verteuerung des alltäglichen Lebens haben dazu beigetragen, dass sich die Schere zwischen Arm und Reich noch weiter geöffnet hat. Eine Verarmung weiter Teile der Bevölkerung steht einer maßlosen Bereicherung der großen Konzerne, allen voran der Energiegesellschaften und deren Aktionäre gegenüber – dazwischen liegt eine in ihrer Hilflosigkeit fast schon rührend anmutende, vor sich hin stolpernde Politik, die immer wieder an Solidarität appelliert, zugleich aber auch die Eigenverantwortung betont.

Damit scheint der Appell zur Solidarität dem Trend zu einem Individualismus einerseits zu widersprechen, andererseits diesen einzufordern und zu bestärken. Hinzu kommt, dass das westliche, auf Konkurrenz aufgebaute liberale Wirtschaftssystem des globalen freien Marktes dem Gewinnstreben und dem egoistischen Wohlbefinden Vorschub leistet.

Nun hat bekanntlich Solidarität eine vielschichtige und verschwommene Bedeutung, die hier nur kurz skizziert werden soll. Die Wurzeln dieses Begriffes gehen auf das Römische Recht zurück, auf die *alligatio in solidum*, also auf die Haftung, die jedes Mitglied einer Gemeinschaft für die Schulden der Gesamtheit übernimmt, wie auch umgekehrt die Gemeinschaft für die Schulden des Einzelnen haftet. Damit ist eine Rechtsfigur vorgezeichnet, die in der Folge auf die Bereiche Politik, Gesellschaft und Moral übertragen wurde. Politisch gesehen, taucht der Begriff erstmals im Kontext der Französischen Revolution auf, wobei die Forderung eines Bürgerrechtes auf staatliche Unterstützung der in Armut lebenden Bürger neu hinzukam.

Der gleichzeitig erhobene Anspruch auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zeigt die Absicht, gegenseitige Achtung, Freundschaft und Hilfe auf den Weg zu bringen. In der Erklärung der Menschenrechte von 1793 heißt es ausdrücklich, dass eine „öffentliche Unterstützung der unglücklichen Mitglieder der Gesellschaft heilige Pflicht“ sei. Interessant ist dabei, dass die Forderung nach Brüderlichkeit eher emotional verstanden wird und keinerlei Rechtsanspruch einschließt, sehr wohl aber eine moralische Dimension hat. Freilich kann die Forderung nach Brüderlichkeit durchaus zweischneidig sein, ganz nach dem damaligen Motto: „La fraternité ou la mort!“

In der weiteren Entwicklung, vornehmlich infolge der Industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts, wird der Begriff der Solidarität zunehmend politisch aufgeladen und sowohl als Kampfbegriff der Arbeiterklasse als auch im Sinne einer Forderung an den Wohlfahrtsstaat deutlich. Vor allem sozialistisch und kommunistisch ausgerichtete Parteien verwenden den Begriff der Solidarität in dieser Hinsicht. Andererseits wird der Begriff auch eine Säule der katholischen Soziallehre, die ihn hauptsächlich in Hinblick auf die sogenannte Subsidiarität interpretiert und damit einen karitativen Aspekt hinzufügt.

Des Weiteren fällt auf, dass die Anfänge des Sozialstaates in Österreich und Deutschland nicht von einer moralisch inspirierten Solidaritätsvorstellung, sondern von einem Klugheitskalkül bürgerlicher Regierungen geleitet waren, um dadurch den sozialistischen Bestrebungen Paroli zu bieten. Überdies sind die ersten Renten- und Krankenversicherungen auf freiwilliger Basis abgeschlossen worden, erst später kam es zu Zwangsversicherungen und einer damit erzwungenen Hilfeleistung durch den Staat (Gesetze, Steuern, Abgaben). Die staatlichen Sozialleistungen wurden nicht mehr aus eigenem Antrieb von engagierten Staatsbürgern erbracht, die hilfsbedürftigen Mitbürgern helfen wollten, sondern erfolgten nun auf der Basis von Gesetzen, d.h. von Seiten der Politik. Es ist auch kaum anzunehmen, dass die heute existierenden Sozial- oder Krankenbeihilfen aus dem Solidaritätsbewusstsein der Sozialbürokratie gespeist sind, sondern auf Verwaltungsakte reduziert werden. Darunter fällt auch die derzeitige Diskussion um die Erhöhung der Rentenbezüge als negatives Beispiel. Alle, die durch die heutige Schieflage unserer Wirtschaft in Not geraten, sollten Unterstützung durch die Solidargemeinschaft erfahren – ohne dabei einzelne Gruppen gegeneinander auszuspielen.

Die Debatte über Vor- und Nachteile des Sozialstaates gründet in der wechselseitigen Beziehung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft bzw. Gesellschaft. Hier wird der Gegensatz zwischen einer politisch-ökonomischen, liberalen Kultur, in deren Zentrum das Wohl des Einzelnen steht, und einem Sozialismus oder Kommunitarismus, ausgerichtet auf die Beförderung des Gemeinwohls, besonders deutlich. Extrempositionen hierzu wären schrankenloser Individualismus und zwanghafter Kollektivismus. In einer liberalen Kultur und Gesellschaft wird dem Einzelnen Freiheit und Autonomie, aber auch Verantwortlichkeit zugebilligt, und die Funktion des Staates nur auf ein regulatives Eingreifen beschränkt, sobald die Freiheit des Einen mit der Freiheit eines Anderen in Konflikt gerät. Nach dem österreichischen Wirtschaftswissenschaftler Friedrich von Hayek soll die Freiheit des Einzelnen so maximiert werden, dass sie mit der gleichen Freiheit aller vereinbar ist. Damit verbunden ist freilich ein Plädoyer für eine marktwirtschaftliche Ordnung, für einen freien Markt, der letztlich durch die „invisible hand“ (Adam Smith) gelenkt wird. Nach Smith ist es der Eigennutzen, der letztlich zum Gesamtnutzen beiträgt und das Gemeinwohl auf indirekte Weise befördert. So heißt es in seinem Werk „Der Wohlstand der Nationen“: „Es ist nicht so, dass wir vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers oder Bäckers unser Essen erwarten, sondern von deren Eigeninteressen. Wir wenden uns nicht an deren Menschlichkeit sondern an deren Selbstliebe.“ Aus kommunitaristischer Sicht ist es freilich umgekehrt. Hier gilt: Eine direkte Förderung des Gemeinwohles befördert auch indirekt das Wohl des Einzelnen.

Die Überbetonung des Individualismus scheint aber ebenso gefährlich wie die Überbetonung des Gemeinwohls, wenn Solidarität gesetzlich verordnet wird: Das Untergraben der Rechte des Individuums bedeutet zugleich auch ein Untergraben des Gemeinwohls, wobei nicht wenige Philosophen und Soziologen vor einem „pathologischen Gemeinschaftsglauben“ warnen. Das Problem einer sozialen Unmoral sei hier nur nebenbei erwähnt, wie beispielsweise beim Missbrauch staatlicher Unterstützungsangebote.

Die in der Gegenwart mehrfach betonte „Wiederkehr des Einzelnen“ (Rüdiger Safranski, Odo Marquard, Wolfgang Kraus) steht einer Betonung des Masse gegenüber. Vor allem die Massenpsychologie des 19. und 20. Jahrhunderts (Gustave Le Bon, André Tardieu, Gabriel de Tarde, Sigmund Freud) hat die Veränderung des Einzelnen durch sein Aufgehen in der Masse untersucht.

Das Phänomen der Masse ist freilich weitaus älter. Bereits Solon der Weise im antiken Griechenland hatte formuliert: „Ein einzelner Athener ist schlau wie ein Fuchs, mehrere zusammen würden entweder so dumm wie Schafe oder so gefährlich wie Raubtiere.“ Die „österreichische“ Variante dessen wird Johann Nestroy zugeschrieben: „Einer allein ist ein Mensch, zwei sind Leut’, mehr sind ein G’sindel.“ Oder mit dem Dichter Stefan George gesprochen: „Schon eure Zahl ist Frevel.“

Der Arzt Gustave Le Bon hat in seinen Untersuchungen Prinzipien und Hauptmerkmale des Verhaltens vom Einzelnen in der Masse beschrieben: Schwinden der bewussten Persönlichkeit, Leitung der Gedanken und Gefühle durch Beeinflussung und Übertragung dieser in die gleiche Richtung. Im Besonderen macht er darauf aufmerksam, dass die Masse eines Führers bedarf, der diese Beeinflussung zu lenken vermag. Kein Wunder, dass sich sowohl Mussolini als auch Hitler auf diese Theorien stützten.

Der Mediziner und Psychologe Gabriel de Tarde hat die Rolle der Massenmedien und ihre Wirkung auf die Öffentlichkeit untersucht und bereits lange vor dem digital-virtuellen Zeitalter darauf verwiesen, dass der Einzelne gleichsam innerhalb und außerhalb dieser bleibt. Die Industrialisierung des 19. Jahrhunderts hat sich durch einen nahezu erstaunlichen Schub in den wirtschaftlichen und politischen Gegebenheiten ausgezeichnet. Beispiele hierfür sind das Wachstum der Städte, der Anstieg der Produktionskapazitäten, verbunden mit der Herausbildung eines Arbeiterproletariats, sowie die Entwicklung technischer Kommunikationsmittel.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant, dass Karl Popper bereits 1945 in seinem Werk *Die offene Gesellschaft* voraussagte, dass sich die erwünschte offene Gesellschaft allmählich in eine abstrakte verwandeln werde: „Man kann sich eine Gesellschaft vorstellen, in der sich die Menschen praktisch niemals von Angesicht zu Angesicht sehen, in der alle Geschäfte von isolierten Individuen ausgeführt werden, die sich durch maschinengeschriebene Briefe oder Telegramme verständigen und die sich in geschlossenen Kraftfahrzeugen umherbewegen. (Künstliche Befruchtung würde sogar die Fortpflanzung ohne persönlichen Kontakt ermöglichen.)“

Diese prophetischen Äußerungen sind angesichts der totalen Digitalisierung unserer Welt inzwischen Wirklichkeit geworden. Sie befördern das, was David Riesman später „the lonely crowd“ genannt hat. Alleine nur durch die virtuelle Scheinkommunikation im Bereich der social media wie twitter, instagram und facebook

haben wir eine Verschiebung der Realität erlebt, deren Konsequenzen keineswegs ausschließlich als positiv und erfreulich zu beurteilen sind. Wir werden zu Influencern und Followern, die beide in der Anonymität, im Untertauchen in der Masse gesichtslos geworden sind. Letztlich ist unsere Lebenswelt durch die Digitalisierung grundlegend verändert, nach dem Motto: Du bist kein Mensch, du bist die Summe deiner Daten.

Es ist interessant, dass Sigmund Freud in seinem Werk Massenpsychologie und Ich-Analyse die Massenseele ausgehend vom Einzelnen beschrieben hat, der seine Libido auf die Gesellschaft überträgt und sich dadurch eine Ansteckungskraft herausbildet, die Vernunft und Individualität des Einzelnen herabsetzt.

Ein ähnliches Phänomen findet sich auch bei Elias Canetti, der die vielfältigen Verwandlungen des Einzelnen durch die Masse beschreibt. Canetti entwirft gleichsam eine Morphologie der Masse: von der „Fluchtmasse“ über die „andächtige Masse“ zur „Hetzmasse“. Hermann Broch spricht in diesem Zusammenhang von einer „Dämmerung des Geistes“ oder einem „Rückfall in die tierische Ichlosigkeit“. Darüber hinaus bringt er in seiner Massenwahntheorie die Überbetonung der Rechte und Ansprüche der Gesellschaft gegenüber dem Einzelnen sowie wie eine Überbetonung und Absolutsetzung der Ansprüche und Rechte des Einzelnen folgendermaßen auf den Punkt: „Sowohl Totalitarismus wie Demokratie setzen die Gleichheit der Menschen voraus, diese in radikaler Auflehnung des Individuums gegen die Institutionen und daher mit dem Ziel allgemeiner Freiheit, jener in radikaler Unterwerfung unter die Institution und daher mit dem Ziel allgemeiner Unfreiheit. In beidem droht die Anarchie. Im ersten Fall die Anarchie der Staatseinstitution, im zweiten Fall die Anarchie des Individuums.“

Aber ist das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft tatsächlich jenem zur Masse gleichzusetzen?

Gewiss ist das Verhältnis des Einzelnen zur Masse eine extreme Ausformung der Beziehung zur Gesellschaft. Und liegt nicht im gegenwärtigen Misstrauen gegenüber der Gesellschaft, Wissenschaft und Politik eine der Wurzeln der unaufgelösten und immer nur einseitig erlebten Spannung? Diese lässt sich auch nicht auflösen, wenn man, wie der Soziologe Ferdinand Tönnies, zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft unterscheidet. Tönnies versteht unter Gemeinschaft kleine, familienähnliche Gruppierungen, die eine Art substanzielle, innere Gemeinsamkeit

verbindet. Gesellschaft hingegen ist für ihn eine größere, anonyme Verbindung bzw. Gruppierung, die auf dem Zusammenleben von Menschen gründet, welche nicht wesentlich miteinander verbunden sind, sondern in Aufsplitterung aus Individuen bestehen. Oder mit Tönnies kurz formuliert: „Jeder ist für sich allein und in Spannung gegenüber allen übrigen.“ Dazu passt auch die nach dem Psychologen Robin Dunbar benannte Dunbar-Zahl, nach der eine soziale Stabilität höchstens in einer Gruppe von 120 bis 150 Menschen gewährleistet sein kann. Dies bildet einen auffälligen Gegensatz zu den beispielsweise in Facebook propagierten Hundertschaften von Beziehungen, die fälschlicherweise als Freundschaften ausgewiesen werden.

Tönnies' Auffassung enthält zweifellos einen metaphysischen Anspruch. Die Vorordnung der Gemeinschaft vor das Individuum ist vor allem in die katholische Soziallehre und in wertbeladene, kulturpessimistische Theorien wie jene von Max Scheler und Arnold Gehlen eingeflossen.

Geht es dabei vor allem um die Versuche einer Selbsterhaltung des Einzelnen gegenüber Gemeinschaft und Gesellschaft, so nimmt in der Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts die Stellung des Einzelnen über die Selbsterhaltung hinaus die Form einer Selbstbehauptung an.

Dies beginnt mit dem Aufbegehren Søren Kierkegaards gegen das Allgemeine, gegen das System und dessen Abstraktion sowie gegen die Menge, wenn er formuliert: „Die Menge ist die Unwahrheit.“ Führt für ihn die Frage nach dem Wozu der Existenz des Einzelnen in die unmittelbare Beziehung zu Gott und zum Religiösen – freilich in der Form eines rational nicht nachvollziehbaren „Sprunges“ –, so verblasst dieser religiöse Horizont zunehmend in den weiteren Ausformungen der Existenzphilosophie. Gemeinsam ist ihnen allen die Wendung gegen die Universalisierung, gegen ein allgemeines „Wesen des Menschen“, gegen die abstrakte Begrifflichkeit. Gerade das Phänomen der Vereinzelung vereint die wichtigsten Repräsentanten wie Martin Heidegger, Karl Jaspers und Jean-Paul Sartre. Die Betonung der Einzelheit des Existierens führt gleichzeitig zu einer Geringschätzung des Sozialen, der Gesellschaft und der Masse. Auch nach Heidegger macht das Aufgehen in der Masse nicht frei, sondern unfrei. In der Masse ist jeder wie der Andere und keiner er selbst. Sein Begriff der „Jemeinigkeit“ des Daseins, die ihre äußerste Zuspitzung in „Sein-zum-Tode“ erfährt, findet ihre Entsprechung in der Existenzerhellung bei

Jaspers, nach der das Dasein in Grenzsituationen wie Leid, Schuld, Kampf und Tod auf sein wahres Selbst zurückgeworfen wird. Gegenbegriffe gegen das „man“, die von geläufigen Wertvorstellungen geprägte Gesellschaft sind Eigentlichkeit, Authentizität, Nicht-Suspendierbarkeit der Entscheidung und Engagement. Dabei wird nicht nur die gleichsam positive Dimension der Freiheit beleuchtet, sondern auch die mit ihr einhergehende Last. „Wir sind zur Freiheit verurteilt“, formulierte Sartre, gleichzeitig aber auch: „Der Mensch macht sich selbst.“ Ob es sich also nun wie bei Heidegger um den Anspruch auf Eigentlichkeit, wie bei Jaspers um Existenzhellung, die zum Selbstsein führt, oder um Authentizität wie bei Sartre handelt – überall kommt die Bedeutung des Einzelnen, der sein Leben zu führen hat, zum Vorschein. Spontaneität, Initiative und Schöpfertum verbinden sich so mit dem Zurückweisen äußerer Bedingungen und Konventionen.

Damit wird nicht allein eine Absage an die der Masse eigene Monokultur erteilt, sondern Diversität und Vielfalt gefordert.

Wohl wird der Vorrang von Freiheit und damit aber auch von Verantwortung hochgehalten, das Eingebettetsein des Menschen in soziale Zusammenhänge kommt jedenfalls dabei zu kurz.

Dies betrifft auch die Probleme der Solidarität. Wenn Solidarität und ihre Nähe zu bestimmten Tugenden wie Altruismus, Gerechtigkeit und Wohltätigkeit zu staatlich verordneten Verhaltensweisen werden, ist nicht nur die Freiheit und Autonomie des Einzelnen gefährdet, sondern auch diejenige der Gemeinschaft.

Staatliche Politik weitet sich in den letzten Jahren zunehmend zu einer Bio- und einer Körperpolitik aus. Befördert durch die Fortschritte einer sich rasant entwickelnden Medizin und Biowissenschaft sind Fragen des Lebens, vor allem in Grenzbereichen, immer mehr zu einem Feld politischer Regulative und Eingriffe geworden. Gentechnologie, künstliche Befruchtung, Stammzellenforschung und künstliche Lebensverlängerung sind Bereiche, die Grauzonen darstellen, innerhalb derer die autonome Entscheidung der Betroffenen zugunsten gesetzlicher Regelungen in den Hintergrund gedrängt wird. Da diese meist unter Berufung auf den Schutz der Gesellschaft oder Gemeinschaft erfolgen, tritt das Problem einer staatlichen Bevormundung immer häufiger auf. Bereits vor Jahren hatten Michel Foucault oder Giorgio Agamben davor gewarnt, das Instrumentarium der Überwachung und Bestrafung weiter auszubauen und sich damit einem gefährlichen To-

talitarismus anzunähern. Die dabei beschworene Solidarität läuft letztlich auf ihr Gegenteil hinaus. Denn wahre Solidarität besteht im Gegensatz zu einer staatlich verordneten, in der Unterstützung zur Selbstverantwortung des Einzelnen und im Zugang zu Informationen und Ressourcen. Dennoch ist anlässlich der Corona-Pandemie im offiziellen politischen Diskurs der (angebliche) Schutz der Gemeinschaft über die Willensentscheidung des Einzelnen gestellt worden. Dazu kommt, dass der wissenschaftliche Diskurs in der Öffentlichkeit verzerrt und einseitig geführt wurde, andere Meinungen nicht nur marginalisiert, sondern auch desavouiert wurden. Das im übrigen durch ein fragwürdiges parlamentarisches Verfahren zustande gekommene Impfpflichtgesetz hat letztlich nur zur Konsequenz der viel berufenen Spaltung der Gesellschaft geführt. Man kann darin durchaus eine Verzerrung und Fehlinterpretation des Solidaritätsgedankens erblicken.

Ähnliches gilt auch für die Diskussion um die sogenannten lebensstilbedingten Krankheiten, wie sie nicht durch Missbrauch von Drogen, Alkohol und Nikotin allein mitbedingt werden können, sondern auch etwa durch Extremsportliche Tätigkeiten, die das Gesundheitssystem ebenso belasten. Einerseits werden Statistiken erhoben, welcher volkswirtschaftliche Schaden im Gesundheitssystem durch Fettleibigkeit entsteht, andererseits tut der Staat nur wenig, um in vielen Branchen Arbeitsbedingungen durchzusetzen, die – wenn schon nicht gesundheitsfördernd, dann zumindest – nicht gesundheitsgefährdend sind. Man denke hier nur an manches Kantinenessen oder das tatsächliche Einhalten von Ruhezeiten im Transportwesen. Typisch für letzteren Bereich war beispielsweise das Phänomen einer fehlenden Regelung für Besatzungen von Warentransportschiffen, die wegen der Coronavorschriften der einzelnen Länder Monate hindurch nirgends an Land gehen durften.

Der in Zusammenhang mit Corona immer wieder geäußerte Gedanke einer Einführung von Selbsthalten im Gesundheitssystem im Falle von Erkrankung und Ungeimpftenstatus hat sich schnell auf andere Patientengruppen erweitert. Unser Gesundheitswesen und die Arbeitsmarktpolitik basieren aber auf einer Solidargemeinschaft: Im Prinzip leistet jede erwerbstätige Person einen solidarischen Beitrag und bezieht im Gegenzug Leistungen daraus. Dies bedeutet einen Schutz nicht nur für schlechter Gestellte oder in Not Geratene, war aber nie an das Gesundheitsverhalten des Einzelnen gekoppelt.

Die seither kursierenden Vorschläge stellen eine Pervertierung dieses Solidaritätsgedankens dar. Die Stigmatisierung auch nur einer einzigen Patientengruppe bedeutet die Spaltung einer demokratischen Gesellschaft. Eine Demokratie muss abweichende Meinungen und Haltungen aushalten können, ohne nur einzelnen Gruppen freiheitsbeschränkende Maßnahmen aufzuerlegen. Dies unterscheidet sie von totalitären Systemen. Der Weg vom Appell an die Selbstverantwortung, hin zu einer Biomachtpolitik mit Androhungen, Disziplinierung und Bestrafung ist ein gefährlicher Schritt für eine Demokratie.

Die Wiederkehr des Einzelnen, seiner Freiheit und Autonomie ist vom Egoismus, von Selbstzentriertheit und ausschließlicher Konzentration auf die Eigeninteressen zu unterscheiden. Auch wenn die derzeitige Entwicklung der Gesellschaft immer egozentrierter zu werden scheint, eine moralisch verstandene Solidarität muss eine Balance zwischen den Bedürfnissen des Einzelnen und jenen der Gemeinschaft beinhalten.

Die Politphilosophin Hannah Arendt, die das Problem der Öffentlichkeit, der Gemeinschaft und des politischen Handelns in ihren Schriften in den Mittelpunkt gestellt hatte, hat dennoch die Bedeutung des Privaten hervorgehoben: „Kein Teil der uns gemeinsamen Welt wird so dringend und vordringlich von uns benötigt, wie das kleine Stück Welt, das uns gehört.“ Ebenso wie auf die Bedeutung des Handelns, auf die „vita activa“, hat sie auf die Bedeutung des Denkens verwiesen. Und Denken, nach Arendt, vereinzelt und kann nur allein und unvertretbar vollzogen werden. Oder, um die oben genannte Balance zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft weniger pathetisch mit Richard Rorty zu formulieren: „Die größtmögliche Annäherung an beide Bestrebungen ist erreicht, wenn wir das Ziel einer gerechten, freien Gesellschaft darin sehen, dass sie ihren Bürgern erlaubt, so privatisierend, irrationalistisch und ästhetisierend zu sein, wie sie mögen, solange sie es in der Zeit tun, die ihnen gehört und soweit sie anderen damit keinen Schaden zufügen.“

Kurzfassung eines Vortrags bei den 38. Internationalen Sommergesprächen der WALDVIERTEL AKADEMIE, die unter dem Titel „Solidarität. Wie viel Zusammenhalt braucht unsere Gesellschaft?“ von 1. bis 4. September 2022 in Weitra, Gmünd, Waidhofen an der Thaya und Eichenbach stattfanden.

Normalität gibt es nicht, nicht die neue, nicht die alte

Auch wenn uns das Covid-19-Virus derzeit weltweit in Atem hält – es ist nicht das einzige, das uns bedroht. Da ist zunächst das Virus des Digitalen, dann das Virus des Klimawandels und der Umweltzerstörung und nicht zuletzt das Virus einer aus den Fugen geratenen gefräßigen globalen Marktwirtschaft. Ihnen entsprechen jeweils die Spätstadien des Homo sapiens: der Homo digitalis, der Homo anthropocenticus und der Homo oeconomicus. Natürlich hängen all diese viralen Effekte zusammen, sie greifen ineinander, bestimmen unsere individuellen, gesellschaftlichen und politischen Handlungsräume.

Es ist nahezu verrückt zu glauben, dass mit der ohnedies mehr als fragwürdig gewordenen Überwindung der Pandemie jene „Normalität“ wieder erreicht werden kann, von der wir vor der Pandemie ausgegangen sind – wobei der Begriff der Normalität nicht nur vielschichtig, sondern mehr als problematisch ist.

Normalität kann nicht ohne die Begriffe von Alltag, Privilegien und Ausnahmestand diskutiert werden. Normalität ist immer der Lebenswelt und den Lebensumständen geschuldet. Der Alltag eines österreichischen Fabrikarbeiters im 10. Bezirk ähnelt nicht unbedingt jenem eines Herzchirurgen aus dem 13. Bezirk, der Alltag einer alleinerziehenden Mutter entspricht nicht jenem einer Vater-Mutter-Kind-Familie. Menschen in Syrien leben völlig anders als Menschen in Island. Der Alltag kann im besten Fall von Privilegien, im schlechtesten Fall von Ausnahmeständen bestimmt sein. Aus dem Alltag leitet sich aber für alle eine Normalitätserwartung ab, die ebenso vielfältig ist, wie es Lebenswelten gibt. Normalität kann nie einer Definition unterworfen werden, die für alle gilt. Damit suspendiert sich Normalität von dem, was sie meint: dass sie einen allgemeinen Gültigkeitsraum schaffen kann.

Wenn wir nun von „neuer Normalität“ sprechen, gilt es also zu beachten, dass wir keine neuen Ausnahmestände und Privilegien kreieren.

Was ist unter Normalität zu verstehen? Welche Normen sind damit gemeint? Es kann sich wohl kaum um eine konventionelle Maßeinheit etwa im Sinne einer DIN handeln. Gilt die Normalität nur für die westlichen und östlichen Industrie-

und Informationsgesellschaften oder auch für sogenannte Schwellen- und Entwicklungsländer? Mündet die viel propagierte „neue Normalität“ lediglich in eine Verlängerung des derzeitigen Zustandes und in Einschränkungen aufgrund der Pandemie?

Letzteres kennen wir nun zur Genüge und beginnen einzusehen, dass die Politik sich allmählich in ihrem Kern zu einer Bio-Politik entwickelt hat: Unsere Lebensprozesse sind in einem Ausmaß wie nie zuvor Gegenstand politischen Handelns geworden.

Dies betrifft nicht allein unsere Körperlichkeit, sondern auch die uns umgebende Natur, die Tier- und Pflanzenwelt. Auch Eingriffe in die unbelebte Natur sind davon nicht ausgenommen – voranschreitende Bodenversiegelung, Flussregulierungen und Bauwut sind nur einige Beispiele dafür.

Der Begriff des Menschen bei Aristoteles als Zoon, als Animal, als Lebewesen, das auch zur politischen Existenz (Politicon) berufen ist, hat sich, wie dies schon vor Jahren Michel Foucault festgestellt hat, zu dem eines Lebewesens verwandelt, in dessen Politik sein Leben auf dem Spiel steht.

Die Disziplinierung des Lebens mittels Überwachen, Kontrolle und Strafen durch den Staat betrifft nicht nur den Einzelnen, sondern auch den kollektiven Körper. Dazu kommt die Einbettung in Zielsetzungen der Ökonomie. Mit Hilfe der maßlos gewordenen Digitalisierung wird der Mensch zunehmend zu einem lenkbaren Objekt von Produktion und Konsum, so er nicht, wie Giorgio Agamben meint, durch die Bio-Politik letztlich auf das „nackte Leben“ reduziert wird, dessen Regelung, Erhaltung aber auch Beendigung zur staatlichen Aufgabe geworden sind.

Hand in Hand mit der Auslieferung des Menschen an eine entfesselte Digitalisierung sind die Möglichkeiten, technisch-wissenschaftlich in den menschlichen Körper einzugreifen und ihn zu manipulieren, nahezu ins Unendliche gewachsen. Es geht dabei nicht bloß um eine Regulierung des Körpers als ein integres Ganzes, sondern um seine De- und Rekonstruktion, um eine Art Software, die gelesen und umgeschrieben werden kann. Kein Wunder, dass das sogenannte Human Enhancement von etlichen Transhumanisten als wichtiger Schritt zur Unsterblichkeit betrachtet wird. Hier tritt die Verschränkung der Möglichkeiten der Digitalisierung zusammen mit jenen der Gen- und Biotechnik offen zutage. Die Errungenschaften der künstlichen Intelligenz, gepaart mit Genomdatenanalysen, Stammzellenfor-

schung, Nanotechnologie und Robotik, versprechen ungeahnte Möglichkeiten zu Eingriffen in den menschlichen Körper, die teilweise bereits realisiert werden.

Auch wenn der permanente Jubel über die Digitalisierung inzwischen von zunehmender Skepsis begleitet wird, liegt es noch in der ohnedies beschränkten Verantwortung des Einzelnen, ob er sich den Algorithmen auszuliefern bereit ist. Die Ernüchterung tritt spätestens dann ein, wenn man merkt, wie die intimsten Daten missbraucht werden.

Zugleich sind wir gegenüber Dienstleistungsunternehmen zu willigen Sklaven geworden, die deren frühere Tätigkeit übernommen haben. Oder, wie dies Byung-Chul Han formuliert: „Jeder ist zum Selbstausbeuter seines eigenen Unternehmens geworden“, indem wir die Fließbandarbeit auf den Bildschirm verlegt haben. Zudem lässt uns die Digitalisierung vergessen, dass auch sie wesentlich zur Zerstörung der Umwelt beiträgt. Man hat errechnet, dass der Energieverbrauch des Internets an weltweit sechster Stelle im Staatenvergleich liegt. Ebenso wäre daran zu erinnern, dass die Klimakrise erheblich mehr Menschen getötet hat und töten wird als das Covid-19-Virus.

Dass sich nicht nur totalitäre Staaten eines durch den technischen Fortschritt ermöglichten Überwachungssystems bedienen, ist nichts Neues. Der „hypergläserne Mensch“ (Markus Hengstschläger) existiert seit Langem und verdrängt jenen Ort der Privatheit, den etwa Hannah Arendt als unverzichtbar für ein menschliches Leben angesehen hat. Social Media sind nur ein mühsamer Ersatz für Kommunikation und verwässern echte soziale Bezüge ebenso, wie ihr Beitrag zu einer Solidarität marginal bleibt, die gerade in Zeiten der Pandemie besonders wesentlich wäre. Ein Einbeziehen sozial schwacher Gruppen lässt ebenso auf sich warten wie echte internationale Solidarität. Solange unser bestehendes Wirtschaftssystem vor allem hinsichtlich der Gesundheitsversorgung immer noch auf Gewinnmaximierung ausgerichtet ist, werden in der uns verkündeten „neuen Normalität“ auch die ökonomisch Schlechtestgestellten, die Alten und Vulnerablen auf der Strecke bleiben. Damit werden neue soziale Identitäten geschaffen, deren Ansprüche berücksichtigt werden müssen.

Solange Leben dem ökonomischen Imperativ der Wertsteigerung unterworfen ist, wird die Verschmelzung von Menschenökonomie mit Bio-Ökonomie höchstens in Barbarei, in Verteilungskämpfen und neuen Formen der Destabilisierung

von Demokratien enden. Wenn wir nicht begreifen, dass die Technologisierung bestehende Wünsche und Triebe nicht befriedigt, sondern neue erzeugt, werden wir uns gegen die damit verbundene Konstituierung und Reproduktion von neuen Machtverhältnissen nicht wehren können, worauf Herbert Marcuse bereits vor Jahrzehnten hingewiesen hat.

Man muss sicher nicht so weit gehen wie Slavoj Žižek, der einen neuen Humanismus einfordert, der als „Katastrophenkommunismus“ mit dieser herkömmlichen Ideologie nur wenig zu tun hat, uns aber vor einem Malthus'schen oder Darwin'schen Überlebenskampf bewahren sollte. Von Žižek wird dem Staat, der sich bei Körperpolitik und Überwachung zurückhalten soll, eine aktive Rolle in Bezug auf die Ausschaltung der Mechanismen des Marktes zugeteilt.

Wenn wir es nicht schaffen, angesichts all des Viralen, das uns bedroht, zu einem umfassenden Vernunftbegriff zurückzukehren und aus diesem ein neues Maß für globales, nationales und regionales Handeln abzuleiten und der Freiheit des Einzelnen und seiner Verantwortung für sich selbst, den Anderen und der Umwelt einen wichtigen Platz auch gegenüber der gesamten Bio-Macht einzuräumen, wird es uns gehen wie den Menschen in Boccaccios „Dekameron“ anlässlich der Pest in Florenz: Einige auserwählte Damen und Herren ziehen sich auf einen Landsitz in den Bergen zurück, wo sie einander mit Geschichten unterhalten, während die Pest den Großteil der übrigen Einwohnerschaft dahinrafft.

Wer wird in naher Zukunft zu den Auserwählten gehören? Wer wird auserwählen? Und vor allem: Was werden die Anderen tun? Zumindest die letzte Frage wird uns nicht mehr die Politik, nicht mehr eine digitalisierte Prognose, sondern das Leben beantworten.

Kurzfassung eines Vortrags bei den 37. Internationalen Sommergesprächen der WALDVIERTEL AKADEMIE, die unter dem Titel „Der geforderte Mensch. Zeit, neue Wege zu gehen“ von 2. bis 5. September 2021 in Weitra, Gmünd und Waidhofen an der Thaya stattfanden.

Wer sind wir? Was wollen wir?

Wir Menschen können, seit wir den ersten Stein geworfen haben, immer mehr – wir entschlüsseln das menschliche Genom, konstruieren Roboter, verpflanzen Organe, digitalisieren die Welt, die wir mit einem Netzwerk der Elektronik überziehen, wir erforschen andere Planeten, wobei sogar schon Gruppenreisen in den Weltraum gebucht sind, wir surfen zwischen Cyberspace und realer Welt, wir produzieren, um zu konsumieren, und konsumieren, um weiter zu produzieren.

Nicht wenige von der künstlichen Intelligenz Besessene prophezeien uns ein ewiges Leben, zumindest ein Alter ohne Beschwerden, und arbeiten an der Ersetzung des menschlichen Gehirns durch eine Festplatte. Die Algorithmen fangen an, unser Leben zu durchdringen, und werden uns bald beherrschen – all dies mit dem Versprechen einer besseren, schöneren Welt.

Und dann bricht eine Epidemie pandemischen Ausmaßes aus. Wie vor Jahrhunderten, als die Pest nahezu die halbe Menschheit ausrottete, stehen wir diesem Virus ziemlich hilflos gegenüber. Bedeutet diese Pandemie das Einläuten einer Wendezeit, wie viele glauben und wie es der slowenische Philosoph Slavoj Žižek formulierte, die Corona-Pandemie sei das Ende jener neuen Ära, die seit dem Zusammenbruch des Kommunismus zu einer entfesselten ökonomischen Globalisierung geführt habe? Denn die Ökonomie hat weltweit nahezu alles im Griff, der Homo oeconomicus ist zusammen mit dem Homo digitalis zu einer späten Spezies des Homo sapiens geworden. Werden wir es schaffen, die von uns bereits gestellten Weichen für den Klimaschutz so vernünftig zu korrigieren, dass wir zu einer tatsächlichen Umweltrentabilität finden, indem wir nicht wie bisher die E-Mobilität in den Vordergrund rücken, sondern Wasserstoff als neue und wirklich saubere Energiequelle nutzen? Oder bleiben wir in unseren Handels- und Förderungsabkommen stecken, die uns von wenigen Superreichen aufoktroiert wurden und für die die Politik falsche Entscheidungen hinsichtlich einer vertretbaren Welt für unsere Nachkommen getroffen hat und weiterhin trifft? Schaffen wir es, zu einem Lebensstil zu finden, der nicht auf Kosten anderer Länder und deren Einwohner geht? Können wir den neuen Formen dieses Sklaventums eine Absage erteilen, indem wir

uns beschränken? Finden wir zu einer neuen Ökonomie, die weder auf der Ausbeutung Anderer noch auf Selbstausbeutung beruht?

Andere wieder glauben, dass diese Pandemie eine Episode bleiben wird, nach der es weitergehen wird wie bisher. Wird das „Untier“ Mensch (Ulrich Horstmann) weiterhin seine Gier auf alles, was ausgebeutet und konsumiert werden kann, erstrecken? Weiterhin Urwälder abholzen, die Atmosphäre mit CO₂ vergiften, die halbe Erde für die Errichtung von Supermärkten und Freizeitparks zubetonieren und Flüsse und Bäche in kanalartige, vergiftete Rinnsale verwandeln?

Es ist im Grunde genommen gleichgültig, ob unsere Zeit als Postmoderne, Posthistoire oder Zeitalter der Simulation bezeichnet wird, als Ende der großen Erzählungen der Moderne und des Logozentrismus, oder ob wir bereits in ein transhumanistisches Zeitalter eingetreten sind, in dem das Human Enhancement zu einer Verwandlung unserer gebrechlichen Physis und unserer begrenzten Hirnkapazität in Richtung Superhirn führt. Man muss nicht mit Francis Fukuyama oder Arnold Gehlen das Ende der Geschichte verkünden, das zugleich auch ein Ende der Ideologien und der Politik bedeutet. Werden wir uns tatsächlich auf die nackten biologischen Probleme zurückziehen, wie Überbevölkerung, Lebensverlängerung, Geburtenbeschränkung und Welternährung, wie Gehlen meint?

Dass die Pandemie mehr ist als ein unerwarteter Angriff auf unsere Gesundheit, dass sie tiefer in unser Leben eingreift, konnte sich unsere technisch-wissenschaftlich geleitete und damit karge Fantasie kaum ausmalen. Gleichgültig, ob wir unsere Gesellschaft als Wettbewerbs- und Konkurrenzgesellschaft, als Wissens- oder Erlebnisgesellschaft kennzeichnen wollen, die Überzeugung, dass sich die künftigen Probleme wissenschaftlich-technisch lösen lassen, hat sich inzwischen verflüchtigt. Unsere Gesellschaft lässt sich wohl am besten als eine Risikogesellschaft kennzeichnen, wie dies der Soziologe Ulrich Beck seit Jahren propagiert. Dazu kommt die Überkomplexität von wissenschaftlichen Wahrheiten, was sich anlässlich zahlloser, oft ermüdender Expertendebatten immer wieder herauskristallisiert. Die Wissenschaft als Quelle definitorischer Unsicherheit liefert so strategische Ressourcen für die Politik und trägt dazu bei, dass die Politik die Verantwortung für ihre Entscheidungen auf andere Instanzen abwälzt. Dazu trägt der Widerspruch zwischen individualisierten Existenzformen und der Standardisierung und Institutionalisierung auf dem Weg von Verordnungen und Weisungen nicht wenig bei. Unser Gefüge

von Ökonomie, Politik, sozialen Identitäten und Demokratieverständnis ist brüchig geworden. Dies wirkt sich wiederum auf die Individualisierung aus, die zwischen Akzeptanz und Gehorsam einerseits und Aufmüpfigkeit und Widerstand andererseits pendelt.

Aus alltäglicher Perspektive stehen die Maskenträger und Abstandhalter den Kuschelgruppen und Ballungssüchtigen gegenüber, mag es sich bei Letzteren nun um Party-Fanatiker in der Disco, Sonnenanbeter am Strand, zusammengerottete Sportbegeisterte oder beflissene Demonstranten handeln. Hier wird das jahrhundertalte Problem der Spannung zwischen Freiheit und Sicherheit deutlich. Wo die einen unter Berufung auf Grundgesetze und Menschenrechte Einschränkungen der Freiheit ablehnen, werden ebendiese Gesetze und Rechte auch von jenen in Anspruch genommen, die für die eigene Sicherheit und die der Anderen eintreten.

Denn die Pandemie bietet auch für demokratisch-rechtsstaatliche Systeme zweifellos gute, vor allem gesundheitspolitische Gründe für Einschränkungen und Verhängung eines Ausnahmezustandes, der gegenüber jenen von totalitär verfassten Regimen relativ milde erscheint. Dieser Ausnahmezustand lässt sich nicht durch Schüren von Ängsten und Androhungen von Strafen aufrechterhalten. Deshalb ist der nach einer Art Subsidiaritätsprinzip vorgehende Appell an die Eigenverantwortung einer nach chinesischem Muster vorgehenden Zwangsvollstreckung bei Weitem vorzuziehen. Allerdings ist die Eigenverantwortung aufgrund eines unterentwickelten ethischen Bewusstseins beträchtlicher Teile der Bevölkerung immer noch ein zweiseitiges Schwert.

Hier wird eine Art Differenzpolitik vonnöten sein, die eine Balance zwischen Verantwortung für die Gemeinschaft und Verantwortung des Einzelnen aushält. Dazu genügt es nicht, ständig mit fragwürdigen Statistiken Verwirrung zu stiften oder eine Art Verkehrsampel zu installieren, von der niemand weiß, welche Kriterien dem Phasenwechsel zugrunde liegen und welche Art von Vorsorge durch sie gegeben sein soll. Selbstverantwortung hat Wesentliches mit Autonomie gemeinsam, die im Grunde Selbstgesetzgebung durch moralische Einsicht bedeutet. Dass es damit im Argen liegt, lässt sich auch am Beispiel des hochgelobten Begriffes der Solidarität zeigen. Gewiss sind das zu beobachtende Helfen vor allem dort, wo Krankheit, Alter oder Behinderung die Selbstversorgung gefährden, oder der Einsatz von Sanitäts- und Krankenhauspersonal nicht hoch genug zu schätzen.

Ebenso gut gibt es eine Solidarität der Amoral, beobachtbar nicht allein im Milieu der Kriminalität, sondern zunehmend auch bei politisch-ökonomischen Entscheidungen. Wenn Bankdirektoren oder Manager von Fluggesellschaften auf Bonitäten alter Verträge beharren, obwohl ihre Unternehmen von der Solidargemeinschaft durchfinanziert werden müssen, während die kleinen Angestellten entweder freigesetzt werden oder ihre Gehaltseinbußen in keiner Proportion zu jenen der Führungsebene stehen. Kurzarbeit und Arbeitslosigkeit werden über kurz oder lang zu sozialen Unruhen und Ausschreitungen führen, wobei auch die Zukunft des sogenannten Generationenvertrags keineswegs in rosigem Licht erscheint. Es wäre empfehlenswert gewesen, statt einer einseitigen Stützung vor allem der großen Wirtschaftsunternehmen das Gesundheitssystem von der Profitlogik zu befreien und die finanzielle Hilfe für Kleinunternehmer, Kulturtreibende und andere unbürokratisch und transparent voranzubringen.

Aber die Pandemie, das Internet und die ökonomische Globalisierung haben nicht nur zur Verdunkelung unseres Geistes beigetragen, sondern uns zugleich durch Lockdown und Homeoffice zu einem digitalen Proletariat gemacht, für das die Unterschiede zwischen Öffentlichkeit und Privatheit verschmolzen sind. Die Überwachung des Privaten durch den Staat beziehungsweise den jeweiligen Arbeitgeber, die längst im Gang ist, verschärft sich damit, zumal Privatheit einen der letzten Zufluchtsorte für den Einzelnen bedeutet, worauf die Philosophin Hannah Arendt immer wieder verwiesen hat. Die Freiheit im Privaten muss bei aller Ernstnahme des Gesellschaftlichen und Politischen in der Verfügungsgewalt des Einzelnen bleiben.

Angst betrifft sowohl den Einzelnen als auch die Gesellschaft an sich. Aber Angst ist nicht nur ein negatives Gefühl, sondern eine Grundgestimmtheit des Menschen, worauf vor allem die sogenannten Existenzphilosophen hingewiesen haben. Angst muss von Furcht unterschieden werden, welche gegenstandsbezogen ist, während die Angst als Grundbefindlichkeit eine immanente Zugriffsmöglichkeit auf Welt bedeutet.

Nach Karl Jaspers kann Angst auch aus dem zwangsläufigen Scheitern in sogenannten Grenzsituationen wie Tod, Schuld, Leid oder Kampf ausgelöst werden und fordert auf, diese Grenzsituationen durchzustehen. Angst ist auch eine Folge unserer Freiheit, zu der wir nach Jean-Paul Sartre verurteilt sind. Denn in der Angst

erfassen wir reflexiv unsere Freiheit, wir müssen uns ohne Zuflucht bei Wertesystemen oder anderen Orientierungshilfen immer wieder entscheiden und auf uns nehmen, dass jede Entscheidung den Ausschluss anderer Möglichkeiten in sich birgt. Was notwendig scheint, ist der Mut zur Angst als Voraussetzung von Freiheit und Authentizität.

Die Corona-Krise hat uns vor die entscheidenden Fragen gestellt: Wer sind wir, und was wollen wir? – Fragen der Philosophie und der Ethik. Darum wird angesichts dieser Krise der Ruf nach universalen Werten laut, nach einer moralischen Wirtschaftsordnung und einer sie begleitenden moralischen Politik. Ob dies ebenso ein frommer Wunsch bleiben wird oder ob uns diese Krise tatsächlich zu einem Umdenken führt, ist noch offen. Auf Letzteres können wir nur hoffen. Aber die Hoffnung ist bekanntlich in der Büchse der Pandora eingesperrt, während alle Übel der Welt über die Menschen ausgegossen wurden. Freilich kann man auch wie Friedrich Nietzsche die Meinung vertreten, dass die Hoffnung „das Übelste der Übel“ sei, weil sie lediglich die Qualen der Menschen verlängere.

Kurzfassung eines Vortrags bei den 36. Internationalen Sommergesprächen der WALDVIERTEL AKADEMIE, die unter dem Titel „ZeitenWende. WendeZeit. Warum das Jahr 2020 wegweisend für Europa ist“ von 3. bis 6. September 2020 in Weitra und Gmünd stattfanden.

Wie wir uns selbst abschaffen

Als Jean-Paul Sartre zur Zeit der Hochblüte des Existenzialismus diesen als Humanismus bezeichnete, stand für ihn der Gedanke der menschlichen Freiheit im Vordergrund. Mit plakativen Formulierungen wie „Der Mensch macht sich selbst“ oder „Der Mensch kann nicht bald frei und bald Sklave sein, er ist gänzlich und immer frei, oder er ist es nicht“ hat Sartre einen Freiheitsbegriff entworfen, der auf den ersten Blick nahezu absolutistisch anmutet.

Wenn es keine vorgegebenen Normen oder Werte gibt, nach denen sich der Mensch orientieren kann, muss er diese für sich selbst erschaffen. Sartre hat dies mit einer Anekdote untermauert, wenn er vom Besuch eines Schülers berichtet, der ihn in einer schwierigen Entscheidungssituation um Rat fragte. Sartre entließ ihn mit den Worten: „Sie sind frei, wählen Sie, handeln Sie, entscheiden Sie.“

Gleichzeitig verweist Sartre aber auch darauf, dass aus dieser Freiheit die Notwendigkeit zum Handeln resultiert. „Sein“ heißt für Sartre „Handeln“, was zugleich auch bedeutet, dass wir ohne Rechtfertigung entscheiden müssen. Freiheit bedeutet nicht Indifferenz, nicht Bindungslosigkeit, sondern Selbstbestimmung und Engagement. Freilich sind die beiden Letztgenannten immer schon mit Angst und Ungewissheit verbunden.

Ist diese Freiheit also grenzenlos? Nein, wie Sartre behauptet, denn dann wäre sie leere Freiheit. Freiheit gibt es nur in Situation – und Situation nur durch Freiheit. Faktizität, also das Gegebene, und Transzendenz, also das noch nicht Verwirklichte, gehören untrennbar zusammen. Daraus folgt, dass die Freiheit ihre Grenzen konstituiert, denen sie aber in der Folge nie begegnet, sei es die Freiheit des Anderen, sei es meine eigene Endlichkeit oder meine leibliche Verfasstheit.

Dies bedeutet nicht nur, dass sich Sartre der Schwierigkeiten der Entscheidungsfindung bewusst ist, sondern dass aus diesem Freiheitsbegriff auch meine Verantwortlichkeit abgeleitet wird. Ich bin es, durch den alles geschieht, ich trage dafür die Verantwortung – wobei Sartre so weit geht, zu formulieren, dass der Mensch, der dazu „verurteilt“ ist, frei zu sein, das gesamte Gewicht der Welt auf seinen Schultern trägt. Diese Totalverantwortung macht auch vor extremen Situationen

wie Krieg oder Gefangenschaft nicht halt. Was ist nun aus diesen Forderungen in den vergangenen siebzig Jahren geworden? Bemerkenswert ist, dass der sogenannte Trans- beziehungsweise Posthumanismus sich mit einer Prophezeiung Sartres zu treffen scheint. In einem Interview kurz vor seinem Tod hat Sartre formuliert, dass der Mensch noch nicht Mensch sei, sondern wir uns ganz langsam in Menschen verwandeln müssten.

Der Transhumanismus stellt zwar eine Strömung dar, die sich eine technologisch bedingte Verbesserung der menschlichen Natur zum Ziel gesetzt hat, nicht aber im Sinne Sartres zu verstehen ist.

Die vor allem durch Technologie, Genetik und künstliche Intelligenz eröffneten Möglichkeiten haben eine Abschaffung des bisherigen Menschen versprochen, indem durch gesteuerte Evolution durch den Menschen selbst nicht nur die Evolution in die Hand genommen wird, sondern zugleich die menschlichen Anlagen optimiert und ausgedehnt werden sollen.

Vielen Transhumanisten steht auch Friedrich Nietzsches Konzeption des Übermenschen als eine mögliche Zielrichtung vor Augen. Nietzsches Übermensch, der ein Mensch im Übergangsstadium ist, hat allerdings andere Motive als die Trans- oder Posthumanisten.

Der Transhumanismus versucht insbesondere auf den Gebieten der künstlichen Intelligenz, der Genmanipulation, der Eingriffe in die DNA sowie auch der Robotik letztlich zu einer Mensch-Maschinen-Symbiose zu gelangen, in der die Ersetzung des menschlichen Gehirns durch eine Festplatte durchaus nicht mehr als Utopie erscheint.

Dabei ist besonders die Grenzlinie zwischen menschlicher Freiheit und dem Algorithmenlernen der Maschine beachtenswert – etwas, das Francis Fukuyama als eine der gefährlichsten Ideen der Gegenwart bezeichnet hat. Nimmt man die Möglichkeiten des Human Enhancement als Maßstab, so fällt es schwer, zwischen begrüßenswerten und ungewollten Folgen zu unterscheiden. Leider steht die Bewegung des Transhumanismus in engem Zusammenhang mit gegenwärtigen politisch-gesellschaftlichen Entwicklungen, wobei sich vor allem Fragen der Vernichtung des Planeten durch den Menschen im Mittelpunkt befinden.

Die anthropologische Sicht auf die Ökologie ist zwar durchaus verständlich und begrüßenswert, sie wird aber anlässlich der weltweiten Durchdringung all un-

serer Lebensbereiche durch die Ökonomie grundlegend gefährdet. Es geht nicht mehr nur um eine Änderung unserer Grundhaltung gegenüber der Natur und anderen Lebewesen, sondern nahezu um eine Art Selbstschutz des Menschen. (Für die Existenz des Planeten in irgendeiner Form wird es kaum eine besondere Rolle spielen, ob er weiterhin von Menschen bewohnt wird oder nicht.)

Die Rekonstruktion des Geistes durch Brain scanning soll eine Übertragung des menschlichen Geistes auf einen Computer ermöglichen. Dies ist gleichzeitig mit der von vielen der Transhumanisten angestrebten Idee der virtuellen Unsterblichkeit verbunden. Der Tod stellt in den Augen vieler Transhumanisten nahezu eine Obszönität dar. Damit ist ein grundsätzlicher Wandel im Verständnis des Geistes und der personalen Identität verbunden.

Das neue Ziel des Posthumanismus ist die Erreichung dessen, was als „Singularität“ bezeichnet wird, das heißt die Ablösung der menschlichen Spezies durch eine artifizielle Superintelligenz.

Glaut man den Unsterblichkeitspropheten, von Marvin Minsky bis Hans Moravec, ist die erstmalige Darstellung eines chirurgisch durch einen Roboter vorgenommenen Mind uploading der erste Schritt in Richtung Aufrüstung zur Superintelligenz. Ray Kurzweil, einer der bedeutendsten Transhumanisten, sieht damit Grenzen überschritten, die sich durchaus auch ethisch rechtfertigen ließen.

Transformationen des Menschen mit dem Ziel der Optimierung seines gesamten Daseins stoßen auch in den Bereich der Cyborgs vor. Die Verschmelzung des menschlichen Organismus mit bestimmten Technologien soll den Menschen für ein Leben im Weltraum vorbereiten, da eine solche „Optimierung“ der menschlichen Möglichkeiten auch sein komplettes Sensorium umfassen könnte.

Dass damit die Grenzen zwischen „Natürlichkeit“ und technischen Eingriffen ein für alle Mal aufgehoben sind, wird oft nicht zugegeben, auch wenn Virtualität und Weltraum als neue Lebensräume für den Menschen nach und nach erschlossen werden.

Strittig dabei ist, ob derartige Eingriffe noch als der menschlichen Existenz und einem natürlichen Entwicklungsprozess geschuldet zu beurteilen sind – oder ob es sich dabei um eine neue und qualitativ völlig andere Dimension handelt. Moderate Transhumanisten jedenfalls vergleichen das Transhumane in seinen derzeit möglichen Manifestationen mit einer neuen Art von evolutionärem Schub, der den

Entwicklungsschritten der ersten Hominiden vor vielen Millionen Jahren gleichzusetzen sei. Die technologischen Manipulationen des Transhumanismus mit seinen Spielarten der Prothetik hat jedoch eine über das Menschsein hinausgehende Optimierung zum Ziel, wohingegen die klassische Prothetik eine möglichst optimale Wiederherstellung beeinträchtigter Fähigkeiten anstrebt.

Ein wesentlicher transhumanistischer Ansatz liegt in der Idee des sogenannten Extropianismus, der ein Gegenkonzept zur Entropie darstellt. Die vom Philosophen Max More aufgestellten Prinzipien zeichnen sich durch Proaktivität aus und beruhen auf immerwährendem Fortschritt, auf Selbsttransformation, Optimierung sowie intelligenter Technologie, auf einer offenen Gesellschaft und auf der Selbstbestimmung des Menschen, welche allerdings die Züge einer Selbstentgrenzung trägt. Gerade das Problem einer solchen Selbstbestimmung muss mit der Forderung nach Autonomie in traditionellem Sinn in Konflikt geraten.

Kritik am Transhumanismus lässt sich mit Jean Baudrillard folgendermaßen zusammenfassen: „Die Menschen stellen intelligente Maschinen her oder denken sich solche aus, weil sie heimlich an ihrer Intelligenz verzweifeln oder unter der Last einer monströsen und nutzlosen Intelligenz zusammenbrechen. Die Intelligenz den Maschinen anzuvertrauen erlöst uns von jedem Anspruch auf Wissen, wie die Übertragung der Macht an Politiker uns erlaubt, über diese Machtanmaßung zu lachen. Man nennt die Maschinen nicht umsonst virtuell, sie halten das Denken in unbestimmtem Schwebезustand, verbunden mit dem Verfallsdatum eines ausgeschöpften Wissens.“

Die Frage nach dem Denken kann da selbst nicht mehr gestellt werden, ebenso wenig wie die nach Freiheit für zukünftige Generationen. Der virtuelle Mensch, reglos vor seinem Computer, macht Liebe via Bildschirm und seine Kurse per Fernstudium. Er wird zum motorisch und zweifellos auch geistig Behinderten. Das ist der Preis, den er zahlen muss, um operational zu werden. Wie man davon ausgehen kann, dass Brille oder Kontaktlinsen eines Tages zur eingebauten Prothese einer Gattung werden, die den Blick verloren hat, so darf man befürchten, dass die künstliche Intelligenz und ihr technisches Zubehör zur Prothese einer Gattung werden, der das Denken abhandengekommen ist.“

Baudrillards Befund trifft sich schließlich mit der These Sartres vom „Verurteiltsein zur Freiheit“, wenn er sagt: „Wo bleibt die Freiheit bei alledem? Die bleibt

völlig aus. Es gibt keine Wahl, keine letzte Entscheidung. Jede Entscheidung in Fragen des Netzes, des Bildschirms, der Information, der Kommunikation ist seriell, partiell, fragmentarisch, fraktal.“

Sollten wir gemäß den Bewertungen des Menschen durch den Transhumanismus ohnedies keine Wahl haben, so bleibt uns eigentlich nur, dem Transhumanismus mit seinen utopischen Grundforderungen unwidersprochen zu folgen.

Oder sollten wir akzeptieren lernen, dass unsere Freiheit endlich ist und unsere Entscheidungen immer nur vorläufig sind? Und eines müssen wir auch verstehen: Wir sind freie Sterbliche.

Kurzfassung eines Vortrags bei den 35. Internationalen Sommergesprächen der WALDVIERTEL AKADEMIE, die unter dem Titel „Grenzen. Erkennen. Verbinden. Überwinden.“ von 29. August bis 1. September 2019 in Weitra, Gmünd, Moorbad Harbach, Vitis und Waidhofen an der Thaya stattfanden.

Woran können wir noch glauben?

Während noch vor wenigen Jahrzehnten wahre Loblieder auf die Errungenschaften der Moderne, insbesondere die Werte der Aufklärung, gesungen wurden, scheint dies derzeit ins Gegenteil umzuschlagen. Besonders die beiden Grundwerte und Hauptforderungen der Aufklärung, Freiheit und Autonomie, sind trotz aller positiver Konsequenzen (Menschenrechte, menschliche Würde und Toleranz) ins Wanken geraten.

Es ist nicht untypisch, dass im Rahmen der Sommergespräche der WALD-VIERTEL AKADEMIE in Weitra zwar die Sehnsucht nach Wahrheit, Vertrauen und Sicherheit im Vordergrund steht, nicht aber die Freiheit, wobei man sich an das Wort von Benjamin Franklin erinnern könnte, dass, wer seine Freiheit zugunsten der Sicherheit aufgibt, beides verliert.

In einer säkularisierten, durch neoliberale und globalisierte Marktwirtschaft gekennzeichneten Zeit, in der gleichsam der Tanz um ein neues goldenes Kalb fröhliche Urständ feiert, ist auch das Vertrauen in die „unsichtbare Hand des Marktes“ weitgehend geschwunden. Im Einklang mit computergesteuerten Börsen- und Devisentransaktionen scheint sogar der Einfluss des Menschen auf diese Vorgänge immer geringer zu werden. Der Homo oeconomicus und der Homo digitalis haben den Homo sapiens ersetzt. Auch das Vertrauen auf die lenkende Hand Gottes ist geschwunden sowie jenes in die aus Freiheit geborene Selbstbestimmung des Menschen.

Sind wir denn in einer IT-geleiteten Welt, in der Gedächtnisleistungen durch Roboter, Computer und elektronische Systeme abgelöst werden, überhaupt noch in der Lage, autonom zu handeln?

Gentechnik im Zusammenspiel mit Mikrobiologie und Nanotechnologie greifen immer tiefer in unser Leben ein. Die Simulation des menschlichen Gehirns durch Computer ist ebenso auf dem Vormarsch wie die Verschmelzung von Gehirn und Computer; die Einpflanzung von Chips in den Menschen zum Zweck des Enhancements und die Ersetzung menschlicher Arbeit auf nahezu allen Gebieten durch den Computer.

Man erinnere sich an die Werbung für Alexa, die das menschliche Gedächtnis nahezu überflüssig zu machen scheint. Dies würde voraussetzen, dass unser Gedächtnis ein Eins-zu-eins-Speicher ist. Aber ist unser Gedächtnis nicht viel mehr als das? Konstituiert es uns nicht als diejenigen, die wir in diesem speziellen Moment der Erinnerung sind?

Ist die Moderne als Epochenbegriff, als Erfolgsgeschichte oder als Katastrophengeschichte (Peter Sloterdijk) zu verstehen? Sloterdijk hat in seinem Essay „Die schrecklichen Kinder der Neuzeit“ ein Katastrophenszenario vorgelegt. Sollte unser Vertrauen tatsächlich nur mehr dem bekannten Ausspruch der Madame de Pompadour gelten können: „Hinter uns die Sintflut“?

Gewiss, die Brüche und Lücken kennzeichnen und durchziehen die gesamte Moderne. Dass allerdings der Bruch mit dem Vergangenen nicht unbedingt einen Bruch mit der Herkunft bedeutet, würde auch Sloterdijk zugeben. „Zukunft braucht Herkunft“ hat Odo Marquard einmal formuliert und darauf verwiesen, dass das, was wir sind, zu einem Großteil unseren Traditionen und Herkünften entspringt. Dies entspricht durchaus dem Doppelsinn der Visitenkarte des Dichters Léon Bloy, auf der „Abbruchunternehmer“ stand.

Was bleibt also von den seit der Aufklärung hochgelobten Idealen und Werten der Moderne? Auch die Errungenschaften dieser „schrecklichen Kinder“ bleiben in ihren Traditionen verhaftet. Freiheit und Autonomie lassen sich nicht einfach suspendieren, auch wenn sie von verschiedensten Seiten bedroht werden. Da ist zunächst die Ablösung des absolutistischen Gottesstaates durch die Französische Revolution zu nennen, deren Furor bis heute nachwirkt. Die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts, Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus, haben zahlreiche Filiationen auf anderen Kontinenten ausgelöst, deren Tragweite wir selbst heute noch kaum zu begreifen scheinen.

Auch diese totalitären Systeme bezeichnen sich als menschenfreundlich und schaffen in Zusammenarbeit mit Hochtechnologien die Grundlagen für einen neuen, einen „verbesserten“ Menschen. Daneben scheuen sich die von Posthumanisten zu Transhumanisten mutierten Philosophen und Zukunftsdeuter nicht, uns ein irdisches Paradies vorzugaukeln, in dem durch den Einsatz von Gen- und Nanotechnologie, durch Robotik und Mensch-Maschinen-Verschmelzung sowie durch die Entwicklung einer Superintelligenz die weitere Evolution des Menschen beschleu-

nigt werden soll. Ängste bezüglich staatlicher Kontrollen und Eingriffe werden vom Transhumanismus beiseitegeschoben, da letztlich die Entscheidungen über eine jeweilige Verbesserung in die Hände der Einzelnen gelegt werden sollen.

Kritiker wie Francis Fukuyama halten den Transhumanismus für eine der gefährlichsten Ideen der Gegenwart, Befürworter behaupten, dass es sich um die kühnste und visionärste Bestrebung der Menschheit handle. Hierbei vereinnahmten etliche Transhumanisten sogar Friedrich Nietzsches Proklamation des Übermenschen für ihre Bestrebungen. Nietzsches Wort „Nicht fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf“ wird als Begründung von sogenannten Singularitarianisten missbraucht, um ihren Glauben an die Möglichkeit der Erschaffung einer Superintelligenz in sicherer Form in Aussicht zu stellen – was immer „sicher“ in diesem Zusammenhang auch heißen mag. Dieser Prozess, der als neue Transzendenz angesehen wird, suspendiert das Transzendenzverständnis der Aufklärung endgültig.

Spätestens an dieser Stelle wird die Koppelung von Vernunft und Sicherheit fragwürdig, zumal der Transhumanismus, ähnlich wie Facebook, eine politische Demokratisierung verspricht. Dass weder Sicherheit aufgrund der Vernunftfähigkeit garantiert ist noch das Eintreten und Aufrechterhalten von Demokratie dadurch automatisch befördert werden, ist unserer Historie immanent. Unser heutiges Demokratieverständnis ist noch immer geprägt gemäß dem Ausspruch von Joseph II.: Alles für das Volk, nichts durch das Volk.

Dazu kommen eine zunehmende Entwirklichung der Wirklichkeit und deren Ersetzung durch Simulationen und Simulakren. Jean Baudrillard hat diese „Er-mordung der Wirklichkeit“ nuancenreich dargestellt: Wir sind in eine Phase eingetreten, in der nicht mehr die Wirklichkeit durch Zeichen ersetzt wird, sondern die Zeichen durch Zeichen. Die vorhin genannten Vorgänge an den Finanzmärkten sind ein gutes Beispiel dafür, da ihnen keine realen Werte mehr zugrunde liegen, sondern nur noch fiktive.

Ähnliches gilt für die Informationstechnologien, deren Innovationsgeschwindigkeit letztlich zu einem überinformierten Bewusstsein führt, dem schließlich alles gleichgültig wird. Kritiker wie Frank Schirrmacher haben darauf hingewiesen, dass unser Gehirn diese Informationsüberflutungen nicht mehr zu bewältigen vermag, indem es Wesentliches von Unwesentlichem nicht mehr unterscheiden kann. Die Medienszene, vor allem TV und Internet, lebt letztlich von dieser Verflachung, in

der die Hochzeit eines Prinzen neben dem Gemetzel in einem afrikanischen Staat oder die Selbstentblößung von jedermann und -frau gleichrangig nebeneinander rangieren.

Im Geflecht von Freiheit und Bindung, von Freiheit und Faktizität, wie dies der Existenzialismus eines Jean-Paul Sartre ausdrückte, wird beides zu wesentlichen Bestandteilen der *Conditio humana*. Aber es gibt keine losgelöste absolute Freiheit, und es gibt auch keine die Freiheit gänzlich beschränkende Situation, auch wenn die Technologien der Gegenwart uns andere Rahmenbedingungen vorgeben als zur Blütezeit der Aufklärung. Freiheit ist immer an Vorgegebenes gekoppelt, und dieses erscheint als das, was es ist, erst im Lichte der Freiheit. Gegenüber der Geschöpflichkeit steht die ebenfalls im Rahmen des Religiösen betonte Willensfreiheit, wenn es da heißt, Gott habe den Menschen frei erschaffen. Daher kann sich diese Freiheit auch gegen einen Schöpfergott wenden.

Was also ist letztlich aus Autonomie, Freiheit und menschlicher Würde geworden? Der Begriff der Würde, der sich in erster Linie aus der Geschöpflichkeit und der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott ableitet, der in der Neuzeit in der Vernunftfähigkeit und Autonomie begründet wird und der zugleich nach dem „Königsberger Reinheitsgebot“ (Odo Marquard) von 1781 eine Selbstgesetzgebung auf sittlichem Gebiet enthält, ist ebenso ins Schwanken geraten wie die daraus abgeleitete Forderung, den Anderen niemals nur als Mittel, sondern jederzeit als Zweck zu gebrauchen (Immanuel Kant).

Was aber ist aus dieser Würde tatsächlich geworden? Der Respekt und die Achtung, die wir dem Anderen schulden, lassen die Würde als ein soziales Konstrukt erscheinen, in das wir Vertrauen setzen sollten. Die Philosophen des Dialogs, allen voran Emmanuel Lévinas, haben dies als ethische Grundforderung bezeichnet, die vom „nackten Antlitz des Anderen“ ausgeht, der mir damit nicht nur ein Tötungsverbot, sondern auch volle Verantwortung für ihn zuspricht. Damit aber ist wiederum Freiheit gefordert, denn ohne Freiheit gibt es keine Verantwortung – was übrigens die Hirnforscher sehr genau wissen.

Diese Verantwortung betrifft immer auch unsere Leiblichkeit und damit die Vulnerabilität unseres Seins. Unser Sein ist, ob wir es wollen oder nicht, ein Sein zum Tode. Die Rätselhaftigkeit des Todes hat von jeher die Menschheit beunruhigt und diverse religiöse Jenseitsvorstellungen hervorgebracht. Auch Transhumanisten

wie Ray Kurzweil versprechen zwar ein ewiges Leben, allerdings mit Hilfe von Gentechnik und Nanotechnologie, und sie vergessen nicht, dieses Leben als eines ohne Gebrechlichkeit, Schmerzen und Krankheiten anzupreisen: „Unsere gebrechlichen Körper werden überwunden, Krankheit wird ausgerottet. Wir werden einen Quantensprung in der Evolution durchlaufen. Wir werden in der Lage sein, zu leben, so lange wir wollen.“

Sind solche Vorstellungen dazu angetan, uns die gefährdete und prekäre Autonomie zurückzugeben? Wäre ein solches ewiges Leben tatsächlich wünschenswert?

Der uralte Traum von einem Besiegen des Todes zerschellt an der Realität, wiewohl die Verschmelzung von Mensch und Maschine uns heute eine neue Möglichkeit vorgaukeln möchte. Ist der Tod ein Stachel allen Philosophierens, der jedwedes Seinsvertrauen in Frage stellt? Oder bedroht er vielmehr nur ein falsches und überzogenes Freiheits- und Autonomieverständnis? Und ist das Sterben als letzter Akt des Lebens eine Bedrohung unserer Freiheit, oder ist dieser letzte Gang nicht vielmehr die notwendige Vollendung unseres Seins?

Worauf oder wem sollen wir vertrauen in einer Welt, in der die verschiedensten Wertvorstellungen aufeinanderprallen und auch nicht mehr durch die Gemeinsamkeit einer bestimmten Religion tragfähig sind? Letztlich können wir wahrscheinlich nur noch auf uns selbst vertrauen, da Gott ja bekanntlich seit Langem tot zu sein scheint – oder sich auf Dauerurlaub befindet.

Kurzfassung eines Vortrags bei den 34. Internationalen Sommergesprächen der WALDVIERTEL AKADEMIE, die unter dem Titel „Woran glauben wir noch? Unsere Sehnsucht nach Wahrheit, Vertrauen und Sicherheit“ von 30. August bis 2. September 2018 in Weitra, Gmünd und Waidhofen an der Thaya stattfanden.

Was braucht der Mensch?

Wie viele Dinge es doch gibt, die ich nicht brauche. Sokrates

Hätte Sokrates einen unserer heutigen Konsumtempel besucht, er hätte, ob des Überflusses der angebotenen Lebensmittel, Textilien, Elektrogeräte, sich spöttisch abgewandt. Kirschen, Weintrauben zu jeder Jahreszeit, Kühlschränke oder Fernsehapparate in allen Ausführungen, Computer und iPods in allen möglichen Schattierungen. Überfluss, wohin man auch blickt. – Braucht der Mensch das wirklich?

Man kennt das doch. Ob wir das Internet, die Mailbox oder den iPod einschalten – die Fülle an Informationen erdrückt uns. Das Surfen im Netz liefert eine Informationsfülle, die dazu führt, dass die Überinformation uns eigentlich nichts mehr wahrnehmen lässt. Dem überinformierten Bewusstsein wird letztlich alles gleichgültig. – Braucht der Mensch das wirklich?

Die Kommunikationsmöglichkeiten sind durch Mobiltelefone, Twitter und Facebook enorm erweitert worden – Skype und Multiphone ermöglichen uns, jederzeit weltweit Kontakte herzustellen. Die unmittelbare Kommunikation, das Gespräch verschwindet. – Braucht der Mensch das wirklich?

Die Fortschritte auf dem Gebiet der Medizin versprechen uns, Krankheiten zu heilen, die noch vor etlichen Jahrzehnten zum Tod geführt hätten. Sie versprechen uns auch, durch intensivmedizinische Maßnahmen das Sterben hinauszuzögern und uns immer älter werden zu lassen. – Braucht der Mensch das wirklich?

Die Gentechnik im Verein mit Mikrobiologie und Nanotechnologie greift zutiefst in unser Leben ein. Krankheiten genetischer Art können verhindert werden, die Methode der CRISPR/Cas9 ermöglicht gezielte Eingriffe in die DNA-Kette und vermag sogenannte defekte Gene auszuschalten. Behinderungen, die darauf zurückzuführen sind, wird es nicht mehr geben. – Braucht der Mensch das wirklich?

Die Simulation des menschlichen Gehirns durch Computer befindet sich auf dem Vormarsch, ebenso wie die Verschmelzung von Gehirn und Computer, und neuerdings wird auch eine Kreuzung aus Tier und Mensch zur Diskussion gestellt.

Die Einpflanzung von Chips in den Menschen – zum Zweck eines Enhancements – klingt demgegenüber ja nachgerade harmlos. – Braucht der Mensch das wirklich?

Der Ersatz des Menschen durch Roboter ist auf dem Weg. Nicht allein in der Altenbetreuung werden immer mehr Roboter eingesetzt, auch zu anderen Arbeiten können sie herangezogen werden, von Reparaturen bis hin zum Kochen oder, wie jetzt schon in Japan, bis hin zum Flötespielen. Das selbstfahrende Auto, gelenkt durch Computer, es ist bereits Realität. – Braucht der Mensch das wirklich?

Mit dem Brauchen ist es ja auch eine eigenartige Sache. Brauchen kann heißen „benötigen“, aber auch „gebrauchen“ oder „verbrauchen“. Benötigen würde auf das Materielle, das zum Überleben Nötige verweisen. Gebrauchen tun wir etwas für einen bestimmten Zweck. Ich gebrauche Werkzeuge, um etwas zu erreichen. Verbrauchen tue ich jedoch nicht bloß Güter, die ich konsumiere, ich verbrauche auch meinen Lebensraum, meine Lebenszeit und die Ressourcen, die mir die Umwelt bietet.

„Verbrauchen“ ist wohl die derzeit gängigste Form des Brauchens, der Homo sapiens ist in den vergangenen Dekaden zu einem Homo oeconomicus geworden. Die Globalisierung hat dazu geführt, dass die Wirtschaft einen Rang in unserem Leben einnimmt wie niemals zuvor. Wir leben in einer von Ökonomie und von Technik bestimmten Welt. Unsere Ansprüche können am Ideal des Sports gemessen werden. Höher, schneller, weiter.

Dies ist gleichsam die Devise unseres ökonomischen Handels, wir kriegen nie genug. Und das gilt nicht allein für die weltumspannenden Konzerne, für die Bankgeschäfte, für den sogenannten Turbokapitalismus, der in einen „Terror der Ökonomie“ (Viviane Forrester) ausgeartet ist. Die freie Marktwirtschaft, das Vertrauen in die „unsichtbare Hand“ des Marktes, der weltumspannende Kapitalismus, die Auffassung, dass es das einzige Ziel eines Unternehmens sei, „den Profit zu maximieren“ (Milton Friedman), verstärken den Eindruck, dass die Wirtschaft nicht für den Menschen, sondern der Mensch für die Wirtschaft da wäre. Man muss hier nicht mit dem Dreschflegel zuschlagen, wie dies etwa Jean Ziegler tut, wenn er das marktwirtschaftliche System als kannibalistisch bezeichnet und darauf verweist, dass unter der Weltdiktatur des Kapitals 500 Konzerne über 52 Prozent des gesamten Sozialproduktes verfügen. Dass alle fünf Sekunden ein Kind verhungert, kann dann gleichsam als Kollateralschaden in Kauf genommen werden. Dass da-

bei auch die Politik als begrenzende Ordnungsmacht unter die Räder gekommen ist und im Grunde unter der Diktatur ökonomischer Bedingungen steht, sollte nicht länger verschleiert werden.

Dass mit diesen Entwicklungen die Kluft zwischen Arm und Reich immer größer geworden ist, liegt auf der Hand. Dass die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden, dass der Ruf nach einer Mindestsicherung immer lauter wird, ändert nichts daran, dass die Solidarität in unserer gegenwärtigen Gesellschaftsordnung allmählich zu verblassen beginnt. Der Frage nach einer Verteilungsgerechtigkeit stehen wir trotz aller philosophisch ausgeklügelten Gerechtigkeitstheorien noch immer hilflos gegenüber. Dabei sind bei den finanziellen Transaktionen die Deckungen gegenüber echten Werten nicht mehr gegeben. Wir beginnen in einer Welt zu leben, in der nicht allein Zeichen für fiktive Werte stehen, sondern Zeichen für weitere Zeichen sind. Es ist immerhin bedenkenswert, dass Albert Camus Jahrzehnte vor der Globalisierung formuliert hat (1959): „Seit ungefähr hundert Jahren leben wir in einer Gesellschaft, die nicht einmal die Gesellschaft des Geldes genannt werden kann, sondern als Gesellschaft der abstrakten Symbole des Geldes bezeichnet werden muss. Die Gesellschaft der Händler kann als Gesellschaft definiert werden, in der die Dinge von den Zeichen verdrängt werden.“

Wir haben den Bezug zur Realität verloren. Postmoderne Denker wie Jean Baudrillard sprechen von einer Agonie des Realen oder einer Ermordung der Realität: „Das perfekte Verbrechen ist das einer uneingeschränkten Realisation der Welt durch Aktualisierung aller Daten, durch Transformation all unserer Handlungen, aller Ereignisse in reine Information – kurz, die Endlösung, die vorzeitige Auflösung der Welt durch Klonierung der Realität und Vernichtung des Realen durch sein Double.“ Diese Verdrängung der Realität wäre ohne die Informationstechnologie kaum möglich. Gegen die Allmacht der Computer ist inzwischen – selbst aus den Reihen der Computergläubigen – mannigfache Skepsis laut geworden. Dies betrifft nicht bloß die maßlose Verwendung der vom Computer bereitgestellten Kommunikationsmöglichkeiten. Die von Facebook oder Twitter eröffneten Kommunikationsformen ersetzen allmählich jene Kontakte, die bis dato entscheidend waren: Gespräch und leibhaftige Begegnung. Kritiker wie Morozov, Horx, Schirrmacher oder Spitzer verweisen auf eine progressive digitale Demenz oder Verblödung, die immer mehr um sich greift.

Ernster zu nehmen ist allerdings die Tendenz der Verschmelzung von Mensch und Computer, wie sie etwa im „Human Brain“-Projekt deutlich wird: Sie eröffnet Wege zu einer selbst gesteuerten Evolution, wie sie im Transhumanismus in Aussicht gestellt wird. Daneben ist Nietzsches Übermensch eine harmlose Idee. Der Transhumanismus, in groben Zügen bereits von Aldous Huxley vorgezeichnet, zielt im Verein mit Genetik, Bio- und Nanotechnologie darauf ab, eine Gehirn-Computer-Schnittstelle zu etablieren, die zu einer Superintelligenz führen soll. Darüber hinaus wird von den Hohepriestern des Transhumanismus die Umprogrammierung des Menschen vorausgesagt: Durch Nanoroboter werden unsere Zellen auf Unsterblichkeit getrimmt – wie es Ray Kurzweil, der Propagator der sogenannten technologischen Singularität, formuliert: „In 15 Jahren wird es möglich sein, unser biologisches Programm durch Biotechnologie zu modifizieren, was uns lang genug leben lassen kann, bis uns die Nanotechnologie befähigt, ewig zu leben.“

Ob diese Entwicklungen tatsächlich dazu führen können, das Übel, die Krankheit und unsere Endlichkeit, zu überwinden, ist mehr als fraglich. Wieder stellt sich die Frage, ob wir uns bedingungslos dem technologischen Fortschritt unterwerfen oder vor allem aus Sicht der Ethik hier Grenzen setzen sollten.

Freiheit und Hoffnung – sie sind es, was der Mensch wirklich braucht. Das schwierige Problem der Freiheit, von der Albert Camus sagt, sie sei Witwe von uns allen, ist eng mit dem Problem der Verantwortung verbunden. Gegen die Auffassung der Hirnforscher ist der Mensch ein Wesen, das weder von den Verschaltungen im Gehirn gelenkt wird noch evolutionsbiologisch ausschließlich zur Selbstreproduktion verurteilt ist. Ohne sich auf eine aus der Metaphysik stammende Dualität zwischen Körper und Geist zu berufen, ist die existenzielle Dimension unseres Seins untrennbar mit der Freiheit verbunden, einer Freiheit, von der Jean-Paul Sartre sagt, wir seien zu ihr verurteilt. Es geht dabei nicht nur um die Freiheit des Einzelnen, sondern um die Balance zwischen meiner eigenen Freiheit und jener der Anderen. – Die in demokratischen Gesellschaften nach jahrhundertelangen Emanzipationskämpfen errungene Freiheit ist nicht nur auf politischem Gebiet bedroht. Die in jüngster Zeit immer stärker werdende Gefahr des Terrorismus hat das Problem von Freiheit und Sicherheit aus der Balance gebracht. Mehr denn je gilt der Satz von Benjamin Franklin: „Wer die Freiheit aufgibt, um Sicherheit zu gewinnen, wird am Ende beides verlieren.“ Weder darf die Freiheit auf dem Al-

tar der Sicherheit geopfert werden noch darf eine schrankenlose Freiheit zu jener Unsicherheit führen, die wir nicht zuletzt aufgrund der Migrationsströme erleben. Das Thema Sicherheit hat dazu geführt, dass unsere Freiheiten immer mehr eingeschränkt und die Grund- und Menschenrechte nicht nur von autoritären Regimen bedroht werden.

Freilich: Das Gewaltmonopol des Staates wäre ohne die neuen Technologien in seiner Ausweitung undenkbar. Der gläserne Bürger ist Realität geworden. Überwachungskameras an allen Orten, Spuren, die wir im Internet hinterlassen, deren sich nicht nur die staatlichen Instanzen, sondern auch die Netzbetreiber bedienen, haben einen milliardenschweren Markt entstehen lassen. Big Data ist das Geschäft der Gegenwart und Zukunft, und der Kontrollwahn ist weit über ein Sicherheitsstreben hinausgegangen. Die Erstellung eines Profils des Menschen, vom Karriereverlauf, von den Gehaltskurven, den Krankheiten bis zu den Ess-, Trink- und Rauchgewohnheiten, ist bereits vollzogen. Der Slogan „Google, der Konzern, der mehr über Sie weiß als Sie selbst“ verrät ebenso wie die geplante Abschaffung des Bargeldes, dass der Mensch in all seinen Handlungen und Vollzügen einer immer totalitärer werdenden Überwachung ausgesetzt ist. Wir stehen heute vor der Frage, inwieweit die Forderung an den Staat nach Gewährleistung von Sicherheit für die Bürger eine solche der Gewährleistung von Sicherheit vor dem Staat enthält. Der demokratische Staat, der die Freiheitsrechte seiner Bürger bewahrt und schützt, ist zu einem Überwachungsstaat geworden.

Zugleich führen jedoch die maßlose Ökonomisierung und Durchdringung unserer Lebensbereiche mit einem neuen Egozentrismus zum Verlust jener Solidarität, die wir den am Rande unserer Gesellschaft lebenden Mitbürgern schulden. Die Ersetzung des Menschen durch die Informationstechnologien hat teilweise zu einer Verelendung geführt, wie sie Karl Marx im 19. Jahrhundert infolge der Industrialisierung für die Arbeiterklasse sah.

Unter dem Titel „Prekariat“ lassen sich viele Arbeitsverhältnisse zusammenfassen. Von Null-Stunden-Arbeitsverträgen, der „Freisetzung“ älterer Mitarbeiter bis zu den neu entstandenen Ausbeutungsverträgen für den akademischen Stand reicht die Palette. Vor allem hinsichtlich Letzterer scheint der Ruf nach Bildung geradezu als Hohn. Jene Solidarität, die die Arbeiterschaft sich im vorigen Jahrhundert erkämpft hatte, ist mittlerweile völlig desavouiert, das große neue Sklaventum nährt

sich nun vornehmlich von Akademikern. Wir sollten auch nicht vergessen, dass durch das Wegbrechen des sozialen und familiären Zusammenhaltes ein weiterer Pool für Ausbeutung entstanden ist: die Pflege. Gewiss, die Forderung nach einer Grundsicherung ist prinzipiell zu begrüßen, jedoch darf die Politik nicht weiterhin Arbeitsverhältnisse legitimieren, die auf Selbstausbeutung basieren. Eine Balance zwischen jenen, die arbeiten und Leistungen erbringen, und der sogenannten sozialen Hängematte ist notwendig. Solange die Niedriglöhne im Bereich dieser Mindestsicherung liegen oder darunter, wird sich die Wirtschaft nicht erholen können. Wenn der Staat weiterhin Arbeitsleistung, Lohnarbeit unterbewertet und durch mehr als ungerechte Steuer- und Abgabeforderungen einen Ausgleich unmöglich macht, wird der schwer angeschlagene Mittelstand, der den Motor unserer Wirtschaftsform darstellt, völlig einbrechen.

Bleibt hier noch Platz für Hoffnung? Hoffnung, auch in ihrer religiösen Dimension, ist zweifellos ein existenzieller Bestandteil des menschlichen Lebens. Wo die Hoffnung im religiösen Sinn Hoffnung auf ein besseres Dasein im Jenseits einschließt, richtet sich eine säkular verstandene Hoffnung auf eine Verbesserung der Lebensumstände für den Einzelnen und die Gemeinschaft. Wohl kann eine religiös motivierte Hoffnung, gleichgültig, nach welchen Hochreligionen sie sich ausrichtet, zu einer bestimmten Form von Gelassenheit führen. Die Formel „Vanitas vanitatum“ kann unsere Endlichkeit und Verletzlichkeit akzeptieren helfen. Ein religiös motivierter Mensch kann auch aus der Idee eines Lebens nach dem Tod Hoffnung schöpfen, in einer Art, in der er der Unterstützung durch Andere nicht bedarf. Ist hingegen die Hoffnung nicht religiös genährt, bezieht sie sich immer auch auf das Verhältnis zu den Mitmenschen. Eine solche Hoffnung ist ohne die Anderen nicht denkbar.

Die Berufung auf „Würde“, die allen Menschen gemeinsam ist – ein freilich sehr schillernder, ambivalenter Begriff –, lässt gerade diese Gemeinschaft auch dort erstarken, wo existenzielle Not und Verzweiflung entstanden sind. Der Mensch lebt eben nicht allein vom Brot, sondern er braucht Anerkennung und Unterstützung durch die Anderen. Dies ist nicht unbedingt mit Religion verbunden, wohl aber mit einem Ethos. Dieses Ethos muss nicht nur unsere Beziehung zum Anderen und zur Gemeinschaft prägen, um in einer Zeit sozialer Kälte zu jenem Miteinander zu führen, das vor allem im dialogischen Denken (Martin Buber, Ferdinand Ebner,

Emmanuel Lévinas) gefordert wird. Dabei geht es um mehr als bloße Solidarität, es geht um die Verantwortung unseres Handelns dem Anderen gegenüber.

Was also braucht der Mensch wirklich? Er braucht den anderen Menschen, nicht in einer technologisch vermittelten Kommunikation, sondern von Angesicht zu Angesicht.

Kurzfassung eines Vortrags bei den 32. Internationalen Sommergesprächen der WALDVIERTEL AKADEMIE, die unter dem Titel „Was braucht der Mensch? Unser Leben zwischen Hoffnung und Chancen“ von 1. bis 4. September 2016 in Weitra, Gmünd, Oberwaltenreith, Pürbach und Schrems stattfanden.

Haben wir das Teilen verlernt?

Der Legende nach hat der heilige Martin, später Bischof von Tours, als er als Soldat der römischen Garde in Amiens einem frierenden, unbekleideten Bettler begegnet ist, seinen Mantel mit dem Schwert in zwei Hälften geteilt und die eine dem Armen überlassen. Später sei ihm im Traum Christus erschienen, mit dem halben Mantel bekleidet. Martin hat das Wenige geteilt, das er auf seinem Ritt bei sich hatte, zum Gespött seiner Mitsoldaten.

Im Bereich der Fabeln findet sich bei Äsop ein gegenteiliges Beispiel: In der Geschichte „Der Hund und das Stück Fleisch“ springt ein Hund mit einem Fleischstück im Maul vor lauter Gier ins Wasser, als er auf einer Brücke sein eigenes Spiegelbild mit dem Fleisch im Maul im Wasser erblickt, weil ihm jenes Stück Fleisch in der Wasserspiegelung größer als sein eigenes erscheint. Dabei verliert er sein eigenes Stück Fleisch.

Und im Märchen „Von dem Fischer und seiner Frau“, die nicht genug bekommen kann, ist die Gier so grenzenlos, dass die Fischersfrau letztlich Gott werden will, nachdem all ihre anderen Wünsche nach Reichtum, einem Schloss, weltlicher und kirchlicher Macht erfüllt worden sind. Durch ihre unstillbare Gier, die auch vor Blasphemie nicht haltmacht, verliert sie alles.

Heutzutage erleben wir ein derartig blasphemisches Verhalten in weiten Teilen unseres Zusammenlebens. Hierbei geht es nicht mehr im althergebrachten Sinn um Gotteslästerung, sondern um den Verrat an sich selbst, am eigenen Menschsein – oder, anders ausgedrückt, am eigenen Menschwerdungsprozess. Ohne Selbstbeschränkung werden die Kinder des freien Marktes einander fressen und sich selbst zerstören.

Freilich, die Pleonexia, die Avaritia gilt bereits im Altertum und im christlichen Mittelalter als eine Art anthropologischer Konstante, von Philosophen und Theologen ebenso gegeißelt wie in fernöstlichen Religionen. Dennoch hat sich der Mensch zum Homo oeconomicus entwickelt, der die Gier zu einer Tugend hochstilisiert. Seine Leitkultur ist der freie Markt, ihm selbst und seinem Wirtschaftssystem scheint die Gier tatsächlich intrinsisch zu sein.

Andererseits ertönen immer wieder Rufe nach Solidarität, nach Teilen, und neben den trotz ihrer Misserfolge erhebliche Boni einheimsenden Bankern und Wirtschaftsbossen gibt es Stimmen unter den Reichen, wie etwa jene des amerikanischen Tycoons Andrew Carnegie, der sein Vermögen nicht seinen Erben hinterließ, sondern verschenkte, gemäß seinem Motto: „Der Mann, der reich stirbt, stirbt in Schande.“ Ähnlich hat sich in der Gegenwart der Millionär Tim Cook verhalten.

Das Gesellschaftsmodell der Gegenwart aber bleibt auf einen Egoismus zugeschnitten, der als Motor für Konkurrenz und Gewinn, für Beweis von Stärke und Klugheit dient. Hedgefonds, Steuerhinterziehungen, Null-Stunden-Arbeitsverträge, Verlagerung der Produktion in Billigländer bei gleichzeitiger schamloser Ausbeutung der Arbeitenden werden nahezu in den Rang von Tugenden erhoben. Nimmt man die Untersuchungen der Weltbank, der Entwicklungsorganisationen und der UNO ernst, so erscheinen die durch das Armutsgefälle bedingten Sterblichkeitsraten, vor allem unter Kindern, erschreckend.

Dies hat zusammen mit den steigenden Geburtenraten zu verschiedenen Standpunkten geführt: Während der Philosoph Peter Singer im Kontext seiner Verteidigung der Freigabe der Früheuthanasie von schwerbehinderten Föten oder Neugeborenen nicht eben zimperlich die Frage stellt, ob wir infolge unserer Verweigerung des Teilens nicht ebenso zu Mördern zu werden, die Millionen sterben lassen, haben andere, dem Neoliberalismus zuzuordnende Philosophen wie etwa Robert Nozick zwar die Wohltätigkeit befürwortet, aber jede Zwangsverpflichtung abgelehnt. Der amerikanische Mikrobiologe und Ökologe Garrett Hardin geht noch weiter. Nach seiner „Rettungsbootethik“ sollten die Reichen die Armen verhungern lassen, andernfalls würden die Armen die Reichen mit in den Abgrund reißen. Sein Vergleich besteht in einem bereits überfüllten Rettungsboot inmitten einer im Meer um ihr Leben kämpfenden Mehrzahl von Menschen, die das Rettungsboot bei Aufnahme zum Kentern bringen würde. Sind wir also zur Hilfe für die Armen, die Rechtlosen, die schlecht Weggekommenen verpflichtet?

Dass der in unseren Breiten etablierte Sozialstaat, wie er etwa im deutschen Grundgesetz festgeschrieben ist, auf unterschiedlichen Prinzipien beruht, die derzeit schwer in eine Balance zu bringen sind, hat vielfache historische Wurzeln. Bereits im römischen Recht ist Solidarität (*obligatio in solidum*) eine besondere Form der Haftung für eine Gesamtschuld, in der jedes Mitglied der Gemeinschaft, meist

der Familie, für die Gesamtheit der bestehenden Schulden aufkommen muss – und umgekehrt die Gemeinschaft für die Schulden des Einzelnen haftet. Daraus hat sich die an Alexandre Dumas' Roman „Die drei Musketiere“ erinnernde Maxime herausgebildet: „Einer für alle und alle für einen.“

Im Wesentlichen lassen sich drei Arten von Solidarität unterscheiden: die kooperative Solidarität, die darauf hinausläuft, individuelle Risiken und Schicksalsschläge gemeinsam zu bewältigen, die antagonistische Solidarität, die kollektive Interessen gegenüber anderen kollektiven Interessen verteidigt, und schließlich die kontingente, die sich etwa bei Naturkatastrophen herausbildet. Im Gegensatz zu Handlungen aus Nächstenliebe beruhen die Formen der Solidarität auf dem Prinzip der Leistung für eine Gegenleistung, was vor allem für die kooperative Solidarität zutrifft, die im Krankenversicherungswesen, in der Arbeitslosenabgabe und anderen Belangen des Sozialstaates wichtig wird.

Die im Sozialstaat bestehenden Prinzipien, wie etwa jene der Gleichheit, der Leistung, des Bedarfs und des Anrechts, stehen in Widerspruch zu den Problemen der sozialen Gerechtigkeit. Das Problem der Gerechtigkeit hat sich nicht zuletzt durch die Entwicklungen der Wirtschaft entscheidend zugespitzt. Die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit ist in besonderer Weise mit dem Problem der Solidarität verbunden. Bert Brecht hat dies in seinem Solidaritätslied folgendermaßen formuliert: „Vorwärts und nicht vergessen, worin unsere Stärke besteht! Beim Hungern und beim Essen, vorwärts und nie vergessen: die Solidarität!“

Dass Solidarität und die damit verbundene Gegenseitigkeit im Helfen bereits im 19. Jahrhundert zu einem Kampfbegriff der Arbeiterbewegung geworden sind, insbesondere im Entstehen der Gewerkschaften, bedeutet für den modernen Sozialstaat im Hinblick auf das Problem der Verteilungsgerechtigkeit eine Herausforderung, die bis heute nicht zufriedenstellend gelöst werden kann. Gerechtigkeit als Begriff und als Forderung ist schon früh ironisiert und relativiert worden. So hat etwa der antike Skeptiker Karneades von Kyrene zwei einander entgegengesetzte Reden gehalten – eine für und eine gegen die Gerechtigkeit; und Blaise Pascal hat ironisch die Grenzen der Gerechtigkeit durch einen Fluss markiert, da diessets und jenseits des Rheins verschiedene Gerechtigkeitsvorstellungen herrschen würden. Goethe schließlich hat, nicht weniger spöttisch, die Gerechtigkeit als eine Eigenschaft und als ein Phantom der Deutschen bezeichnet. Skepsis gegenüber Gerechtigkeitstheo-

rien, deren es in Vergangenheit und Gegenwart eine wahre Fülle gibt, ist bei jedem Nachdenken über Gerechtigkeit immer auch angebracht. Hans Kelsen hat dies auf den Punkt gebracht, wenn er formuliert: „Keine andere Frage ist so leidenschaftlich erörtert, für keine andere Frage so viel Blut, so viel bittere Tränen vergossen worden, über keine andere Frage haben die erlauchtsten Geister – von Plato bis Kant – so tief gegrübelt. Und doch ist die Frage heute so unbeantwortet wie je. Vielleicht, weil es eine jener Fragen ist, für die die resignierte Weisheit gilt, dass der Mensch nie eine endgültige Antwort finden, sondern nur suchen kann, besser zu fragen.“

Ungeachtet dieser Skepsis lohnt es sich, jenen Gerechtigkeitstheorien nachzugehen, die von der Antike bis zur Gegenwart das abendländische Denken geprägt haben. Dabei gilt es, neben den derzeit am meisten diskutierten Theorien (von Otfried Höffe bis John Rawls oder Michael Walzer) auch zu beachten, dass Gerechtigkeit neben ihrer Dimension im politischen, institutionellen und sozialen Bereich auch eine Frage der Haltung, der Tugend des Einzelnen darstellt. Dieses Denkmuster findet sich im Übrigen auch schon in der biblischen Tradition, in der sich immer wieder die Frage nach dem Gerechten findet. Aristoteles hat Gerechtigkeit als jene Grundhaltung bezeichnet, „von der die Menschen die Fähigkeit haben, gerechte Handlungen zu vollziehen, von der sie aus gerecht handeln und ein festes Verlangen nach dem Gerechten haben“.

Gerechtigkeit, bezogen auf den Staat, baut so auf der Voraussetzung einer Tugend der Gerechtigkeit auf, auf einem Gerechtigkeitssinn, der dann in die Gemeinschaft, in den Staat übertragen wird und nach einem Zustand verlangt, in dem für jeden Bürger das für ihn Gute gewährleistet werden kann. Es ist bemerkenswert, dass diese schon von Platon initiierte und über die mittelalterliche Lehre von den Kardinaltugenden (Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit) auch noch in der Gegenwart und nicht nur in den sich auf Aristoteles beziehenden Gerechtigkeitstheorien weiterlebt.

So hat etwa John Rawls Gerechtigkeit als Tugend sozialer Institutionen bezeichnet und jene Kriterien für Gerechtigkeit als adäquat herausgearbeitet, „die freie und vernünftige Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung ansehen würden“. Die von Rawls genannte Gleichheit ist gewissermaßen ein Grundbestandteil jedes Nachdenkens über Gerechtigkeit, welche er mit Fairness gleichstellt.

Die ebenfalls traditionellen Kriterien der Gerechtigkeit lassen sich in einer dreifachen Hinsicht anführen: Es sind dies die Forderungen „jedem das Gleiche“, „jedem nach seinen Bedürfnissen“ oder „jedem nach seiner Leistung“. In ihnen taucht die Grundforderung auf, jedem das Seine, das ihm zusteht, zukommen zu lassen. Freilich kann Gerechtigkeit dabei ebenso als Garantie für die Gleichheit, aber auch als Rechtfertigung von Ungleichheit ausgelegt werden.

Nach welchen Prinzipien in einem Gemeinwesen die Verteilung der Güter erfolgen soll, darüber gibt es keinen Konsens, denn eine Verteilung von Gütern erfordert ja auch eine Differenzierung dieser Güter selbst: Es geht sowohl um materielle Güter wie Einkommen und Vermögen als auch um nicht materielle Güter wie Rechte, Freiheiten, Chancen, Ehren oder Ämter.

Dies liegt auch der meistdiskutierten Theorie von Rawls zugrunde. Um das Problem von Gleichheit und Ungleichheit in Balance zu bringen, hat Rawls das theoretische Konstrukt eines fiktiven Urzustandes einer menschlichen Gemeinschaft aufgestellt, wobei unter dem „Schleier der Unwissenheit“ die einzelnen Personen in Unkenntnis ihrer künftigen Positionen ihre inhaltlichen Interessen vertreten müssen. Anders formuliert: Die Personen müssen in Unwissenheit entscheiden, in Unwissenheit nämlich über die eigene künftige Position, was ihnen als gerecht oder als ungerecht gelten soll. Rawls meint, hiermit eine Zustimmung zu jenem Kriterium finden zu können, das weder auf die natürlichen oder gesellschaftlichen Gegebenheiten noch auf die spezifischen Verhältnisse Einzelner zugeschnitten ist. Seine sehr komplexe und differenzierte Theorie beruht im Wesentlichen auf dem Grundsatz der Gleichheit (jedermann hat gleiches Recht auf gleiche Grundfreiheiten) und auf dem Grundsatz, dass wirtschaftliche und soziale Ungleichheiten den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen sollen.

Damit verbindet Rawls letztlich Egalitarismus mit dem Bekenntnis zur Wohlfahrt und sieht aufgrund des sogenannten Differenzprinzips die Möglichkeit, auch jemandem in der schlechtesten gesellschaftlichen Position ein hohes Minimum an Grundgütern zu garantieren: Alle sozialen Werte – Freiheit, Chancen, Einkommen, Vermögen und Selbstachtung – sind gleichmäßig zu verteilen, soweit nicht eine ungleiche Verteilung jedem zum Vorteil gereicht.

Natürlich ist Rawls' Gerechtigkeitstheorie nicht unwidersprochen geblieben, sowohl von Seiten der sogenannten Libertären (etwa Robert Nozick, James Bu-

chanan, Friedrich August von Hayek) als auch von Seiten der Kommunitaristen (etwa Charles Taylor, Michael Sandel, Michael Walzer). Die extremen Vertreter des Liberalismus wie Nozick oder Hayek sehen es keineswegs als eine Ungerechtigkeit an, wenn der Wert der Leistung eines Einzelnen oder einer Gruppe durch Veränderung der Umstände herabgesetzt wird. Und Nozick sieht die Rolle des Staates nur im Schutz des Eigentums und der Rechte der Bürger. Er plädiert gegen jeden Eingriff des Staates und hält an der faktischen Ungleichheit der Menschen fest. Hayek als Vertreter der freien Marktwirtschaft sieht im Wohlfahrtsstaat eine Beeinträchtigung der Freiheit des Einzelnen und fordert einen anderen Zugang zur Verteilungsgerechtigkeit seitens des Staates. Für Walzer schließlich ist ein differenziertes Gleichheitsverständnis erforderlich, wie er es in seiner Theorie der sogenannten Sphären der Gerechtigkeit vertritt: Gleichheit, wörtlich verstanden, ist ein Ideal, das seinen Verrat vorprogrammiert hat.

Ähnliche Probleme betreffen auch das von Höffe forcierte Prinzip der Tauschgerechtigkeit, das die Gegenseitigkeit in den Vordergrund rückt. Höffe macht im Sinne der Tauschgerechtigkeit und hinsichtlich Kategorien wie Billigkeit und soziale Gerechtigkeit darauf aufmerksam, dass Gerechtigkeit nicht bei der Verteilung, sondern beim Tausch und der Wechselseitigkeit anzusetzen habe. Verteilung erfolgt gewissermaßen hierarchisch von oben, während der Tausch eine Wechselseitigkeit unter Gleichberechtigten darstellt. Höffe geht davon aus, dass die Verteilung die Herstellung und Verarbeitung von Gütern voraussetzt und damit in jedem Fall hinter der Tauschgerechtigkeit zu rangieren hat. Für ihn bedeutet die Tauschgerechtigkeit auch die Ermöglichung einer ausgleichenden Gerechtigkeit, wie sie etwa im sozialen Bereich und zwischen den Generationen ermöglicht werden kann. Damit meint Höffe, sowohl ein Überwuchern des Sozialstaates eindämmen als auch aus dem Prinzip der Tauschgerechtigkeit eine Form der Solidarität ableiten zu können.

Überblickt man die vielfältigen Versuche, Gerechtigkeit im Sozialwesen zu institutionalisieren, so ergibt sich bei aller berechtigten Skepsis gegenüber einer universalistischen Gerechtigkeitstheorie doch die Notwendigkeit, zu einem Minimalkonsens in Hinblick auf die Forderung nach Gerechtigkeit zu gelangen. Dieser Minimalkonsens ließe sich – ohne dabei einen Abschied von der Gerechtigkeit als solcher zu nehmen – als die Forderung nach einer anständigen Gesellschaft im Sinne von Avishai Margalit stellen, einer Gesellschaft, die wiederum auf Gerech-

tigkeit als Tugend des Einzelnen zurückgreift. Ohne die Grundhaltung dieser Gerechtigkeit als Tugend wird es keine auch nur einigermaßen gerechte Gesellschaft geben. Anstatt ständig Gerechtigkeit als Prinzip einzufordern, sollte Gerechtigkeit im Handeln des Einzelnen wieder einen größeren Raum einnehmen. Schließlich könnten sich einige der Verantwortlichen der Finanzkrise und einige der mehr als überbezahlten Manager und Superreichen auch ihrer Position und ihres Vorgehens zu schämen beginnen. Scham wäre ein guter Anfang.

Was die Differenz zwischen der persönlichen Verantwortung in Hinblick auf den Anderen und seine Hilfsbedürftigkeit betrifft, bietet das sogenannte dialogische Denken ein Paradigma an, welches im Spannungsfeld zwischen Solidarität und Nächstenliebe angesiedelt ist. Dialogiker wie etwa Martin Buber oder Ferdinand Ebner, vor allem aber Emmanuel Lévinas haben diese Verantwortlichkeit in einer nahezu absolutistischen Weise betont. Die dialogische Philosophie hat die Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen allen gesellschaftlichen Verhältnissen zugrunde gelegt. Dabei geht es um die Eigenständigkeit und Freiheit des Einzelnen und seiner Beziehung zum anderen. Für Lévinas bleibt der andere in seiner Andersheit jemand, der mir eine Verantwortung auferlegt, die eine Appellfunktion enthält, in der Lévinas eine Grundforderung aller Humanität und aller Gerechtigkeit erblickt. Verantwortung für den Anderen bedeutet aber in dieser Konzeption zugleich auch einen Aufbruch in die eigene Freiheit. Gerechtigkeit im Sinne von Lévinas bedeutet, dem Anspruch des Anderen, seiner Schutz- und Hilflosigkeit zu entsprechen.

Wie weit kann unsere Verantwortung gegenüber dem Anderen, seiner Bedürftigkeit und seinen Ansprüchen reichen? Geht man von der dialogischen Ethik aus, muss die Antwort lauten: Unsere Verantwortung ist allumfassend, weil wir nur durch das Annehmen unserer bedingungslosen Zuständigkeit wir selbst werden können. Dies betont auch Jean-Paul Sartre, wenn er aus unserer persönlichen Freiheit gleichzeitig eine Verantwortung für den Anderen emergieren lässt, die bedingungslos darauf gegründet ist, dass wir nicht nur für unsere Handlungen, sondern auch für unser Sein verantwortlich sind. Solidarität ist in diesem Kontext zwar als Gegenseitigkeit zu verstehen, die Forderung der dialogischen Ethik besteht aber auch darin, mit Anderen solidarisch zu sein, die zu einer solchen Haltung (noch) nicht fähig sind, nicht zuletzt deswegen, weil sie sonst nie eine solidarische Haltung entwickeln können.

In Unkenntnis aller dieser Theorien hat der heilige Martin einfach gehandelt, er hat geteilt. Ähnlich wie Lévinas aus dem Antlitz des Anderen eine implizite Forderung ableitet, für diesen Verantwortung zu übernehmen, hat sich Martin fernab von ethischen Theorien als Mensch von seinem Mitmenschen und dessen Schicksal betreffen lassen. Ein solches Handeln ist das Heilige in unserem Leben.

Kurzfassung des Eröffnungsvortrags bei den Carinthischen Dialogen zum Thema „Solidarität und Verantwortung – Voraussetzung für das zukünftige globale Leben“ auf Schloss Bach in St. Urban (Kärnten), 15. Juli 2016.

Können, dürfen, sollen, wollen, müssen

Mit der Zukunft ist es eine eigenartige Sache, sie ist noch nicht da, sie wird erst sein, wir nehmen sie vorweg, deuten sie von der Gegenwart aus – und wissen nur eines sicher: dass sie ungewiss, unsicher ist. Nicht erst die Futurologen der vergangenen Jahrzehnte ergehen sich in Prophezeiungen, der Wunsch, die Zukunft zu kennen, die Frage, wie es werden wird mit unserem persönlichen Geschick sowie jenem der Menschheit, beunruhigt den Menschen seit je. Zunächst waren es die Sterne, aus denen man das künftige Geschick zu erfahren hoffte, in der babylonischen, griechischen und römischen Kultur kamen Voraussagen durch Wahrsager, Eingeweidebeschau, Deutungen des Vogelflugs und Orakelbefragungen hinzu. Die berühmten Orakelsprüche der Priesterin Pythia in Delphi waren sehr oft genauso zweideutig, wie dies bei Methoden wie etwa Kartenlegen, Tarot und Blicken in die Kristallkugel der Fall ist – man denke da nur an die Weissagung an König Krösus.

Auch wenn die heutige Futurologie das Orakel von Delphi nicht mehr bemüht, bedient sich eine der wichtigsten Methoden der Zukunftsforschung nicht zufällig dieses Namens: Die Delphi-Methode ist eines der geläufigsten Verfahren zur Extrapolation zukünftiger Entwicklungen und wird zusammen mit Computersimulationen gerne verwendet, um Trends vorauszusagen.

Nun ist freilich vieles von dem, was die Zukunftsforscher prophezeien, entweder eine eher banale Extrapolation des sich in der Gegenwart Abzeichnenden oder eine kühne Spekulation, die in den Bereich der Science-Fiction fällt. Megatrends in Hinblick auf sich bereits in der Gegenwart abzeichnende Entwicklungen auszumachen bedarf keiner besonderen Hellsicht, wobei sowohl hoffnungsfrohe wie auch düstere Szenarien möglich sind. Weltuntergangsvisionen sind ebenso beliebt wie Prophezeiungen eines besseren Lebens, eines Lebens in Wohlstand, ohne Mühen, ohne Krankheiten, ohne Leid und sogar mit der Aussicht auf Unsterblichkeit. Politische Utopien, technische Zukunftsszenarien, ökonomische Entwicklungen, Klimawandel und Urbanisierung, demografische Vorausberechnungen, all dies lässt sich immer aus der Perspektive der Kassandra und Apokalyptiker deuten, ebenso wie aus der Sicht der Fortschrittsoptimisten, die eine Lebenserleichterung für die

gesamte Menschheit im Auge haben. Für viele sind die Verheißungen der Technik, insbesondere auf dem Gebiet des Digitalen, inzwischen zu einer Bedrohung geworden, wobei aus dem Zusammenspiel von Genetik, Mikrobiologie, Robotik und Computertechnologie die Vision eines neuen Verständnisses unserer Existenz, unseres Menschseins als greifbare Möglichkeit erscheint. Dass die Hohepriester des Fortschrittsglaubens etwas anderes unter der schönen neuen Welt verstehen, als dies in der Utopie von Aldous Huxley beschrieben wurde, kann kaum überraschen. Ray Kurzweil etwa, Director of Engineering bei Google, ist überzeugt, dass wir vor einem Quantensprung stehen, was unser menschliches Dasein betrifft: „In 15 Jahren wird es möglich sein, unser biologisches Programm durch Biotechnologie zu modifizieren, was uns lang genug leben lassen kann, bis uns die Nanotechnologie befähigt, ewig zu leben.“

Hatten in Huxleys Utopie Krankheit, vorzeitiger Tod und Alterungsprozesse ihren Schrecken verloren, zeichnet sich in Hinblick auf unsere Endlichkeit ein fundamentaler Wandel ab: Unsere Zellen werden durch Nanoroboter auf Unsterblichkeit umprogrammiert werden, Organe werden sich ebenso ersetzen lassen, wie Metabiotechnik uns positive Gefühle, Lust und Glück wird bescheren können. Die Gentechnik verspricht uns inzwischen eine Optimierung des Menschen durch gezielte Ausschaltung von einzelnen genetischen Defekten, ohne die Keim- und die Stammzellentherapie bemühen zu müssen. Der künftige automatische Gesundheitscheck wird vor jeder zellularen Abartigkeit warnen, Nanopartikel werden dann automatisch injiziert, kranke Organe können durch Züchtung aus den eigenen Stammzellen ersetzt werden, irgendwann werden wir durch Implantation von Gehirnimplantaten effizienter werden, oder wie dies Hans Moravec, ein Hohepriester der Computertechnologie, kommentierte: Wir würden dabei nicht allzu viel verlieren. Die Simulation des menschlichen Gehirns ist auf dem Weg. Wahrscheinlich werden sich intelligente Computer auch demnächst selbst reproduzieren und damit den menschlichen Geist auf ein Computerprogramm reduzieren.

Nicht nur auf dem Gebiet der humanen Reproduktion und Sexualität unterliegt das Zukunftsbild einer wachsenden biologischen Sinnentleerung. Auch hieran ist die Technologie des Computers nicht unbeteiligt. Paul Virilio zeichnet diese Zukunftsentwicklung in düsteren Farben: „Die In-vitro-Befruchtung macht die Menschen als Zeugende überflüssig, und in der virtuellen Welt des Cybersex verlieren

sie als Partner beim Lieben ihre Daseinsberechtigung und Notwendigkeit. Es sind nicht mehr ein Mann und eine Frau, die den Geschlechtsakt vollziehen, er läuft über Vorstellungen, Ideen, Gedanken ab – zwischen einem Individuum und seinem interaktiven Computer. Die lästig empfundene Rücksichtnahme auf den Partner entfällt.“

Die Veränderung unserer Lebenswelt hat viele Dimensionen, der Mensch ist dabei, sich selbst abzuschaffen. Wir sind im Begriff, den Bezug zur Realität einzubüßen. Jean Baudrillard spricht von einer „Agonie des Realen“ und einer „Ermordung der Realität“: „Das perfekte Verbrechen ist das einer uneingeschränkten Realisation der Welt durch Aktualisierung aller Daten, durch Transformation all unserer Handlungen, aller Ereignisse in reine Information – kurz, die vorzeitige Auflösung der Welt durch Klonung der Realität und Vernichtung des Realen durch ein Double.“ Dies trifft sich mit den Schilderungen von Frank Schirmacher, dessen Befürchtung nicht der Computer als solcher darstellt, sondern die Verwandlung des Menschen zum Computer. Schirmacher meint: „Aber etwas stimmt nicht mehr, mein Kopf kommt nicht mehr mit, kurzum, ich werde aufgeessen“, und fordert uns auf, uns als informationsüberladen zu bekennen.

Wir erleben bereits eine gravierende Veränderung unserer Gehirnstrukturen durch die Neuen Medien. Diese greifen massiv in unser Gehirn ein, indem sie unsere Verzögerungs-Neuronen gleichsam lahmlegen. Das hat zur Folge, dass wir immer weniger Zeit zur Verarbeitung und Durchdringung von Informationen haben. Wir machen nichts „Eigenes“ mehr daraus und belegen Informationen nicht mehr mit Bedeutungsinhalten für uns selbst, sondern häufen sie permanent nur an, ohne sie zu verstehen. Die Folge davon ist, dass nur mehr wenige in der Lage sind, Texte inhaltlich tatsächlich zu erfassen, weil zum Erfassen immer auch ein Durchdringen und Bewerten gehört. Und genau hierzu fehlt die Bearbeitungszeit, weil dieses prozessuale Geschehen in unserem Gehirn permanent ausgehebelt wird. Das Diktat von E-Mails, Google und Internet liefert uns einem Zeitdruck aus, der uns letztlich nicht entlastet, sondern belastet. Was uns Zeit sparen soll, frisst uns auf, da wir nichts mehr wirklich durchdringen und zu unserer Wahrheit machen.

Die sehr oft behauptete Wertneutralität der neuen Technologien ist letztlich eine Illusion. Martin Heidegger hat darauf verwiesen, dass sowohl die anthropologische Deutung der Technik (Technik ist ein Tun des Menschen) als auch die

instrumentelle Deutung (Technik ist ein Mittel zu Zwecken) zwar richtig sind, aber das Wesen der Technik selbst nicht erfassen. Technik ist nach Heidegger eine Weise des Entbergens unseres Seins. Sie ist unser Geschick, und darum können wir sie nicht meistern. Wahrheit liegt nicht einfach bloß vor, sondern muss erst der „Verborgenheit“ entrissen werden. Gerade diese Verborgenheit ist der Kern von Wahrheit und die Suche nach ihr der Schlüssel zu Erkenntnis. Diese Innerlichkeit, dieser Innenraum fehlt der Information gänzlich. Nach Byung-Chul Han verbirgt sich Information nicht, sie ist pure Äußerlichkeit. Information ist kumulativ und additiv, Wahrheit hingegen ist exklusiv und selektiv.

Eine weitere daraus resultierende Gefahr zeigt Odo Marquard auf. Er hat besonders darauf hingewiesen, dass das Unbehagen am Fortschritt nicht zuletzt durch die Zunahme der Innovationsgeschwindigkeit entstanden ist und nur die Verlangsamung unserer Lebensvollzüge eine Strategie gegen diese Entwicklung darstellen kann: „Wir sind die ersten Laokoons, die nicht durch Schlangen, sondern durch Kabel erwürgt werden.“ Seine Hoffnung ist, dass die Wandlungsbeschleunigung selbst in den Dienst der Langsamkeit tritt und die Veralterungsgeschwindigkeit die neuen Medien selbst trifft, denn für zu viel Veränderung ist unsere Lebenszeit zu kurz. Unsere knappste Ressource stellt die Lebenszeit – und damit unsere Endlichkeit – dar, wobei wir Gefahr laufen, diese Endlichkeit nicht mehr zu akzeptieren, sondern in den Griff bekommen zu wollen. – Durch die neuen Technologien ist ein neues Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit entstanden, das sich in Zukunft, wenn solche Prognosen überhaupt zielführend sind, noch schärfer gestalten wird. Öffentlichkeit setzt immer ein respektvolles Absehen vom Privaten voraus. Eine Gesellschaft ohne Respekt, ohne Pathos der Distanz, verkommt zu einer bloßen Skandalgesellschaft, in ihr vermengen sich Öffentliches und Privates.

Die digitale Kommunikation befördert die pornografische Zurschaustellung der Intimität und Privatsphäre. Gerade in sozialen Netzwerken wird die Kommunikation gleichsam „privatisiert“, auch Intimstes wird ans Licht gezerrt oder freiwillig preisgegeben. Der Verlust und dieses freiwillige Aufgeben der Privatheit entsprechen durchaus den Visionen eines Huxley, denn das von Max Weber bereits dargelegte Gehäuse der Hörigkeit beruht nicht auf gewaltsamer Unterdrückung, sondern wird freiwillig akzeptiert und internalisiert. Ebenso ergeht es uns mit unserer Freiheit: Unsere Freiheit wird zugunsten unseres Sicherheitsbedürfnisses

ausgehebelt. Wir sind dabei, unsere Freiheit freiwillig auf dem Altar der Sicherheit zu opfern. Das Thema Sicherheit hat nicht zuletzt unter der Devise der Bekämpfung des Terrorismus dazu geführt, dass unsere Freiheiten eingeschränkt und unsere sogenannten Grundrechte immer mehr bedroht werden. Das hierbei in den Vordergrund tretende Gewaltmonopol des Staates wäre ohne die durch die neuen Technologien entstandenen Einschränkungs- und Überwachungsmöglichkeiten (Handyüberwachung, Auflistung von Abbuchungen und Einzahlungen bei Bankomat- und Kreditkarten, Überwachungskameras an allen möglichen Orten) ein ziemlich zahloses Instrument. Die Hinterlassung von Spuren bei Internet- und E-Mail-Abfragen haben den gläsernen Bürger Realität werden lassen. Die Kontrollen und Überwachungen haben aber auch dazu geführt, dass durch die Datenspuren, deren sich vor allem die Betreiber von Suchmaschinen und sozialen Netzwerken bedienen, ein neuer, milliardenschwerer Markt entstanden ist. Big Data ist das Geschäft der Zukunft, und der Goldrausch der Datensammler kennt keine Grenzen – auch weil die Politik in diesem Bereich zu versagen droht.

Der Kontrollwahn selbst hat längst den Bereich der Terrorismusbekämpfung verlassen und ist in das Gesundheitswesen, das Steuersystem und unser Konsumverhalten eingedrungen. Vor nicht allzu langer Zeit lautete der Titel einer Geschichte im „Spiegel“: „Google, der Konzern, der mehr über Sie weiß als Sie selbst“. Die Erstellung eines kompletten Profils des Menschen vom Karriereverlauf, seinen Gehaltskurven, seinen Krankheiten bis zu seinen Ess-, Trink- und Rauchgewohnheiten, kurz seiner Privatsphäre, ist einfach geworden wie nie zuvor. Die Forderung nach Abschaffung des Bargeldes ist nur eine von vielen Konsequenzen. Unser Sicherheitsbedürfnis ufert ebenso aus wie unser Bedürfnis nach Öffentlichkeit. Teilen, eine menschliche Grundhaltung, ist pervertiert. Wir teilen immer noch gerne, aber das, was wir teilen, ist ein anderes: Teilen als soziale Dimension tritt in den Hintergrund zugunsten des Teilens einer Weitergabe von (uninteressanter) Information.

Unsere persönliche Freiheit orientiert sich nicht mehr am Mitmenschen, sondern ist von einem Egozentrismus geprägt, der eigene Herrschaftsansprüche und -vorstellungen legitimiert, nun aber „für alle“ und „gegen alle“. Dabei hatte es so vielversprechend begonnen. Auf dem Höhepunkt der Aufklärung, und damit in gewissem Sinn auch der Moderne, hatte Immanuel Kant die Aufklärung als „Ausgang aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit“ bezeichnet und diese Freiheit

gleichzeitig an eine Selbstverpflichtung gebunden. Für Kant lag die Ursache der menschlichen Unmündigkeit in der Faulheit und Feigheit. Darum konnte er formulieren: „Sapere aude!“ „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“, der Wahlspruch der Aufklärung. Dass sich Freiheit als Befreiung von Autoritäten vollziehen muss, ohne dabei jedoch den anderen aus dem Blickfeld zu verlieren, war nicht nur für Kant eine Selbstverständlichkeit, da nach seinem, vom Individuum selbstentworfenen Sittengesetz die Freiheit des Einzelnen ihre Grenze immer an der Freiheit des anderen findet. Überkommene Autoritäten wurden in Frage gestellt, religiöse Toleranz, rechtliche Gleichstellung aller Menschen und politische Selbstbestimmung ebenso gefordert wie Meinungs- und Pressefreiheit, freie wirtschaftliche Entfaltungsmöglichkeiten sowie eine an der Diesseitsgestaltung orientierte Humanität. Dies umschließt auch eine moralische Aufforderung auf institutioneller und politischer Ebene.

Es bedurfte eines langen Kampfes, die Freiheitsrechte des Bürgers innerhalb der politischen Systeme durchzusetzen. Freiheit und Sicherheit standen einander zunächst nicht gegenüber, sondern gingen miteinander einher. Inzwischen jedoch hat sich dieses Verhältnis gewandelt, und wir stehen heute vor der Frage, inwieweit die Forderung an den Staat nach Gewährleistung von Sicherheit mit der Forderung nach Gewährleistung von Sicherheit vor dem Staat und seinen Bestimmungen bewahrt werden kann. Allein diese Frage zeigt, dass sich Gesellschaftsstrukturen nicht mehr dem kantianischen Denken verpflichtet fühlen, sondern marktwirtschaftlichen Interessen und Egozentrismen folgen.

Es scheint, dass wir durch die Überwachungsmöglichkeiten und die damit verbundene Gläsernheit, welche die IT ermöglicht, an der Kippe zu einer Entwicklung stehen: vom demokratischen Staat, der die Freiheitsrechte seiner Bürger bewahrt und schützt, zu einem Überwachungsstaat. Dies betrifft sowohl die negativen Freiheitsrechte, also Abwehrrechte gegenüber gewaltsamen Übergriffen, wie auch die positiven, die unter anderem soziale Teilhaberechte enthalten. Es ist nahezu paradox, wenn einerseits im Zuge der Globalisierung auf wirtschaftlichem Gebiet weniger „Staat“ und mehr „privat“ gefordert wird, andererseits jedoch gerade diese Privatheit eingeschränkt zu werden droht. – Freiheit kann sowohl als Abwesenheit und Abbau äußerer Hindernisse verstanden werden als auch als positive Freiheit, die dem Einzelnen innerhalb der genannten Beschränkungen die Möglichkeit gibt,

sein Leben, seine Planungen und seine Selbstentwürfe frei zu bestimmen. Toleranz und Respekt für die Rechte Anderer, Selbstkritik, Reflektiertheit, Mäßigung, Engagement in staatsbürgerlichen Aktivitäten zählen seit Langem zu den Tugenden des Liberalismus. Nur aufgrund dieser Tugenden sind wir in der Lage, einen Minimalkonsens der Achtung vor der Freiheit des Einzelnen und deren Einschränkung situativ zu erarbeiten. Dass ein vorgegebenes Regelwerk vonnöten ist, sei unwidersprochen, dass aber der jeweiligen Situation Rechnung getragen werden muss, kann seit der Aufklärung nicht mehr hintergangen werden.

Bezogen auf die neuen Technologien und das Internet gilt diese Überlegung ebenfalls, nur in anderer Hinsicht: Dass das Internet dergestalt funktioniert, wie wir es heute kennen, ebenso Suchmaschinen und soziale Plattformen, ist nicht gottgegebene, unumstößliche Tatsache, sondern von uns gemacht und akzeptiert. Inwieweit wir allerdings in der Lage sein werden, die Strukturen des Internets zu verändern, hängt auch von einer Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Politik und Wirtschaft ab.

Die restlose Unterwerfung unter die Digitalisierung – die gedankenlose Inanspruchnahme von Online-Diensten – führt zu einem gestörten Verhältnis unseres sozialen Miteinanders. Man muss nicht die berühmte „Dunbar-Zahl“ bemühen, nach der nur eine Gesellschaft von maximal 70 bis 150 Menschen stabile Sozialfunktionen ausbilden kann. Es gilt, die unmittelbare zwischenmenschliche Beziehung, die in der Interface-Kultur verloren ging, wiederzufinden.

Das Ernstnehmen der Verantwortung gegenüber dem Anderen, wie sie etwa Emmanuel Lévinas gefordert hat, der Ruf nach Gerechtigkeit gegenüber den Mitmenschen darf nicht von jenen Kommunikationsformen verschlungen werden, die sich letztlich auf ein „Gefällt mir“ oder „Gefällt mir nicht“ reduzieren. Das so oft beklagte Verschwinden des Subjekts ist kein Schicksal, Subjektivität ist auch nicht uneingeschränkte Freiheit, sondern bedeutet Verantwortung für den Anderen, in der die Asymmetrie, zu der uns die Unterwerfung unter die Anonymität des Computers auffordert, transformiert wird zugunsten einer neuen Form der Humanität. Dies wäre übrigens ein Weg, die Ich-Erschöpfung durch die neuen Technologien zu mildern.

Wie werden unsere Kinder 2040 leben? Werden sie in eine neue, selbst verschuldete Unmündigkeit fallen, die Kants Beschreibung noch übertrifft? Werden sie

ihre Freiheit nur noch als Last empfinden, die freudig an den Computer abgegeben wird? Oder werden sie aufwachen zu einer endlichen Freiheit, die sie fähig werden lässt, wieder Verantwortung für sich und Andere zu übernehmen? Werden sie in einer Welt leben der Verknappung der Ressourcen, aber auch der Möglichkeiten, diese durch neue Technologien zu überwinden? Werden sie erkennen, dass Algorithmen nicht alles sind? Sollte man, um dies vorauszusehen, statt Computern gar eher wieder Sterne, Vogelflug und Orakel bemühen?

Kurzfassung eines Vortrags bei den 31. Internationalen Sommergesprächen der WALDVIERTEL AKADEMIE, die unter dem Titel „Österreich 2040. Wird es unseren Kindern besser gehen?“ von 3. bis 6. September 2015 in Weitra, Gmünd, Großschönau und Pürbach stattfanden.

Ach, Sie sind? Die EU!

Was ist Europa? Ein geografischer Ort? Ein geistig-kultureller Raum? Ein unentwirrbares Völkergemisch? Was ist die EU? Ein Konstrukt? Eine Supranation? Eine lose Staatenverbindung? Eine Seifenblase? – Bereits 1987 hat der französische Philosoph Edgar Morin die Ambiguität und Zwiespältigkeit Europas folgendermaßen beschrieben: „So bedeutet Europa zwar Recht, aber auch Gewalt, zwar Demokratie, aber auch Unterdrückung, zwar Spiritualität, aber auch Materialität, zwar Mäßigung, aber auch Maßlosigkeit; steht es auch für Vernunft, so bleibt es doch dem Mythos verhaftet. Europa ist ein ungenauer Begriff, es bezeichnet etwas, was aus einem Tohuwabohu entstanden ist, keine festen Grenzen hat, Verschiebungen, Brüche und Wandlungen erfahren hat.“

Dass Europa Toleranz, Freiheit, Solidarität und Humanismus ebenso hervorgebracht hat wie Barbarei, Gewalt, Totalitarismus und Imperialismus, bedarf angesichts der reichhaltigen und blutigen Geschichte des Kontinents keines besonderen Aufweises. Schon die britischen Revolutionen, vor allem aber auch die Französische Revolution haben ihre Ideale gründlich verraten, und das 20. Jahrhundert ist voll von verbrecherischen Ideologien wie dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus. – Folgt man der griechischen Mythologie, so ist bereits der Ursprung des Kontinents Europa mit Gewalt verbunden. Zeus, den die phönizische Königstochter mit ihren Liebreizen erregt hatte und der zugleich die stets eifersüchtige Hera fürchtete, verwandelte sich in einen Stier, dessen Sanftmut und Schönheit die Königstochter dazu verführten, sich ihm zu nähern, ihn zu füttern und zu lieblosen und sich schließlich auf seinen Rücken zu schwingen. Der Sage nach schwamm der Stier mit Europa auf seinem Rücken durch das Mittelmeer, um sie schließlich nach Kreta zu bringen. Dort gebar sie ihm drei Söhne, und ihr erzürnter Vater, der ihre Brüder ausgesandt hatte, um sie zu finden, musste erfahren, dass die Suche nach ihr vergeblich blieb. Die deutsche Historikerin Annette Kuhn sieht eine Bestrafung des Göttervaters für die Verstellung, da sich Europa von ihm abwandte. „Liebe“, so lautet die einfache Botschaft nach Kuhn, „kann nicht erzwungen werden. Da helfen alle männlichen Verwandlungs- und Verstellungskünste nicht weiter.“ Wie steht es nun mit unserer Liebe zu Europa? Immerhin prägt diese Sagengestalt nicht

allein die griechische Zwei-Euro-Münze, sondern ist auch eines der holografischen Wasserzeichen des Fünf-Euro-Scheines. Man könnte darin ein Symbol dafür sehen, dass sich die EU, die zwar von Anbeginn an als Montanunion ein Wirtschaftsband gewesen ist, inzwischen immer mehr dem „Terror der Ökonomie“ (Viviane Forrester) verschrieben hat. Europa hat, wie seinerzeit Kardinal König beklagte, seine Seele noch nicht gefunden. Und das „Europa von unten“, das zum Beispiel im jüngst von Daniel Cohn-Bendit und Ulrich Beck initiierten „Manifest für Europa“ eingefordert und unter anderen auch von Jürgen Habermas mitgetragen wurde, scheint in weite Ferne gerückt.

Sogar durchaus wirtschaftsfreundliche Medien, wie etwa die „Financial Times“ oder der „Economist“, bescheinigen den „Gipfelsitzungen“ der Europäischen Kommission eher den Charakter von Verwaltungs- und Aufsichtsratssitzungen und scheuen nicht vor der Frage zurück, wozu Europa nütze wäre, wenn es sich als Kopie der USA erweise.

Wenn man den Nebel politischer Rhetorik verscheucht, bleibt die Leitkultur des gemeinsamen Marktes für die EU maßgeblich. Der österreichische Philosoph Rudolf Burger hat dies sehr klar und illusionslos beschrieben: „Das Ziel der europäischen Vereinigung ist nicht die Renaissance eines christlichen Abendlandes oder einer anderen spirituellen oder intellektuellen Tradition, auch nicht das Schaffen einer gemeinsamen Nation oder eines gemeinsamen Staates, ebenso wenig eine Revitalisierung kultureller, regionaler Strukturen. Das Ziel ist einfach die Etablierung eines homogenen Marktes, der für seine Mitglieder hinsichtlich der Arbeit, der Produkte, des Kapitals und der Dienstleistungen offen ist.“

Die Entstehung der EU hat nichts oder kaum mehr etwas mit den kulturellen und intellektuellen Traditionen zu tun, aus denen Europa sich ursprünglich entfaltet hat: dem griechischen Denken, dem römischen Recht und der aus dem Christentum herrührenden Hoffnung auf das Heil.

Darin liegt ein Teil des Unbehagens und der Skepsis gegenüber der Entwicklung der EU. Man muss nicht das sogenannte Eurobarometer bemühen, um die immer größer werdende Skepsis und Ernüchterung zu orten, die sich in fast allen Ländern der EU verbreitet. Das Agieren der Europäischen Kommission, die Diskrepanz zwischen der sogenannten europäischen Werte beschwörenden Rhetorik, dem halbherzigen politischen Handeln etwa angesichts der Ukraine-Krise und den

erst mühsam zustande gekommenen Wirtschaftssanktionen zeigen erneut, dass der Markt und die wirtschaftlichen Interessen weit über politischen, sozialen und vor allem geistigen Konzepten Europas stehen. Ein zugegeben polemisches Beispiel ist die anlässlich des Besuches von Präsident Putin zum Ausdruck gekommene Liebedienerei österreichischer Politiker und Wirtschaftstreibender. Randständige Lächerlichkeiten wie der Olivenölerlass, die sich inzwischen als „umweltbedenklich“ hervortuende Energiesparlampe und Sprachregelungen wie etwa bei Marmelade, lassen den Eindruck entstehen, dass sich die EU lieber mit Kulturnivellierungen als mit wesentlichen Problemen beschäftigt.

Einige Beobachter scheuen nicht vor dem Vergleich mit der zerfallenden Habsburgermonarchie zurück, in der Bürokratie, politische Schwäche und mangelnde Entschlusskraft vorherrschten. Man ist versucht, in diesem Zusammenhang Franz Grillparzer zu zitieren: „Das ist der Fluch von unserm edeln Haus: / Auf halben Wegen und zu halber Tat / mit halben Mitteln zauderhaft zu streben.“

Selbstverständlich wäre es überzogen, die Konzentration auf den Homo oeconomicus allein der EU anzulasten. Die unheilige Trias von Hightech, Ökonomie und Zentralismus hat alle unsere Lebensbereiche erfasst und durchdrungen. Das Gefühl der Entmündigung, der Gleichmacherei und der Entindividualisierung macht es schwer, sich mit einem zunehmend zum Moloch gewordenen Europa zu identifizieren.

Wie soll man sich überhaupt mit Millionen Konsumenten – und die stehen ja im Mittelpunkt – identifizieren können? Das Problem der Identitätsfindung ist ja nicht erst seit dem populärphilosophischen Buch Richard David Prechts „Wer bin ich und wenn ja, wie viele?“ virulent geworden. Die Frage nach der Identität stellt sich bekanntlich auf vielerlei Ebenen: von der personalen über die soziale, zeitliche und räumliche. Mit Recht hat Anthony Giddens die moderne Identität als ein reflexives Projekt bezeichnet, welches sich in der Vielfalt der Rollen im zunehmend rasant gewordenen Mobilitätscharakter im Beruf, in Beziehungen und in der Zugehörigkeit zu verschiedenen Lebensbereichen zeigt.

Beschleunigung und Individualisierung führen immer mehr zu einer Patchwork-Identität, wobei die Einheit in der Vielfalt das immer angestrebte, aber selten erreichte Ziel darstellt. Die personale Identität, das Problem der Einheit des Selbst, ist eine traditionelle philosophische Frage, die, wie Axel Honneth sich ausdrückte,

zu einer Schlacht um das Selbst führen kann. Dies nicht zuletzt deshalb, weil die kollektiven Selbstbestimmungsprozesse „Wer sind wir?“ und die Identitätskategorien variabel sind: „Wir Katholiken“, „Wir Frauen“, „Wir Naturschützer“, „Wir Arbeitslose“, „Wir Fußballanhänger“ – die Liste lässt sich fortsetzen.

Ähnliches gilt für eine Identitätsfindung in Hinblick auf Dörfer, Städte, Staaten oder Kontinente. Und hier tut sich das Problem auf, wie eine Identifikation mit Europa möglich sein kann, die nicht nur auf die Herkunft geografischer Art Bezug nimmt, sondern auf ein Europäertum, das in weiter Ferne zu liegen scheint. Ist es vorstellbar, dass ein Kopenhagener von „unserem“ Neapel, ein Wiener von „unserem“ Göteborg sprechen wird? Hier verschlingen sich gerade in Hinblick auf die Identität verschiedenste Motive.

Vom überaus vielschichtigen und schwer zu definierenden Begriff der Heimat bis zu demjenigen der Region oder Nation spielen Herkunfts-, Traditions- und auch Gedächtniselemente eine wesentliche Rolle. Der durch die Blut-und-Boden-Ideologie des Nationalsozialismus, durch die ethnischen Auseinandersetzungen, wie sie noch immer besonders auf dem Balkan virulent sind, oft diskreditierte Begriff der Heimat erlebt zurzeit auch eine Art Renaissance. Dies hat nicht zuletzt mit dem immer mehr um sich greifenden Unbehagen an der Moderne zu tun. Der Einheitsgedanke der Moderne – Einheitstechnik, Einheitspolitik, Einheitsvernunft – ist im postmodernen Zeitalter einem Bekenntnis zur Vielfalt, zur Differenz, zur Andersheit gewichen. Manche Autoren, etwa Richard Rorty, sprechen von einem Identitätsterror und plädieren für eine Überwindung des Einheitszwanges, für ein multiples Selbst, für die besagte Patchwork-Identität. Kehrseite dieser Tendenzen ist allerdings eine zunehmende Orientierungslosigkeit, Verwirrung und Unüberschaubarkeit. Zusammen mit den Erkenntnissen der Evolutionsbiologie wird die Sehnsucht nach einem überschaubaren Raum, einer Verwurzelung, die sich nur in kleinen Einheiten realisieren lässt, immer lauter. Die „small is beautiful“-These, wie sie von Leopold Kohr propagiert wurde, offenbart sich hier als eine Art anthropologischer Konstante, die in der Sehnsucht nach Überschaubarkeit, nach Geborgenheit und Sicherheit ihren Ausdruck findet.

Wenn man unter Heimat eine räumlich-soziale Einheit mittlerer Reichweite versteht, gilt es jedoch, sich vor der Vorstellung einer territorialen Idylle zu hüten. Heimat als Herkunftsnachweis ließe sich auch neurobiologisch untermauern und

begründen. Heimat ist aus dieser Perspektive im Gehirn jedes Menschen präsent und hat eine ganz besondere Verbindung mit dem, was man das kommunikative und das kulturelle Gedächtnis genannt hat. Neben der Raum- und Zeitdimension sind es gerade der soziale und der kulturelle Bereich, die eine besondere Rolle spielen.

Gerade hier bleibt der Gegenbegriff des Fremden für die Identitätsfindung entscheidend. Die Identifikation, das Eigene, das Selbst – dies kann nur in Abgrenzung vom Differenten, vom Anderen gefunden werden. Das Fremde, das im Gegensatz zum Eigenen, Vertrauten auch das Unheimliche sein kann, scheint in unserer genetischen Struktur eingeprägt. Der Horror *alieni*, der sich schon im Phänomen des Fremdels beim Kleinkind meldet, kann auf eine sehr ambivalente Art die Selbstfindung ermöglichen. Die Ambivalenz, die sich hier zeigt, kann sowohl im Satz „Ich bin nicht der Andere“ zum Ausdruck kommen wie auch in Arthur Rimbauds berühmtem Zitat „Ich ist ein Anderer“. Gerade seit die Postmoderne die Differenz und das Andere im Gegensatz zur Ichbezogenheit, zum Selbst der Moderne entdeckt hat, spielt diese Andersheit auch in Hinblick auf die Selbstfindung eine entscheidende Rolle.

In der Anerkennung der Differenz liegt übrigens auch die positive Seite der eigenen Selbstfindung, so wie sie Hans-Georg Gadamer auch mit Blick auf Europa gefordert hat: „Mit dem Anderen leben, als der Andere leben: Diese menschliche Grundaufgabe gilt im kleinsten wie auch im größten Maßstab.“

Natürlich kann die Begegnung mit dem Anderen, mit dem Fremden auch zu einer Ausgrenzung führen, die im schlimmsten Fall die Vernichtung des Anderen anstrebt. Der Andere als der, der meine Interessen, meinen Lebensraum, meine Überzeugungen zu bedrohen scheint, kann zu einem Feindbild stilisiert werden und in Anlehnung an die Hegelsche Herr-Knecht-Dialektik einen Kampf auf Leben und Tod einleiten. So verständlich angesichts der uns überfordernden Globalisierungstendenzen der Rückbezug auf Heimat, auf eine überschaubare Lebenswelt erscheinen mag, so gefährlich wird dies, wenn Heimat als Rückzug in eine heile Welt, die es nie gegeben hat, gedeutet wird. Heimat, so der Popmusiker Herbert Grönemeyer, ist kein Ort, sondern ein Gefühl. Wenn Heimat mit verkitschter Folklore, Borniertheit und Engstirnigkeit verbunden wird, wenn sie sich als Abwehrmittel gegen das Fremde versteht, ist sie im Grund genommen nicht mehr Heimat,

sondern verkrampfter Weg zu einer missverstandenen Identitätsfindung. – Dieses Identitätsstreben, es lässt sich auch in einem übergeordneten Begriff der Heimat konstatieren: in der Tendenz zum Regionalismus. Im Gegensatz zum meist emotional belasteten Begriff der Heimat kann die Region eine zwischen Heimat und dem nebulösen Begriff der Nation angesiedelte Zwischenstufe der Identitätsfindung darstellen. Nun ist von Seiten der EU das „Europa der Regionen“ schon seit Längerem propagiert worden.

Allerdings sind die damit verbundenen Forderungen – Dezentralisierung, Bürgernähe, Subsidiarität – eher leere Begriffe geblieben. Selbst ein durchaus glühender Europäer wie Franz Fischler merkt in diesem Zusammenhang an, dass innerhalb der EU die Schwachstelle in Hinblick auf die Spannung zwischen Zentralismus und Dezentralisierung bestehen bleibt. Fischler spricht sogar von einer Ratlosigkeit bezüglich der Strukturen der EU in der Zukunft. Das vielfach beschworene „Europa der Regionen“ ist bisher kaum auf Resonanz gestoßen, eher zeigt die EU Tendenzen zu einem neuen Zentralismus.

Der inzwischen entstandene Regionalismus bedeutet keineswegs einen Aufstand der Provinz, sondern ein neu erwachendes Bewusstsein nationenübergreifender gemeinsamer Identitäten. Die regionalistischen Bewegungen der vergangenen Jahre und Jahrzehnte, die sich von eher harmlosen überregionalen Arbeitsgemeinschaften (Alpe-Adria, Aostatal, Donaauraum-Strategien und -Kooperationen) bis hin zu separatistischen Bestrebungen erstrecken (von den Flamen in Belgien über die Katalanen in Spanien, die Schotten in Großbritannien, die Korsen, aber auch die Kroaten, Bosnier und Serben), bilden ein Gegengewicht zu den Nationalstaaten und können abseits der Gefahr eines regionalen Egoismus ein wichtiges Instrumentarium sowohl gegen den Nationalstaat wie auch gegenüber der EU darstellen. Die Identifikation mit einer Region ist von Überregulierungen weniger betroffen, als dies auf nationalstaatlicher oder gesamteuropäischer Ebene der Fall ist.

Darüber hinaus ist der Regionalismus, wie ihn Hermann Lübke charakterisiert, auch eine Antwort auf die Beschleunigung unserer Lebenswelt und stellt ein Resultat unserer singulären Herkunftsgeschichten und unserer damit verbundenen kulturellen Identität dar. Lübke vertritt hier ein Prinzip, dem durchaus ein Gegengewicht zur Vereinheitlichung zugesprochen werden kann: „So viel Gemeinsamkeit aus Anerkennung von Ansprüchen universeller Geltung wie nötig; so viel Verschie-

denheit kraft kontingenter Herkunftsgeschichten wie möglich.“ Darin lässt sich der Regionalismus als Bewegung des Widerstandes gegen einen politischen Homogenitätsdruck verstehen, der nicht zuletzt auf nationalistisch geprägte Traditionen zurückgeht und, wie es scheint, relativ ungefragt von der europäischen Gemeinschaft übernommen wurde. Im Regionalismus würde das Recht auf Andersheit eher gewahrt bleiben als in einer doch eher beschränkten Heimatideologie oder einer sich immer mehr der Homogenisierung und Vereinheitlichung annähernden EU.

Die in jüngster Zeit immer wieder beschworene Gefahr des Nationalismus als Bedrohung des paneuropäischen Gedankens muss differenziert gesehen werden. Nationale Identität und Nationalismus fallen nicht immer zusammen. Während für die nationale Identität die „Kultur der Erinnerung“ (Jan Assmann) entscheidend ist, hat der Nationalismus durch sein Loyalitätsmonopol eine kämpferische und dogmatische Schlagseite. Zwar sind nationalistische Tendenzen, anders als im 19. Jahrhundert, auch Abwehrmechanismen gegenüber der Supranationalität der EU, aber von der Identitätsfindung via Nation geht auch gleichzeitig eine Fülle von nicht zu übersehenden Gefahren aus: Wenn Nationalismus darauf gründet, ein Wertgefälle über kulturelle, soziale und individuelle Herkunft herzustellen – oder anders gesagt: andere Nationalitäten auszugrenzen –, gilt es, diesem exklusiven Nationalismus eine Absage zu erteilen. Der symbolische Raum einer Nation aber sollte gewahrt bleiben.

Europa lebt von seiner kulturellen, religiösen und historischen Vielfalt. Europas Chance liegt im Bewahren seiner Vielfalt aufgrund von Anerkennung. Hierzu ist es dringend notwendig, das Eigene in Anerkennung des fremden Eigenen zu gestalten. Integration darf nicht im Sinne einer Aufhebung oder gar Auslöschung dieser Vielfalt betrieben werden, sondern muss als Inklusion im Sinne einer Bereicherung und Befruchtung aller verstanden werden. Gadammers Appell, mit den Anderen zu leben, auch wenn die Anderen anders sind, will eine zu meidende Andersheit durch eine einladende Andersheit ersetzen.

Europa bedarf einer Seele, es bedarf einer Identität, die getragen ist von europäischem Gedankengut, den bereits genannten geistigen Qualitäten von Humanismus und Aufklärung. In politischem Sinn kann Europa sich nur als eine Absage an den Nationalismus verstehen. In geistig-kulturellem und sozialem Sinn aber muss es sich als Bewahrerin der Vielfalt unterschiedlichster Lebenskonzepte und -entwürfe

begreifen, die sich zuständig dafür sieht, dieser Diversität den Raum zu deren Entfaltung zu eröffnen. Nur durch eine solche Identität in der Vielfalt kann Europa zu einer Heimat werden.

Kurzfassung eines Vortrags bei den 30. Internationalen Sommergesprächen der WALDVIERTEL AKADEMIE, die unter dem Titel „Lebenswerte (der) Heimat. Zuhause im globalen Dorf Europa“ von 28. bis 31. August 2014 in Weitra, Gmünd, Pörsbach und Schrems stattfanden.

Aber bitte mit Würde!

Wer kennt sie nicht, die Bilder von den fröhlichen Alten, die, in Frühpension und halbwegs gut materiell ausgestattet, in Mallorca überwintern, die Kreuzfahrtschiffe bevölkern, ihr Alter genießen, weil endlich frei vom Leistungsdruck und einem langen Leben entgegensehend? Und wer kennt sie nicht, die Bilder von multimorbiden, von unheilbaren Leiden, von Demenz, Krebs, Alzheimer oder Parkinson gezeichneten Alten, die in Pflegeheimen, geriatrischen Stationen oder, wenn es glückt, zu Hause ihrem Tod entgegendämmern?

Ein Blick auf den demografischen Wandel, auf die Überalterung zumindest unserer westlichen Gesellschaften, auf die vielfältigen Probleme gesundheitspolitischer, ökonomischer und familiärer Art zeichnet ein außerordentlich widersprüchliches Altersbild. Anstatt die üblichen Grafiken zu beschwören, daran zu erinnern, dass die österreichische Bevölkerung einer zunehmenden Vergreisung entgegengeht, dass die Lebenserwartung rasant gestiegen ist (im Jahr 2040 wird sie zwischen 90 und 100 Lebensjahre betragen), lässt sich mit dem Soziologen Manfred Prisching lapidar formulieren: „Wir waren noch nie so viele, und wir waren noch nie so alt.“

Es ist zweifellos trivial, festzustellen, dass die Ambivalenz, die sowohl im Selbstverständnis der Alten – wo beginnt Alter denn eigentlich? – als auch in der gesellschaftlichen Wahrnehmung besteht, keine Erfindung unserer Gegenwart darstellt. Dazu genügt ein kurzer Blick auf die Geschichte. Aber noch einmal: Trotz der eleganten Altersdefinitionen, welche die Soziologie bereitstellt, wenn sie periodisch die Gruppen der jungen Alten (55 bis 70), der Älteren (70 bis 80) und der Hochbetagten (ab 80 oder 85) unterscheidet, Altersdefinitionen sind stets kontextabhängig. Ein Fußballspieler ist mit 35 Jahren alt, ein Vorstandsdirektor oder Politiker in diesem Alter sehr jung. Arbeitsuchende über 50 sind in unserer auf Computerkompetenzen orientierten und einer extremen Wandlungsgeschwindigkeit unterworfenen Leistungsgesellschaft ohnedies chancenlos, während Päpste über 80 keine Seltenheit sind. Im Übrigen sollten wir auch aufhören, aktuelles Computer-Know-how als Standard für Qualifikationen in der sogenannten Wissensgesellschaft ernst zu nehmen. Dies liegt auf der gleichen Ebene wie körperliche Kraft als Messlatte für Kompetenzen.

Eine ambivalente, wenn nicht widersprüchliche Beurteilung der Alten hat Tradition. Evolutionsbiologisch ist das Alter, sobald die Fortpflanzung zur Sicherung der Gattung erfüllt ist, ein überflüssiges Stadium im Leben des Individuums, weil diese Lebensphase nach der generativen Produktivität keinen Selektionsvorteil mehr verschafft. Nicht allein, dass kaum eine Tierart sich um die Alten kümmert – in vielen Ethnien, die Mangelgesellschaften darstellen (etwa bei Eskimos oder Athabaskenindianern), war der sogenannte Senizid durchaus die Regel, nämlich dass Alte und für die Gesellschaft als unbrauchbar und belastend angesehene Personen freiwillig entweder allein oder in einem rituellen Akt aus dem Leben schieden. Andererseits wird dies durch die Kulturentwicklung kompensiert, die dem Alten in der Sippe, im Stamm, im Clan andere Aufgaben zuweist. Der biologisch-physiologische Prozess ist beim Menschen immer schon von einem kulturellen begleitet, in dem neue Funktionen und Bedeutungen des Alters und der Alten entstehen.

Blickt man auf die gegenwärtige Ambivalenz der Betrachtung des Alters – sowohl hinsichtlich der negativ (durch Gebrechlichkeit, Hinfälligkeit und Hilfsbedürftigkeit) gekennzeichneten Aspekte als auch bezüglich der positiven (Respekt, Ansehen, Weisheit, zunehmende finanzielle Unabhängigkeit) –, so sind vor allem die sich durch die (abendländische) Geschichte hindurchziehenden Gegensätze interessant, die zugleich auch ein sehr buntes Mosaik ergeben.

Vor allem die zahlreichen philosophischen Reflexionen und Vorschläge zur Altersbewältigung haben kaum etwas von ihrer Bedeutung eingebüßt. Es sind nicht allein die dabei oft auftauchenden Lebenszyklen – Kindheit, Jugend, Reife und Alter –, denen verschiedene Aufgaben zugeschrieben werden, die je nachdem positiv oder auch negativ beurteilt werden, sondern vor allem die zwischen Düsternis und Katastrophenstimmung einerseits und Lobpreisungen der Vorzüge des Alters andererseits schwankenden Vorstellungen. Ausgehend von dem – den gegenwärtigen Generationenkonflikt heraufbeschwörenden – biblischen Gebot der Ehrung des Alters und den Gerokratien des Vorderen Orients, wird diese Ambivalenz vor allem bei den griechischen Philosophen und Dichtern deutlich spürbar.

Klagen über die Gebrechlichkeit, den Verlust an Sinnesfreuden und die Freude über den Rückblick auf ein langes und sinnerfülltes Leben halten einander die Waage. Die Mythen von Langlebigkeit und Verjüngung, die im Übrigen über die Jungbrunnen des Mittelalters, die so bezeichneten Altweiber- und Altmännermüh-

len, zur Anti-Aging-Bewegung mithilfe von Botox und plastischer Chirurgie bis in unsere Tage fort dauern, bilden sozusagen das Gerüst, innerhalb dessen sich Aussagen über die eigene Existenz, über das Alter und allgemeine Ratschläge einzeichnen.

Das hohe Ansehen, das die Alten (im Ältestenrat) besaßen, ihre politische Machtposition, die Weissagungsfähigkeit der Alten bei Hesiod und Homer stehen der Gebrechlichkeit und „Hässlichkeit des Alters“ gegenüber, wenn auch der Jugendkult bei Weitem nicht die Ausmaße unserer Gegenwart erreichte. Immerhin, der gerade in unserer Gesellschaft geäußerte Wunsch, ein hohes Alter zu erreichen, ohne „alt“ zu sein, hat sein Vorbild im Mythos der Göttin Eos, zuständig für die Morgenröte, und ihrer Vermählung mit dem Trojaner Tithonos, dessen Unsterblichkeit sie zwar bei Zeus durchsetzt, aber ohne sein Jungbleiben mit einzufordern. Der Gatte wird immer älter, hässlicher und erotisch unbrauchbarer, er vertrocknet gewissermaßen, sie teilt sein Lager nicht mehr, bis er auf eigenen Wunsch in eine Zikade verwandelt wird. Leopold Rosenmayr, der wohl bedeutendste Protagonist einer Selbstaufwertung des Alters, kommentiert dies in Hinblick auf die Vorstellung „young forever“ folgendermaßen: „Wollen die Genarchitekten und die Nanomediziner die Vergesslichkeit der Göttin Eos wettmachen? Sie wollen das ‚Ende des Alters‘ produzieren, wie sie lauthals in Aussicht stellen. Sollte sich dann die Verwandlung in Zikaden erübrigen, wenn alles so kommt, wie mikrobiologische Konstrukteure es vorhaben?“

Dann schon lieber Anleihen nehmen bei Xenophanes (540 v. Chr.) und seinem „Weihelied beim Gelage der Männer“ und der Frage, wie viel ein Mann dabei trinken soll, „dass er eben noch ohne Begleitung nach Hause kommt, falls er nicht schon ein steinalter Mann ist“, oder bei der von Plutarch einige Jahrhunderte später aufgeworfenen Streitfrage, warum Greise schneller betrunken werden als Frauen.

Die Klassiker Platon und Aristoteles haben unterschiedliche Sichtweisen auf das Alter. Während Platon vor allem in der „politeia“ den Erfahrungsschatz der Alten hoch schätzt und deren Besonnenheit und Zufriedenheit rühmt, steht Aristoteles dem Alter skeptischer gegenüber, sieht es eher durch Verlust und Mangel gekennzeichnet und im Greis eigentlich keinen vollwertigen Menschen mehr. Das – am rechten Maß orientierte – Mannesalter ist für Aristoteles ausschlaggebend, wobei er auch der Jugend und nicht nur dem Alter entscheidende Defizite zuordnet.

Dass Platon dem wesentlich älteren Sokrates, der trotz seines Alters weiter lehrte, Bewunderung entgegenbrachte, steht im Gegensatz zum akademischen Brauch der Gegenwart (wenn auch hauptsächlich in Europa), wo Professoren gemäß realitätsfremden Mustern (so Manfred Prisching) bis zum festgesetzten Tag wie übrige leitende Arbeitskräfte zu Höchstleistungen angespornt werden und dann ein weitgehendes Arbeitsverbot mit kollektiver Alimentierung erhalten, ganz nach dem auch die römische Antike politisch durchziehenden Motto: „60-Jährige, abtreten!“ Die Sinnlosigkeit solcher Grenzen liegt auf der Hand und hat freilich ausschließlich aus ökonomischer Perspektive zu einer Diskussion bezüglich des Verschiebens des Pensionsalters nach oben geführt.

Die oft genannte Ambivalenz des Blicks auf das Alter setzt sich in der Spätantike und im Mittelalter unvermindert fort. Einer Preisung des Alters bei Cicero und dessen machtvoller Apologie des Alters, ohne die negativen Erscheinungen zu verschweigen, stehen bittere Klagen von Ovid, Horaz oder Juvenal gegenüber, in denen der Verlust des jugendlichen Ideals im Zentrum steht.

Langlebigkeit ist in der Stoa nicht unbedingt ein Ideal, und Marcus Aurelius hat sich intensiv mit dem Problem der Endlichkeit des Lebens auseinandergesetzt. Seneca feiert den Verlust von Begierden als befreiend, wobei er allerdings bei einer Zerrüttung des Geistes den freiwilligen Suizid empfiehlt. – Grundsätzlich ändert sich im Mittelalter und in der frühen Neuzeit nicht viel an den Polaritäten der Altersinterpretation. Immerhin werden in der Renaissance und frühen Neuzeit die Individualität und das Ich-Bewusstsein entdeckt: „Löse deine Altersprobleme nach eigener Erfahrung und nicht nach dem Urteil derer, die darüber schreiben“, rät Petrarca seinem Freund Boccaccio, und Michel de Montaigne wird darauf verweisen, dass das Wissen um unsere Sterblichkeit uns von allem Zwang befreit. Hier tritt, wenn man Jahrhunderte überspringt, die Konzeption der „Freiheit zum Tode“ (Martin Heidegger) hervor, das „Vorlaufen in den Tod“, der nicht das Ende des menschlichen Daseins bedeutet, sondern dieses als „Sein zum Ende“ versteht, was zu Endlichkeit und Altern neue Betrachtungsweisen eröffnet.

Freilich, dazwischen liegen Aufklärung, liegen Kant, der Deutsche Idealismus, Nietzsche und Kierkegaard, liegt das Verblässen des Unsterblichkeitsglaubens im religiösen Sinn – und liegt der medizinische Fortschritt, der andere Bedingungen schafft. Ob dabei die Potenziale des Alters, wie dies noch der optimistische Hegel

glaubte, gewachsen sind? Bei ihm sind es die Milderung der Leidenschaften, die Distanz zu sich selbst und zur Welt, die das Alter auszeichnen. Kann dies ausreichen, um das Altern mit all seinen negativen Begleiterscheinungen akzeptieren zu lernen?

Wir befinden uns in einem nahezu unentwirrbaren Gemenge von widersprüchlichen Tendenzen. Einerseits wurde aus dem Jugendideal ein politisch-gesellschaftlicher Kult, verstärkt durch Werbung, Geschäftemacherei sowie Versprechungen der Medizin und Pharmaindustrie. Lebenserfahrung hat angesichts von Internet, Informationsüberflutung und Konsumverlockungen keinen hohen Rang mehr. Die Pluralität von Wertvorstellungen unserer demokratischen Gesellschaften hat als Kehrseite einen allgemeinen Orientierungsverlust hervorgebracht, der es schwer macht, innerhalb einer von vielfältigen sozialen Problemen, Erosionen im familiären Bereich und ökonomischen Zwängen gekennzeichneten Gesellschaft mit unserem endlichen Leben so umzugehen, dass sich sowohl die Defizite als auch die positiven Seiten der immer größer werdenden Lebensspanne des Alters bewältigen lassen.

Der Jugendwahn, der die Chancen einer verlängerten Lebenszeit in die falsche Richtung drängt, hat die Alten dazu verleitet, so zu tun, als ob sie jung wären. Dieser Infantilisierungsdruck, der die furchtbarsten Blüten treibt – die extrem gefärbten Haare alternder Amerikanerinnen, die aufgespritzten Lippen und faltenlosen Gesichter von 70-Jährigen, die 90-jährigen Marathonläufer, die Idolisierung des Seniorensports sind nur einige Beispiele dafür, was Günther Nenning seinerzeit folgendermaßen auf den Punkt gebracht hat: „Auf der Suche nach Sinn haben wir den Unsinn gefunden. Die Alten äffen die Jungen nach, die Alten hatschen dem Zeitgeist hinterdrein. Das Alter verliert die Würde und gewinnt an Lächerlichkeit. Sex, Sport, Spaß, die Dreifaltigkeit der Moderne. Die Menschen werden immer älter und immer blöder.“

Wo aber bleibt die Würde derer, welche die „Katastrophe des Altseins“ (Angelika Rosenberger-Spitz) auf sich nehmen müssen, die in Einsamkeit, Schmerzen, Todesnähe, in Demenz und Hilflosigkeit, im Angewiesensein auf Andere existieren? Sind angesichts der zerbröckelnden Familienstrukturen, der Überforderung derer, die pflegen, die Unterbringung in Altersheimen, sind Palliativmedizin, Hospiz und Betreuung zu Hause geeignet, um der vielfach erhobenen Forderung nach

einem Altern, ja auch nach einem Sterben in Würde zu entsprechen? Sind die kollektiven Reservate, die Pflegeheime, in der Tat in der Lage, die von uns allen eingeforderte Würde bei Pflege und Betreuung, bei Begleitung gegen Ende des Lebens, beim Sterben zu gewährleisten? Auch ohne Hospizwesen und Palliativmedizin gering schätzen zu wollen – sind wir nicht alle zunächst schockiert, wenn wir in den entsprechenden Institutionen den dort herrschenden Realitäten gegenüberstehen, wenn wir mit Inkontinenz und Gebrechlichkeit und Dahindämmern konfrontiert werden, mit Zuständen, die uns ja ebenfalls bevorstehen können? Wo bleibt hier die eingeforderte Würde?

Mag schon sein, dass philosophische Überlegungen zum Würdebegriff zunächst sehr abstrakt anmuten. Sie haben aber, gerade was das Leben im hohen Alter betrifft, erhebliche Konsequenzen. Denn es ist nicht gleichgültig, ob diese Würde nun als etwas verstanden wird, was dem Menschen infolge seiner Zugehörigkeit zur Spezies Mensch zukommt, ihm also, gleichgültig, in welcher Lebensphase und unter welchen Umständen, auch immer zukommt als etwas, was ihm in seinem Seinsstatus gleichsam inhärent ist, oder ob diese Würde ihm deshalb zugesprochen wird, weil er aufgrund bestimmter Eigenschaften, bestimmter gesellschaftlicher Positionen oder bestimmter Leistungen diese Würde gewissermaßen erwirbt.

Ob man im metaphysisch-religiösen Sinn die Würde des Menschen in seiner Ebenbildlichkeit mit Gott oder nach dem philosophisch-aufklärerischen Verständnis in seiner Autonomie und Vernunftfähigkeit und damit in seiner Moralität (Kant) begründet sieht – der Anspruch auf diese Würde ist tief in unsere bestehenden Rechtsordnungen und in die Ethik eingedrungen. Auch wenn der Begriff „Würde“ inzwischen Gefahr läuft, inflationär zu werden, weil er bei jeder sich nur bietenden Gelegenheit beschworen wird – der Anspruch auf Respektierung der Würde des Alters, vor allem beim Sterben, bleibt eine der Grundforderungen, die Würde als eine Art Gestaltungsauftrag an uns alle zu verstehen. Dieser geht von der physischen Bedürftigkeit des Menschen aus, seiner Not, Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit, wie etwa Franz-Josef Wetz postuliert, der den Würdebegriff von seiner weltanschaulichen, religiösen und ideologischen Belastung befreien will. – Dass sich mit zunehmendem Alter das Bewusstsein unserer Endlichkeit verschärft, eine Veränderung des Wahrnehmens der Zeitlichkeit eintritt, geht zumindest Hand in Hand mit der Forderung nach einem würdigen Sterben. Obwohl sich im Alter ein

stärkeres Todesbewusstsein herausbildet, ändert dies nichts daran, dass es über die Art, wie wir in Würde sterben wollen, keinen Konsens gibt. Dass Palliativmedizin und Sterbebegleitung nicht unbedingt als Alternativen zu einem selbstbestimmten Tod verstanden werden sollten, hat sich inzwischen, sieht man von religiös dominierten, dogmatischen Hardlinern ab, ebenso herumgesprochen wie die Tatsache, dass Lebensverlängerung durch technisch-medizinische Maßnahmen kein absoluter Wert sein kann.

Vielleicht empfiehlt es sich angesichts des Ärgernisses des Todes und der dabei deutlich werdenden Endlichkeit unseres Daseins, den Würdebegriff überhaupt auszusetzen, nicht nur deshalb, wie der amerikanische Chirurg Sherwin Nuland betonte, weil es nur selten ein Sterben in Würde gibt, sondern weil dies auch ein Anspruch an den Sterbenden sein kann, so als wäre der Tod nicht nur ein technisches Versagen der Medizin, sondern nahezu ein Zeichen moralischer Schwäche. Wenn schon der Ruf nach Würde ertönt, so kann er sich nicht an den Sterbenden selbst richten, der getreu den Anforderungen der Medizin und Pflege würdig zu versterben hätte, gleichsam in Erfüllung eines „Knigge für Sterbende“, sondern an jene, die ihm Beistand leisten. Dass dabei auch die Verteufelung der Sterbehilfe, der Forderung nach assistiertem Suizid oder gar des Selbstbestimmungsrechtes in dieser letzten Lebensphase unter Berufung auf die Würde des Menschen erfolgt, ist eine weitere, nahezu perverse Folge unserer Unfähigkeit, mit Alter, Sterben, Todesnähe umzugehen.

Wir haben keine *ars moriendi*, nicht zuletzt deshalb, weil wir in den vergangenen Jahrzehnten den Tod verdrängt, tabuisiert, auf die Seite geschoben haben und uns mehr und mehr dem säkularisierten Heilsversprechen der technisch immer perfekter werdenden Medizin anvertrauen. Dass das Sterben Teil unseres Lebens ist, dass die Akzeptanz unserer Endlichkeit entscheidend für unsere letzten Lebensjahre sein kann, ist wichtiger als der Appell an ein *lifelong learning*, das nicht von ungefähr an ein *life(long) imprisonment* erinnert. Kreativität im Alter muss nicht unbedingt mit aufgezwungenen Lernprozessen einhergehen.

Die vielfach geforderte Lebenskunst für das Alter muss diese Endlichkeitsakzeptanz einschließen, von der Jean-Paul Sartre sagte: „Wenn ich mich mache, mache ich mich endlich, und daher ist mein Leben einmalig. Von da ist es mir, und wäre ich unsterblich, versagt, etwas rückgängig zu machen“. Die Unumkehrbarkeit

der Zeitlichkeit versagt es mir, und diese Unumkehrbarkeit ist nichts anderes als das besondere Merkmal einer Freiheit.“

Diese Freiheit zu bewahren, solange es geht, und sie als endliche Freiheit – vielleicht noch vor dem Zeitpunkt des Todes endend – zu akzeptieren, ist eine der wesentlichen Bedingungen für schöpferisches Altern.

Kurzfassung eines Vortrags bei den 29. Internationalen Sommergesprächen der WALDVIERTEL AKADEMIE, die unter dem Titel „Das endliche Leben. Altern in Würde“ von 29. bis 31. August 2013 in Weitra und Gmünd stattfanden.

Hallo, ist da noch jemand?

Wenn frühere Zeiten den Homo metaphysicus, den Homo ludens und den Homo oeconomicus in den Mittelpunkt rückten, so stehen wir heute hinwieder vor der Allmacht des Homo informaticus, der zum Homo irretitus, dem „verstrickten“ Menschen, mutiert ist, der am Netz hängt wie an einem Tropf.

Alle Vergleiche mit anderen technischen Innovationen greifen zu kurz, mag es sich nun um die sattsam bekannten Vergleiche mit der Erfindung des Buchdruckes, des Steigbügels oder des Pfluges handeln oder erst recht um die der Eisenbahn. Ähnlich verhält es sich mit dem Übergang von der mündlichen Überlieferung hin zur Schrift. Die Ablösung des Papiers durch elektronische Datenträger ist mehr als ein technischer Wandel, etwas, was unsere gesamte Wahrnehmung, unser Denken, unsere kulturelle Identität, unser Menschsein entscheidend betrifft. Unsere kulturelle Identität wird in einem Maß verändert, welches sich nicht absehen oder auch nur im Geringsten voraussagen lässt. (Hierbei ist mir völlig klar, dass das Produkt, das Sie gerade in Händen halten, mit Hilfe dieser Technologie zustande gekommen ist.)

Nach dem US-Pädagogen Mark Prensky kann die digitale Welt in vier User-Typen eingeteilt werden: die digital settlers, die in kleinen Schritten das virtuelle Neuland besiedelt haben; die digital immigrants, die erst als Erwachsene den Umgang mit dem Computer gelernt haben; die digital natives oder Digi-Kids, deren Muttersprache das Digitale darstellt und deren Gehirne an den Strukturen der Neuen Medien ausgerichtet sind; die digital homeless, die nicht wirklich in diesem Wunderland angekommen sind.

Dies ermutigt allerdings nicht zu einer konservativen Kulturkritik, die den Computer per se für ein Teufelszeug hält, aber zu einer sehr kritischen Einstellung gegenüber der schönen, neuen, digitalen Welt. Denn die Auflösung der Realität durch die Welt des Digitalen, die Vermischung von auf Realität gerichteter Wahrnehmung mit der sogenannten virtuellen Realität bedeutet nach Jean Baudrillard eine „Ermordung der Realität“. Das Medium, die Codes, die Zeichen und ihre Hyperrealität haben die Wirklichkeit aufgesogen. Die digitale Welt ist eine solche des Doubles, das sich selbst präsentiert, gewissermaßen eine Prothese der Prothese.

Zu den Digi-Kids hat Wolfgang Haring in seinem Essay „Homo informaticus“ festgestellt, dass für diese Spezies gilt: „ich – alles – sofort – überall“, oder „mobil – online – vernetzt“. Weiters schreibt er: „IKT (Informations- und Kommunikationstechnologie) steht nicht nur als Werkzeugkasten zur Verfügung, IKT verändert den Rohstoff Mensch in allen seinen Dimensionen massiv.“

Der von dem niederländischen Erziehungswissenschaftler Wim Veen so bezeichnete Homo zappiens leidet unter einer starken Quantisierung und Fragmentierung. Es kommt zu einer Veränderung der kortikalen Informationsverarbeitung, da durch die Überflutung mit Informationsfetzen unter anderem eine Ausschaltung der kortikalen Selektionsmechanismen droht.

Dem überinformierten Bewusstsein erscheint alles als gleich wichtig, oder mit Frank Schirmmacher formuliert: „Das Verhältnis meines Gehirns zur Informationsflut ist das einer permanenten, würdelosen Herabstufung. Etwas stimmt nicht mehr. Mein Kopf kommt nicht mehr mit.“ Schirmmacher verweist darauf, dass es zu gesteigerter Unkonzentriertheit, Vergesslichkeit und einer Neigung zu Ablenkungen kommt, dem Gefühl, eine Information zu versäumen oder zu vergessen, und: „Ich weiß noch nicht einmal, ob das, was ich weiß, wichtig ist, oder das, was ich vergessen habe, unwichtig.“ Die Informationsexplosion, die bei Wikipedia allein 98.000.000 Stunden menschlichen Denkens akkumuliert, gleicht einem darwinistischen Überlebenskampf zwischen Gehirn und Computer.

Die Veränderung der Art, wie wir denken, stellt die neuzeitliche Revolution durch die Philosophie in Frage. Das „Cogito ergo sum“ Descartes', Kants Forderung nach Autonomie und Selbstdenken werden durch Maschinencodes nivelliert. Wir büßen durch den ständigen Rückgriff auf Daten die Qualität der menschlichen Erinnerungsfähigkeit ein. Aufgrund der digitalen Speicherung verändert sich auch unsere Kultur. Dies bedeutet im Hinblick auf die Unterschiedlichkeit kultureller Gedächtnisse der Menschheit eine Nivellierung und Gleichschaltung. Information wird auf Kürzel reduziert. Kreativität und Individualität schwinden. Daniel Dennet, einer der Vordenker der Informationstechnologien, meint hierzu: „Es könnte sein, dass wir ertrinken, dass wir seelisch überwältigt werden, dass wir uns nicht den großen, bösen Manipulationen unterwerfen, sondern nichts anderem als irgendwelchen unwiderstehlichen Liedchen, Signalen und Einzelern.“ Der Schwund der Lesefähigkeit bei den Digi-Kids, belegt durch zahlreiche Untersuchungen an

amerikanischen Universitätsstudenten, ist eine weitere Folge der Abtretung unserer Autonomie an den Computer. Denn nicht wir passen den Computer an uns an, sondern wir adaptieren uns immer mehr an die Maschinen. Und es bleibt eine alarmierende Frage, inwiefern wir wirklich noch Kontrolle über unsere Gedanken und Handlungen haben.

Die bereits genannte Veränderung unserer Wahrnehmung und unseres Denkens wurde im Übrigen auch durch Neurobiologie und Hirnforschung bestätigt, da sich die Computerisierung sowohl auf neuronaler Ebene als auch bezüglich unserer Vorstellungen in die Arbeit unseres Gehirns einschreibt: Dieser Einfluss auf Gehirnstrukturen lässt sich am Beispiel des sogenannten hypertext mind, aber auch des brain gap nachweisen. Nicht beanspruchte neuronale Verschaltungen werden stillgelegt, was sich unter anderem anhand des erwähnten Verlustes des Leseverstehens und der Lesebereitschaft zeigen lässt. Dies fällt auch mit der durch die Hirnforschung erfolgten Leugnung der Willensfreiheit zusammen. Viele Vertreter der Hirnforschung, wie Wolf Singer und Wolfgang Prinz, betrachten den freien Willen als Illusion. Hier werden menschliches Denken und Handeln als Computersimulation interpretiert, wenn etwa Prinz behauptet, dass jede willentliche Entscheidung so etwas wie eine Ratifizierung neuronaler Vorgänge im Gehirn darstellt. Ohne Computersimulationen wären solche Thesen nicht möglich. Auch hieran zeigt sich die Ersetzung realer Vorgänge durch Simulakren. Computersimulationen stellen den Ersatz für körperliche Vorgänge dar. Computer werden in einigen Bereichen der Kognitionswissenschaften und der Psychologie längst als Ersatz für menschliche Testpersonen eingesetzt. Was in der Welt der Algorithmen nicht erklärbar ist, existiert nicht. Im Grunde genommen ist dies keine neue These, denn wenn Natur und menschliches Denken nicht auf Algorithmen reduzierbar sind, muss die Wirklichkeit in einem Gewaltstreich umgedeutet werden. Dies entspricht der Forderung von Galileo Galilei: „Alles, was messbar ist, messen, und was nicht messbar ist, messbar machen.“

Ein weiteres Problem besteht in der durch Informationstechnologie eröffneten Veränderung unserer Kommunikation. Psychologische und soziologische Untersuchungen haben gezeigt, dass durch die virtuelle Kommunikation eine hohe Unverbindlichkeit entsteht, Kommunikation reduziert sich auf Häppchen. Flüchtigkeit, Flexibilität und Simulation stehen im Vordergrund.

Die Veränderung des Sozialverhaltens durch Web und Internet, durch Facebook und Twitter verheißt auch evolutionsbiologisch eine langfristige Umstrukturierung: Wir sind in der langen Geschichte unserer Evolution auf Kleingruppen geprägt. Die globale Vernetzung führt nicht zuletzt zu jener Icherschöpfung, die von vielen Psychologen beklagt wird. Es ist nicht so, dass wir als Herrschende über die Vernetzungen und Netzwerke diese beeinflussen, sondern diese wirken nahezu persönlichkeitsverändernd auf uns zurück.

Eine Folge der viel gerühmten Demokratisierung durch das Internet sind auch die einfach gewordenen Möglichkeiten, anonym Menschen zu diskriminieren. Mag schon sein, dass die durch das Internet eröffneten Kommunikationsräume positive soziale Effekte zeitigen, sie dienen aber gleichzeitig als Plattformen für Mobbing und Stalking, weil sie jegliche Hemmschwelle herabsetzen. Neueren Untersuchungen zufolge werden bereits 20 Prozent der Schüler mittels Internet gemobbt.

Überdies besteht die Gefahr, innerhalb der Demokratisierung ein Zweiklassensystem einzuführen: Personen, die Zugang zu den Informationen haben, weil sie über die entsprechende Infrastruktur verfügen, und solche, die diese Möglichkeit nicht besitzen. Auch wenn derzeit 800 Millionen Menschen das Internet nutzen – in Österreich 2,8 Millionen –, bedeutet dies keineswegs eine Öffnung des Informationszuganges für alle. So bestechend auf den ersten Blick Aktionen in Entwicklungsländern zwar scheinen, wo große Computerfirmen speziell ausgestattete Laptops Schülern zur Verfügung stellen – letztlich läuft dies auf einen Profit der spendenden Unternehmen hinaus.

Eine andere Gefahr liegt darin, dass auch der Demokratie zuwiderlaufende Ideologien oder Meinungen jederzeit ins Netz gestellt werden können. Dies betrifft vor allem rassistische, aber auch zu Vandalismus und Terrorismus aufrufende Bewegungen. Selbst wenn es richtig ist, dass diese Ideen auch auf dem Weg traditioneller Medien verbreitet werden können, sind es ein weiteres Mal die Geschwindigkeit und Reichweite, die nur durch das Web möglich sind.

Der Aspekt der Ökonomisierung unseres Lebens wird durch den Einsatz von Computern entscheidend verschärft. Jene Börsenspekulationen, die in jüngster Zeit zu einer enormen Bereicherung einzelner Spekulanten und Institutionen geführt haben, die zugleich aber durch riesige Verluste die Solidargemeinschaft belasten, wären ohne den Einsatz von Computern nicht möglich gewesen. Dass sie auf fikti-

ven Wertschöpfungen basieren, ist ein weiteres Anzeichen dafür, dass das Virtuelle über das Reale den Sieg davongetragen hat.

Der Profit, den Wirtschaft und Werbung auch aus den zur Verfügung stehenden Daten ziehen, ist enorm. Denn wir hinterlassen bei jeder Benützung des Computers digitale Fußspuren, ob wir nun chatten, twittern oder simple Suchanfragen über Suchmaschinen starten. Diese Suchmaschinen stellen neue Zentren der Macht dar, da sie enorme Datenmengen zur Verfügung haben und diese entsprechend auswerten. Wenn wir eine Suchanfrage starten, sind die Ergebnisse, welche uns beispielsweise Google präsentiert, auf den einzelnen User persönlich zugeschnitten. Mark Zuckerberg schrieb hierzu: „Sie überlassen mir ihre Daten, sie trauen mir. Diese Idioten.“

Neben Laptops sind iPhones und Handys die Basis für Bewegungsprofile, die über jeden User erstellt werden können. Uhrzeit und Ort der Benützung können genau nachvollzogen werden, und die Vorratsdatenspeicherung eröffnet den Weg zum gläsernen Menschen, der überall digitale Spuren hinterlässt – und zum Überwachungsstaat: Das freiwillige Aufgeben unserer Privatsphäre im digitalen Netz bildet die Grundlage für eine totale Kontrolle, gegenüber der Utopien wie jene von George Orwell oder Aldous Huxley harmlose Vorboten waren. Überwachungskameras an allen möglichen Orten unter den Mantel der Sicherheit zu stellen, ist fast schon blasphemisch. Hier ist an den Ausspruch von Benjamin Franklin zu erinnern: „Wer die Freiheit zugunsten der Sicherheit aufgibt, wird beides verlieren.“ Das mühsam erkämpfte Recht auf Freiheit ist gegenüber dem Bedürfnis nach Sicherheit wieder in eine Balance zu bringen. Zu dieser Freiheit gehört auch das Verborgene, das Intime, das der Öffentlichkeit Vorenthalte, das zu Schützende, das Nicht-Preiszugebende.

Dies zu bewahren scheint allerdings fast unmöglich angesichts der Macht des Digitalen und seiner Strukturen. Hieß es in einem alten britischen Sprichwort noch: „My home is my castle“, heißt es heute wohl: „My home is the web.“ Dazu kommt die erschreckende Möglichkeit sowohl für den Staat als auch für Kriminelle, sich der gespeicherten Daten zu bedienen. Wenn der Staat Daten in intimsten Bereichen erhebt, die er aber nicht entsprechend schützen kann, bedeutet dies eine schwere Verletzung demokratischer Prinzipien. Das österreichische Projekt ELGA ist nur ein Beispiel hierfür.

Auch die Verbindung von Computer und DNA-Analysen ist ein Beitrag zu einem nahezu apokalyptischen Zukunftsbild. So kann die Aufzeichnung von genetischen Defekten entscheidende Auswirkungen auf das Leben des Einzelnen nach sich ziehen. Beispiele dafür sind die in einem spiralförmigen Informationsstrudel weitergeleiteten Krankenakten, die nur mehr mit Hilfe von Maschinen erstellt und durch copy and paste verarbeitet werden. Eine Harvard-Studie hat gezeigt, dass immer häufiger Textbausteine von einer Krankenakte in die nächste wandern. Hierdurch werden Diagnosen Patienten zugewiesen, die auf diese nicht zutreffen, wodurch es immer wieder zu lebensbedrohlichen Fehleinschätzungen hinsichtlich einer vorliegenden Erkrankung kommt. Im „New England Journal of Medicine“ wird daher sogar die einem Hilferuf gleichkommende Forderung erhoben, die Technologie für die Ärzte arbeiten zu lassen – anstatt diese für die Technologie. Der nachgerade wahnhafte Dokumentationszwang, unter dem nicht nur Krankenhauspersonal leidet, wird durch die Verlockungen der Speichermöglichkeiten immer mehr forciert. Man könnte auch, frei nach einem Ausspruch von Roland Benedikter, formulieren: Das Web, das uns einst Emanzipation und Freiheit versprochen hat, wird immer mehr für das Gegenteil eingesetzt. Es wendet sich gleichsam gegen alle, User und Nicht-User.

Der kriminelle Datenhandel hat groteske Ausmaße angenommen. Die Überflutung durch Angebote aller Art per E-Mail ist vergleichsweise harmlos gegenüber Angeboten wie jene der Firma „zico-amex“, die mit gestohlenen Daten Handel betreibt: Nicht gesperrte Kreditkartennummern werden ebenso angeboten wie schwer zurückverfolgbare Accounts bei Paypal und Western Union. Der Handel mit Kreditkartendaten ist inzwischen zu einem Milliarden-Euro-Markt angewachsen. Wie in einem Kommentar in der „Presse“ vor Kurzem zu lesen war, würde kein vernünftiger Mensch seine Kreditkartennummer lauthals auf der Straße verkünden, was aber Facebook-Mitglieder und Amazon-Besteller ohne Weiteres tun. Allerdings wird man heutzutage von Banken, Fluggesellschaften oder bei der Online-Bestellung von Eisenbahntickets bereits dazu gezwungen, diesen riskanten Weg zu beschreiten.

Man kann Multitasking als eine der größten Tugenden der Informationsgesellschaft ansehen und als eine jener Kompetenzen, die auch als Ziel moderner Mediennutzung gelten. Man kann Multitasking aber auch nach Frank Schirrmacher

als Körperverletzung auffassen, denn mehrere Dinge gleichzeitig zu tun, wie es uns der Computer gleichsam aufzwingt, führt letztlich in eine Spirale des Versagens. Nach einer Stanford-Studie von Clifford Nass wird bei intensivem Medien-Multitasking die Zerstreuung immer größer, die Fähigkeit, zwischen Wichtigem und Unwichtigem zu unterscheiden, geht sukzessive verloren. Schließlich verlangsamt sich auch die Leistung im Multitasking selbst, und die Denkvorgänge werden immer fehleranfälliger. Frank Schirrmacher bringt es folgendermaßen auf den Punkt: „Multitasking ist der zum Scheitern verurteilte Versuch des Menschen, selbst zum Computer zu werden.“ Dem Zwang zum Multitasking zu entgehen, bedarf eines hohen Ausmaßes an autonomer Entscheidungskompetenz, die im pädagogischen Sinn zu schulen wesentlich ist als die Erziehung zur Fähigkeit, viele Tätigkeiten gleichzeitig auszuführen und somit für Hightech-Arbeitsfelder entsprechend ausgebildet zu sein.

Während es in einer Face-to-face-Kommunikation oder beim Telefonieren einen gemeinsamen thematischen Strang gibt, der in der Regel auch gemeinsam gewechselt wird, kommt es beispielsweise beim Chatten zu dem Phänomen, dass verschiedene thematische Stränge mit ein und demselben Kommunikationspartner gleichzeitig eröffnet werden, wenn der eine noch an seiner Antwort schreibt und der andere bereits ein neues Thema postet. Auch tritt das Phänomen auf, dass viele User gleichzeitig mit mehreren Personen in unabhängig voneinander geführte kommunikative Austauschprozesse treten, wenn sie etwa mit einer Person via Skype telefonieren, gleichzeitig über Skype mit einer anderen Person chatten, eine E-Mail neben dem Skypen schreiben oder Dokumente bearbeiten.

Gibt es einen Hoffnungsschimmer angesichts solcher Szenarien? Da bekanntlich die Hoffnung zuletzt stirbt, kommt gerade den Geisteswissenschaften hinsichtlich einer Antwort besondere Bedeutung zu: Sowohl aus pädagogischer als auch aus philosophischer Sicht muss es darum gehen, an die nachfolgenden Generationen die Fähigkeit zur Analyse und Reflexion zu vermitteln. Es geht darum, mediale Strukturen zu erkennen und deren machtförmige Auswirkungen zu begreifen, inwiefern sie unser Selbstverständnis beeinflussen, unsere Sichtweise des anderen und unser Verhältnis zur Welt. Um in der Informationsflut, auf den Datenautobahnen und im digitalen Irrsinn nicht zu ertrinken, an der Gläsernheit nicht zu zerbrechen, müssen wir uns darauf besinnen, dass bei aller Veränderung, welche die Informa-

tionstechnologien aufzwingen, nach wie vor wir es sind, die darüber entscheiden, welche Fragen zu stellen wir uns leisten wollen, was wir wissen, nicht wissen und was wir sein wollen. Technologien sind nicht hintergebar, sie können nicht zurückgenommen werden. Nicht Verteufelung des Computers ist angesagt, sondern ein Zurückdrängen der Macht, die er über uns ausübt. Wir müssen wieder zu unserer Lebenswirklichkeit zurückkehren, anstatt uns von virtuellen Realitäten ersticken zu lassen. Zur menschlichen Freiheit gehört die Fähigkeit zur freiwilligen Selbstbeschränkung. Uns aus der Knechtschaft der digitalen Entmündigung zu befreien, indem wir Kants Aufforderung „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“ Folge leisten, wäre ein denkbarer Weg, um vom Homo digitalis wieder zum Homo sapiens zu werden.

Vortrag bei den 28. Internationalen Sommergesprächen der WALDVIERTEL AKADEMIE, die unter dem Titel „Schöne neue Welt? Wie der Computer unser Leben verändert“ von 30. August bis 2. September 2012 in Weitra stattfanden.

Wie böse ist das Böse?

Gegensätze können einander ausschließen, sie können sich aber auch ergänzen oder ineinander überfließen. Sind Gut und Böse Gegensätze wie Warm und Kalt, Weiß und Schwarz? Von Parmenides und Heraklit bis in unsere Gegenwart hat es viele Versuche gegeben, das Problem der Gegensätze zu durchdenken. Hegels Dialektik und der Gegensatz von These und Antithese, der schließlich zu einer Synthese führt, zeigen, dass Gegensätze auch einander bedingen können. Für Hegel vollzieht sich die dialektische Bewegung des Seins durch die Gegensätze hindurch, sie negierend und vermittelnd. Ist also das Gute tatsächlich das Gegenteil des Bösen? Bedürfen wir des Bösen, um das Gute zu erkennen? Können wir einem Schwarz-Weiß-Denken verhaftet bleiben, das von den Märchen – die gute Fee, die böse Hexe – bis in die Politik reicht, wo die Welt erst unlängst in eine Achse des Bösen und ein Reich des Guten aufgeteilt wurde?

„Das Böse ist immer und überall“ heißt es im Sprichwort und in der Trivialität der Popmusik. Was ist das Böse – und woher kommt es? Diese Frage hat seit dem Beginn der menschlichen Kultur Religion, Philosophie, Wissenschaft und Kunst immer wieder beschäftigt. Woher stammt die Faszination des Bösen, das uns offenbar mehr anzieht als das eher langweilig erscheinende Gute? Woher aber auch das Entsetzen und die Abscheu, wenn wir mit Aggression, Gewalt, Attentaten und unmenschlichen Kriegen konfrontiert werden?

Wenn das Böse kein Begriff, sondern nur ein Name ist (Rüdiger Safranski), nur eine Idee, die in unseren Köpfen spukt, woher dann die Macht, die vom Bösen ausgeht, eine Macht, die anzieht und abstößt zugleich? Warum fesselt das Böse unsere Aufmerksamkeit viel mehr als die Tugendbolde und die Protagonisten des Guten? Warum ist der Schurke in Kriminal- oder Wildwestfilmen faszinierender als der Gute, der in den meisten Fällen den Sieg über seinen Widersacher davonträgt?

Zahlreiche Versuche, das Böse zu bestimmen und seine Herkunft zu erklären, durchziehen die Menschheitsgeschichte. Religion, Philosophie und Ethik haben sich ebenso um Antworten bemüht wie in unseren Tagen die Wissenschaften, von der Verhaltensforschung bis zu Psychoanalyse, Genetik und Hirnforschung. Ob aus theologischer Sicht der biblische Sündenfall am Anfang der Genesis des Bösen steht

oder ob die Philosophie das Böse in unseren freien Willen und in unsere Entscheidungen legt, wie dies vor allem in der Philosophie der Aufklärung und im deutschen Idealismus versucht wurde: Das Böse hängt zutiefst mit unserer Freiheit zusammen. Deshalb sind auch die Rationalisierungen des Bösen in der Wissenschaft mit einem Angriff auf die Bastion der menschlichen Freiheit verbunden.

Keine rationalistische Erklärung liefern die Mythologien und die Religionen. Vor allem die monotheistischen Religionen haben ihre Schwierigkeit mit dem Zulassen des Bösen und der Verbindung mit einem allgütigen und allmächtigen Schöpfer der Welt und des Menschen. Das Christentum hat mit dem Mythos vom Paradies, vom Sündenfall und von der Schlange jenes Sündenfallsyndrom entwickelt, das sich durch Jahrhunderte fortgepflanzt hat. Mit dem Verspeisen des Apfels bricht das Übel, das *malum physicum*, über den Menschen herein: Sterblichkeit, Krankheit, Schmerzen, Katastrophen, Not.

Warum nur hat Gott zugelassen, dass vom Baum der Erkenntnis gegessen wurde? Woher stammt das personifizierte Böse, der Teufel? Denn mit dem Teufel haben die Theologen kein leichtes Spiel. Der Teufel oder Satan, Luzifer, der Vater der Lüge und der gefallene Engel, der sich gegen Gott aufgelehnt hat und deshalb in die Hölle verbannt wurde, mag zwar in der Gegenwart nicht mehr sonderlich ernst genommen werden, aber der Ursprung des Bösen im Abfall des Menschen von Gott und die Möglichkeit des Bösen im Menschen, dem Geschöpf Gottes, bleibt durch die Erbsünde bestehen. Das Dilemma, das sich hier auftut, wie Gott von einer Mitschuld für das Böse freigesprochen werden kann oder wie der Mensch, dem nunmehr die Last der Entscheidung aufgebürdet wird, in diesem Kampf bestehen soll, bleibt ein im Grunde unaufgelöstes Problem. Woher kommt das Böse, und wie ist es mit Gott vereinbar?

Polytheistische Religionen haben es hier leichter, sie leiten das Böse nicht von einem einzigen Gott ab, sondern von zwei kosmischen Urkräften, einem Gott des Lichtes und einem Gott der Finsternis, deren Kampf weit in das menschliche Leben hineinreicht. Alle Versuche der sogenannten Theodizee, das heißt der Rechtfertigung Gottes vor dem Übel und vor dem Bösen, sind seit dem Barockphilosophen Leibniz gescheitert. Hier helfen auch die Verbindung und das Aufweichen der Gegensätze nicht: Das Böse und die Übel tragen nach Leibniz dazu bei, ein Gut hervorzubringen, das sonst nicht realisiert werden könnte. Gott ließ sozusagen das

Böse zu, um noch Schlimmeres zu verhindern, und die Geschenke der Vernunft und der Freiheit gehören zu Gottes Schöpfungsplan.

Es gibt wohl einen Hang zum Bösen, ein radikal Böses, das allerdings durch Vernunft und Freiheit überwunden werden kann, denn was der Mensch im moralischen Sinn ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muss er sich selbst machen. Freilich werden sich die Anklagen gegen Gott in der Geschichte des Denkens weiter fortsetzen: Gott wird, ob bei Dostojewski, Camus oder auch schon bei Hiob, immer wieder herausgefordert und gewissermaßen zur Rechtfertigung aufgerufen. Ist das Böse also in unserer Geschöpflichkeit, die zugleich auch eine Geschöpflichkeit zur Freiheit bedeutet, verankert? Liegt es an uns, uns zum Guten oder zum Bösen frei zu entscheiden? Nein, sagen die Wissenschaften – und nicht nur sie. Bereits Schopenhauer hat die Freiheit des menschlichen Willens in Abrede gestellt. Er bedient sich des Modells der Unterscheidung zwischen Handlungs- und Willensfreiheit und vertritt die Auffassung, zwar tun zu können, was man will, aber nicht wollen zu können, was man will, und daher immer nur ein ganz Bestimmtes wollen zu können. Dazu passt seine Formulierung: „Wenn ein Gott diese Welt gemacht hat, so möchte ich nicht der Gott seyn, ihr Jammer würde mir das Herz zerreißen.“

Mit der Verhaltensforschung von Konrad Lorenz und der Verniedlichung des Bösen zum „Sogenannten Bösen“ beginnt ein Feldzug gegen die menschliche Freiheit, der dann in den Thesen der Hirnforschung kulminieren wird. Nach Lorenz ist der Aggressionstrieb in unseren biologischen Strukturen eingepflanzt, das Böse also notwendig, um das Überleben des Einzelnen und der Gattung zu garantieren, auch wenn die damit verbundene Evolutionsforschung sich von einem biologischen Determinismus zu distanzieren beginnt. Wiewohl die archaischen Elemente unseres Verhaltens eine beachtliche Komponente unseres Lebens darstellen, muss das Böse mit dem kulturellen Faktor und der damit verbundenen Dynamik gesehen werden. Es ist dieser kulturelle Faktor, der uns ein Normengefüge vorgibt, das wir beachten oder gegen das wir verstoßen können.

Ähnlich argumentiert die Soziobiologie, die mit ihrer biologisch-evolutionären Erklärung unseres moralischen Verhaltens dem Sozialdarwinismus nahesteht. Auch hier ist eine Neigung zu einem reduktionistischen Biologismus unübersehbar, wenngleich die Soziobiologie nicht unbedingt dem Darwin'schen Prinzip der natürlichen Auslese folgt. Eine evolutionäre Erklärung von egoistischem und altruistischem

Handeln greift zu kurz, die biologischen Wurzeln unserer Moral enthalten weder eine Rechtfertigung des Bösen noch eine Garantie für das Gute.

Spätestens seit dem aufsehenerregenden Buch von Richard Dawkins „Das egoistische Gen“ ist auch die Genetik in die Fragen nach der Herkunft des Guten und des Bösen verwickelt. Wiewohl Dawkins' Auffassung, dass wir Überlebensmaschinen, Roboter seien, programmiert zur Erhaltung der selbstsüchtigen Gene, inzwischen durch die Epigenetik überholt wurde, bleibt das Diktat der Gene immer noch für unser Verhalten bestimmend, auch wenn keine Diktatur der Gene anzunehmen ist. Der Sinn für Gut und Böse entwickelt sich letztlich zwischen unserer genetischen Ausstattung und den Einflüssen der Umwelt. Keine unserer Eigenschaften wird ausschließlich durch die Erbanlagen oder ebenso ausschließlich durch die Umwelt, wie Sozialisation und Erziehung, bestimmt. Denn unsere Gene sind nichts Statisches, sie sind das ganze Leben hindurch in Bewegung, und die ihnen zugrunde liegende „Verpackungsform“ unseres Erbgutes, der epigenetische Code, zeigt sich als ein wichtiger Prägungsfaktor für die Entwicklung des Einzelnen.

Gene stellen sozusagen regulierende Faktoren dar, sie müssen als Partituren und nicht als Blaupausen gelesen werden. Das egoistische Gen und der mit ihm verbundene Eigenschutz reichen letztlich nicht aus, um eine Erklärung für unsere Fragen nach Gut und Böse zu liefern. Die Gene agieren diesseits von Gut und Böse und folgen den ihnen zugrunde liegenden Naturgesetzen. Sicher lässt sich die Entstehung der Moral aus der Perspektive einer deterministischen Position als etwas sehen, was im Interesse der Arterhaltung und der Fortpflanzung steht, aber Moral und damit auch die Frage nach Gut und Böse sind mehr als eine kollektive Illusion.

Der schärfste Angriff auf die Freiheit und damit auf die in uns liegende Möglichkeit, Gutes oder Böses zu tun, erfolgt von Seiten der Hirnforschung. Freiheit wird hier unumwunden als eine Illusion bezeichnet (so der Hirnforscher Gerhard Roth), sie ist bestenfalls ein kulturelles Konstrukt. Die Angriffe auf die alte philosophische These vom freien Willen berufen sich dabei auf Experimente wie etwa jenes von Benjamin Libet, das gezeigt hat, dass bewusstes Entscheiden für oder gegen eine Handlung erst Bruchteile von Sekunden nach dem Einsetzen der neuronalen Prozesse im Gehirn erfolgt. Auch wenn Libet selbst von einer Art „Vetofunktion“ des Ichs spricht, das bestimmte Handlungen zu unterlassen oder zu verhindern vermag, und darauf verweist, dass zwischen physischen und subjektiven Phänomenen

eine unerklärbare Lücke besteht, beeindruckt das die Hardliner unter den Hirnforschern nur wenig. Wir sind determiniert, unser Gehirn spielt ein Spiel von Neuronen, bei dem das Selbst nicht mitzureden hat. Ja auch das Ich ist eine Illusion, auf die wir durch die neuronalen Prozesse hereinfliegen.

Dass Menschen im Gegensatz zu Gehirnen nicht aus Ursachen handeln, sondern aus Gründen, wird von der Hirnforschung zurückgewiesen. Denn wir handeln, wie dies etwa Gerhard Roth lapidar formuliert, sehr wohl aus Ursachen, wir erklären aber dieses Handeln mit Gründen. Dass damit unser bestehendes Moralsystem, die Unterscheidung von Gut und Böse, unterlaufen wird, liegt auf der Hand. Unsere traditionellen Begriffe von Freiheit, Verantwortung, Schuld, Strafe und Sühne werden durcheinandergewirbelt, und nicht nur unsere Moralsysteme, sondern auch unsere Rechtssysteme geraten damit ins Wanken. „Normal“ und „abweichend“ treten an die Stelle von Gut und Böse, denn „keiner kann anders, als er ist“ (Wolf Singer), was allerdings auch die Tätigkeit des Hirnforschers selbst bestimmt.

Auch von Seiten der Psychoanalyse werden die Vorstellungen von Gut und Böse relativiert. Freuds Modell von Es, Ich und Über-Ich weist dem Letzteren das Erzeugen von moralischen Normen zu, wobei diese moralischen Regelsysteme den Aggressionstrieb und das Lustprinzip hemmen und sublimieren. Das Ich, eingesperrt zwischen Außenwelt, Es und Über-Ich, versucht meist vergeblich, sich aus dieser Verklammerung zu befreien, wobei die Ethik nach Freud als therapeutischer Versuch verstanden wird, durch ein Gebot des Über-Ichs zu erreichen, was die sonstige Kulturarbeit nicht vermag. Das Böse erscheint somit als die durch das Schuldbewusstsein ermöglichte Einsicht in das verfehlte Gute. Die philosophische Rezeption Freuds hat in erster Linie auf die repressiven Strukturen des sozialen Systems verwiesen, das durch eine Kultur entsteht, die triebunterdrückend und lustfeindlich ist. Gegen alle diese Angriffe auf die Freiheit hat sich die Philosophie zwar immer schon zur Wehr gesetzt, am entschiedensten in der Freiheitsphilosophie Jean Paul Sartres, der keinen Unterschied zwischen dem Menschsein und seinem Freisein sieht. Nicht „Keiner kann anders, als er ist“, sondern „Der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht“. Damit gibt es keine vorgegebenen Werte, nach denen wir uns richten können, kein ein für alle Mal festgeschriebenes Gut oder Böse, wir sind gezwungen, unsere eigenen Werte zu schaffen und über Gut

und Böse zu entscheiden. Wir sind, wie Sartre sich plakativ ausdrückt, damit zur Freiheit verurteilt, zugleich aber auch mit einer Verantwortung beladen, die uns erdrücken kann. Dennoch ist diese Verlegung von Gut und Böse in die Freiheit des Menschen auf einer anderen Ebene zu sehen als die von Gott dem Menschen verliehene Freiheit, die sich letztlich doch an Gottes Allmacht zu brechen droht.

Aber begegnen wir nicht überall dem Bösen, das wir nicht in unseren Freiheitsakten aus der Welt schaffen können? Ist es doch ein Dämon, ein in den Menschen gefahrenes Böses, das ihn verleitet? Ist es nicht die Raffgier, das Nie-genug-Haben, das uns in den Betrügereien und Risikogeschäften des „Homo oeconomicus“, wie er in der Zwischenzeit den Erdball überzogen hat, entgegentritt? Vielleicht hätte der ehemalige Präsident der USA, George Bush, das Böse nicht im Irak, sondern vor seiner eigenen Haustüre, an der Wallstreet, suchen sollen. Oder ist das Böse, wie etwa Hannah Arendt behauptet, ein ganz banales Böses, wie sie etwa am Beispiel von Adolf Eichmann zu zeigen versucht?

Die Banalität des Bösen kann mehr erschrecken als das Dämonische und uns nachdenklich machen, wozu Menschen in bestimmten Situationen bereit sind – seien es nun die berühmten Experimente von Milgram oder Zimbardo, in welchen Menschen anderen auf Anweisung eines Experimentators physische oder psychische Schmerzen bereiteten. Waren nicht die Inquisitoren der katholischen Kirche ebenso überzeugt, Gutes zu tun, wenn sie vermeintliche Hexen folterten und verbrannten? Berufen sich nicht auch die Terroristen aus religiösen oder politischen Gründen darauf, ein gutes Ziel zu verfolgen, wenn sie ihre Attentate ausüben?

Nicht nur die Utopisten, die eine bessere Welt erstrebten, versuchten das Böse damit zu bekämpfen, dass sie die menschliche Freiheit annullierten. Von Karl Marx über Aldous Huxley bis George Orwell gibt es Beispiele in Hülle und Fülle. Nicht zu vergessen die Frage, ob uns ein tugendhaftes Leben, ein Verzicht darauf, anderen Böses zuzufügen, auch glücklich macht. Philosophie als Lebenskunst in dem Anspruch, ein geglücktes Leben zu führen, kann sich sehr wohl an moralischen Geboten reiben. Denn weder ist Glück mit Tugend identisch, noch bringt sie automatisch ein glückliches Leben hervor. Vielleicht muss man sich auf eine starke Prise Unmoral einlassen, um ein glückliches Leben zu führen.

Doch vielleicht machen wir es uns zu schwer und sollten auf jene Tradition hören, die das Gefühl bei moralischen Entscheidungen für wesentlich erachtet. Im

Bereich der moralischen Gefühle kommt es nicht auf eine Achtung vor dem Sittengesetz an, sondern auf jenen „Esprit de Finesse“, in dem Blaise Pascal ein Herzstück des Entscheidens zum Guten und zum Altruismus gesehen hat. Anerkennung, Achtung und Respekt, aber auch Gerechtigkeit können dabei als Leitlinien dienen. Zusammen mit dem zweifellos ernst zu nehmenden Prinzip des Gewissens könnten sie im Geflecht von Gut und Böse uns anleiten, Gutes zu tun und das Böse zu lassen.

Wenn schon die Tugend in Hinblick auf Gut und Böse problematisch werden kann, wäre es da nicht besser, sich von Gut und Böse zu verabschieden? Vielleicht nicht im Sinne des Jenseits von Gut und Böse, wie es Nietzsche propagierte, auch nicht im Sinne eines Diesseits von Gut und Böse und des Ersetzens der Herdenmoral durch die Herrenmoral, in der der Wille zur Macht und das Schaffen von Werten im Mittelpunkt stehen, sondern sich vom Moralismus zu befreien, indem Gut und Böse durch Gut und Schlecht oder Gut und Falsch ersetzt werden? Moral und vor allem Ethik sind mehr als Gehorsam gegenüber einem Regelsystem, wie sich Michel Foucault einmal ausdrückte.

Die Schwarz-Weiß-Malerei im Hinblick auf Gut und Böse hat uns trotz so vieler Bemühungen, so vielen Grübelns und Theoretisierens, kaum weitergebracht. Vielleicht ist das Gute im Gegensatz zur traditionellen Meinung doch die Abwesenheit des Bösen. Es wird nichts nützen, Gut und Böse durch Richtig und Falsch oder durch Gut und Schlecht zu ersetzen. Auch wenn es kein „an sich Böses“ oder „an sich Gutes“ geben mag, sondern nur gute und böse Menschen, wir müssen an Gut und Böse festhalten. Noch mag uns der Gedanke befremden, dass Gut und Böse zwar Gegensätze, aber miteinander verschlungene Gegensätze sind, dass es ein Gutes im Bösen und auch ein Böses im Guten gibt. Böses kann getan werden, um ein gutes Ziel zu erreichen, aber auch in der Absicht, Gutes zu tun, schwingt immer schon der Schatten des Bösen mit. Wir sollten uns davon freilich nicht abschrecken lassen, alles zu tun, um das Böse zu vermindern und das Gute zu befördern, auch wenn wir in unserer endlichen Freiheit nie sicher sein können, dies auch zu erreichen.

Kurzfassung des Eröffnungsvortrags bei den Carinthischen Dialogen zum Thema „Im Spannungsfeld der Gegensätze“, die von 29. bis 31. Juli 2011 auf Schloss Bach in St. Urban (Kärnten) stattfanden.

Die Pflicht zu leben, das Recht zu sterben

„Der freie Tod ist eine hochindividuelle Sache, mit der der Mensch mit sich allein ist, vor der die Sozietät zu schweigen hat.“ Dieser Satz von Jean Améry aus dem Buch „Hand an sich legen“ offenbart nicht allein die Einsamkeit dessen, der den Freitod gewählt hat, sondern reißt auch jene Spannung auf, in der sich die Diskussion um den Freitod bewegt: Sind die Psychologie und Psychiatrie im Recht, wenn sie den Suizidanten ins Pathologische einordnen und diese Tat als „Abschluss einer krankhaften seelischen Entwicklung“ klassifizieren, wie dies der österreichische Psychiater Erwin Ringel einmal formuliert hat, oder aber ist die freie Entscheidung für den Suizid eines jener Menschenrechte, für die nicht nur Améry plädiert hat?

Die Verwirrung beginnt mit der Terminologie: Freitod, Suizid, Selbsttötung, Selbstvernichtung und Selbstmord weisen in die Richtung, in der die Argumente aufeinanderprallen. Während die Bezeichnung „Selbstmord“ unterstellt, dass derjenige, der sich das Leben nimmt, ein Verbrechen begeht, ist der Ausdruck „Freitod“ mit den Bedingungen einer freien Entscheidung verknüpft. Selbsttötung und Selbstvernichtung sind hingegen in der moralischen Beurteilung eher neutral.

Die Geschichte der Beurteilung des Selbstmordes ist eine lange und wechselvolle. In der Antike gab es sowohl die Verurteilung des Selbstmordes wie auch dessen Preisung. Erst mit dem Christentum und vornehmlich mit Augustinus wird das christliche Tötungsverbot auch auf die Selbsttötung ausgeweitet – eine Tradition, die bis in die Gegenwart gültig geblieben ist, auch wenn dem Suizidanten das christliche Begräbnis nicht mehr verweigert wird.

Selbsttötung als Sünde prägt immer noch die Diskussion und stellt auch die Philosophie vor große Probleme. Albert Camus leitete seinen Essay über das Absurde so ein: „Es gibt nur ein ernsthaftes philosophisches Problem: den Selbstmord. Entscheiden, ob sich das Leben lohnt oder nicht, das heißt die Grundfrage der Philosophie beantworten. Alles andere, ob die Welt drei Dimensionen und der Geist neun oder zwölf Kategorien hat, kommt erst später.“ Ob sich das Leben lohne oder nicht, stellt er auch vor die Frage nach dem Sinn des Lebens und geht in Konkurrenz zu empirischen Wissenschaften wie Psychologie, Psychiatrie oder Soziologie. Jean Améry, der nicht nur über den Freitod schrieb, sondern ihn auch vollzog – genauso wie

Paul Celan oder Cesare Pavese, Peter Szondi, Otto Weininger oder Stefan Zweig –, meldet seine Zweifel an der Suizidologie an, von der er sagt, dass sie zwar mit ihren Aussagen recht hätte, dass diese aber für den Suizidanten leer blieben.

Gewiss werden die eindeutigen Aussagen eines Erwin Ringel, der in seiner Theorie vom präsuizidalen Syndrom die Selbsttötung auf psychische Störungen wie etwa endogene Depressionen zurückführte, von der heutigen Psychiatrie relativiert. Einige Psychiater vertreten die Meinung, dass suizidgefährdete Menschen wohl extrem unglücklich seien, aber nicht notwendigerweise an einer psychischen Erkrankung leiden. Auch der von Freud entwickelte Gegensatz von Eros und Thanatos reicht nicht aus, um die Ursachen für die Selbsttötung zu klären, die letztlich auch abseits jeder Rationalität liegen können.

Die medizinische Forschung mit dem Ziel einer Prävention, Intervention und anschließender Therapie ist zweifellos wichtig. Sie vermag aber letztlich doch nicht in diese innerste und zugleich äußerste Tathandlung einzugreifen. Die Vielfalt der möglichen Motive, der Umstände des freiwilligen Ausganges aus dem Leben entzieht sich im Letzten der empirischen Forschung. Auch der Rückgriff auf den Todestrieb hilft hier letztlich nicht weiter, zumal die Tabuisierung des Todes in unserer gegenwärtigen Gesellschaft alle Erklärungen nur noch schwieriger macht.

Letztlich stehen einander die Betonung der Freiheit und des Selbstbestimmungsrechtes und ein moralisch motiviertes Verbot gegenüber. Selbstaggression und Selbsttötung werden damit nicht allein als ein psychisches Geschehen interpretiert, sondern stellen sich auch der philosophischen Frage nach der Freiheit und ihren Grenzen. Gibt es ein Recht auf Selbstmord, wie dies von Philosophen wie David Hume, Michel Montaigne oder Arthur Schopenhauer eingefordert wird, oder ist die Verfügbarkeit über das eigene Leben begrenzt? Ist Selbsttötung nicht nur aus religiösen, sondern auch aus moralischen Gründen mit dem Verdikt des Verbotes zu belegen?

Am schärfsten hat Immanuel Kant den Selbstmord verurteilt, indem er auf die Pflichten gegen sich selbst verwies und infolge des Kategorischen Imperatives, den Menschen als Zweck zu achten und nicht als Mittel zu missbrauchen, das moralische Verbot des Selbstmordes ableitete. Kant hat dabei nicht selten mit sehr drastischen Begriffen operiert. So ließ er sich hinreißen, „den Selbstmörder“ als ein Vieh oder ein Aas zu beschimpfen, weil er sich selbst nicht als Person, sondern als Sache betrachtet.

Letztlich orientiert sich für Kant die Ächtung des Suizids an der Ausrichtung der Pflicht, sich dem moralischen Gesetz zu unterwerfen. Natürlich provoziert dies die Frage, ob der Mensch für die Moral da sei oder die Moral für den Menschen. Der Respekt vor der Pflicht allein wird kaum einen zum Suizid neigenden Menschen abhalten. Ähnlich verhält es sich auch mit der religiös motivierten Auffassung, dass das Leben ein Geschenk Gottes sei, das der Mensch nicht eigenmächtig von sich weisen dürfte, wogegen sich allerdings einwenden lässt, dass ein Geschenk in das Eigentum des Beschenkten übergeht und deshalb nicht mehr als eine Art Leihgabe betrachtet werden kann.

Einen weiteren Einwand gegen den Suizid enthält auch das „Anarchieargument“, vertreten von Dostojewskij und Wittgenstein, dass nämlich, wenn der Suizid erlaubt sei, schließlich alles erlaubt wäre und sämtliche Schranken moralischer Art damit fielen. Aber auch das Recht auf Selbstbestimmung und Autonomie ist Einwänden ausgesetzt. Wohl können Freiheitsbeschränkungen einen Angriff auf die Selbstachtung des Menschen bedeuten, und es kann fragwürdig sein, das Leben als Höchstwert anzusehen. Hier gilt nach wie vor die Devise von Albert Camus: Was man einen Grund zu leben nennt, das ist zugleich ein ausgezeichneter Grund, um zu sterben. Selbsterhaltung und Selbstvernichtung spiegeln hier einander, und es lässt sich im Zweifelsfall ebenso für die Freiheit plädieren wie für das Leben.

Was hier allzu theoretisch scheint, ist inzwischen auch in den Bewegungen wie etwa den „Right to die“-Organisationen und den Gesellschaften für humanes Sterben ins allgemeine Bewusstsein gedrungen. Suizidhandlungen müssen differenziert betrachtet und nach ihren Umständen und Folgen beurteilt werden. Zwischen einem jungen Menschen, der sich im ersten Liebeskummer das Leben nehmen will, und einem alten und todkranken, der sein Leiden nicht mehr ertragen kann, bestehen gewaltige Unterschiede. Weder allgemeine Verurteilungen und Verbote noch Überlassung an die oft als Willkür verstandene Freiheit sind hilfreich. Das Ausbrechen aus der Logik des Lebens ist ein individueller Akt, der sich jedweden moralischem Gebot entzieht. Dies bedeutet nicht eine Geringschätzung der Bemühungen um Selbsttötungsprävention und Kriseninterventionszentren. Doch die Verhinderung des Suizids stößt ebenso auf Grenzen wie dessen Erleichterung, wie sie sich vor allem bei unheilbaren Krankheiten und ausweglosen Situationen inzwischen auch als ärztlich assistierter Suizid etabliert hat.

Ein striktes moralisches Suizidverbot lässt sich ebenso wenig überzeugend begründen wie die Rechtfertigung der Erlaubtheit im Sinne eines strikten Prinzips. Der Konflikt zwischen dem Recht auf Selbstbestimmung und der Pflicht, vor einer unüberlegten Selbstschädigung zu schützen, stellt ein Dilemma dar, für das es keine allgemeinen Antworten geben kann. Denn auch der Gedanke zur Möglichkeit eines Freitodes kann Menschen vom Vollzug abhalten; der Gedanke, während einer Lebenskrise einen Schlusstrich ziehen zu können, kann helfen, diese Lebenskrise zu überwinden.

Jean Améry hat nicht nur gefordert, dass nur jener hier mitreden sollte, der selbst in die Finsternis eingetreten ist, sondern auch Respekt gegenüber dem Suizidanten verlangt: „Es steht nicht gut um den Suizidär, stand nicht zum Besten für den Suizidanten. Wir sollten ihnen Respekt vor ihrem Tun und Lassen, sollten ihnen Anteilnahme nicht versagen, zumal ja wir selber keine glänzende Figur machen.“

Dieser Text erschien in der Tageszeitung „Die Presse“ am 15. Mai 2011.

Jugend und Zukunft

Es scheint seltsam, Sätze über den Zusammenhang von Jugend und Zukunft mit einer ironisch-nostalgischen Bemerkung zur Vergangenheit zu beginnen. Aber Zukunft braucht Herkunft, und das Vergangene schafft jene Bedingungen, von denen aus sich Zukunft, wenn überhaupt, erahnen lässt. Verzichtet man auf die angeblich gesicherten Voraussagen der sogenannten Zukunftsforscher, die aus Hochrechnungen, Umfragen, Extrapolationen und Ähnlichem Prophezeiungen zusammenzimmern, so stellt sich die Frage, welche Zukunft der Generation der heute 18- bis 20-Jährigen tatsächlich bevorsteht. Deshalb finde ich es mutig und wichtig, dass die WALDVIERTEL AKADEMIE das Thema Jugend zum Schwerpunkt der Sommergespräche 2010 gemacht hat.

Ist es eine Welt mit einer schrankenlosen Macht des Marktes, dessen „unsichtbare Hand“ ohnedies alles regeln wird, eine Welt, in der die Schwachen übrig bleiben und die Starken die Oberhand behalten, in der jene, die auf der von Leistung, Wettbewerb, Konkurrenz, Mobilität und rücksichtslosem Vernichten der anderen geprägten Leiter dort hinaufsteigen, wo uns Krise um Krise, Raffgier und schrankenloser Egoismus hingeführt haben?

Ist es eine Welt, die allen Erklärungen zum Trotz die Menschenrechte tagtäglich mit Füßen tritt? Ist es eine Welt, die zwar den Kriegen öffentlich Absage erteilt, in der aber dennoch dort, wo man das berühmte Reich des Bösen wittert, zu Vernichtungen aufgebrochen wird, mit einem Terrorismus von jeder Seite, einem Bejahen der Gewalt? Und ist es eine Welt, die den biblischen Schöpfungsauftrag von der Herrschaft des Menschen über die Erde in die Devise verwandelt: „Nutzt alles Nutzbares“, beutet es aus und denkt nicht an die künftigen Generationen?

1968 gab es einen Aufbruch, der – wenn auch unter vielen falschen Vorzeichen und mit manchmal lächerlichen Utopien – einen Widerstand aufbrechen ließ gegen jene Lebensform, die wir – die Älteren und Alten – uns zurechtgelegt hatten. Und in den kleinen, flackernden Protestbewegungen, wie sie im heurigen Frühjahr an den Universitäten versucht wurden, war jene Form des Widerstandes spürbar, der in den letzten Jahren zugunsten eines Angepasstseins verblasst war.

Und jetzt? Die sogenannte No-future-Generation sitzt wahrscheinlich an den Schaltstellen der Banken, der Global Players oder zähneknirschend im Gewand des Prekariats, um die Zukunft bangend und den Frust im Komasaufen, in Drogen oder im endlosen Stöbern in der schönen neuen Medienwelt ertränkend.

Dann ist es auch nicht verwunderlich, dass nach anderen Studien technischen Innovationen in hohem Maß Lösungskompetenz für globale Herausforderungen zugeschrieben wird und Politikverdrossenheit mit Forderungen Hand in Hand geht, dass die Politik langfristige Strategien entwickeln sollte, um nachhaltige Veränderungen einzuleiten.

Die Ambivalenz, die aus diesen Untersuchungen sichtbar wird, ist offenkundig: Einerseits haben sich die Resignation und das Sich-Abfinden mit den Gegebenheiten verstärkt, andererseits scheint die potenzielle Bereitschaft zu persönlichem Engagement größer zu werden.

Aber wie auch immer: In der Schere zwischen Jugendwahn – den wir Älteren noch schüren, indem wir den Verlust der Jugendlichkeit durch Fitnessstudios, Sport, Kosmetika und Erzeugnisse der Pharmaindustrie bis ins hohe Alter negieren möchten – und der Existenzangst, wie wir unser Älterwerden trotzdem bewältigen, und angesichts der Last der Pensionszahlungen, die den Jungen aufgebürdet werden, muss ein gangbarer Mittelweg gefunden werden, ohne den Generationenkonflikte ausbrechen könnten, die wir uns gar nicht vorzustellen vermögen.

„Die Jugend hat kein Ideal, kennt keine wahren Werte“, heißt es – ironisch – im Lied eines österreichischen Popsängers. Seltsam ... Nach den wilden Aufbrüchen der 80er-Jahre scheinen „Werte“ wie Treue, Familie, Geborgenheit und Sicherheit in der jungen Generation wieder im Kommen zu sein. Dies kann man widersprüchlich interpretieren – wäre es doch gerade das Vorrecht der Jugend, aus diesem Kanon auszubrechen und sich dem Althergebrachten zu widersetzen.

Dass die Notwendigkeit der Bildung so hoch im Kurs steht, sollte nicht nur der Politik zu denken geben; denn Bildung und natürlich auch Ausbildung haben mit der Zukunft der jungen Menschen viel, sehr viel zu tun. Ich meine nicht das lebenslange Lernen, sondern die Notwendigkeit, über den Tellerrand des „Homo oeconomicus“ hinauszuschauen.

Bildung bedeutet auch Erziehung zur Mündigkeit, zur Freiheit, zum Erwachsenwerden – was unter anderem auch heißt, freie Entscheidungen zu treffen. Des-

halb wäre es auch eine dringende Forderung an die Politik, angesichts der Kläglichkeit der derzeitigen Bildungssituation endlich eine wirkliche Diskussion zu entfachen, die von der Volksschule über die Gymnasien bis zu den Universitäten führt. Wenn es gelingt, Bildung zu einem der zentralen Themen der Zukunft zu machen, dann wäre viel dazu getan, die Jugend hoffnungsfroher in die Zukunft blicken zu lassen. Der Mut zum Widerstand sollte gestärkt werden! Dies ist kein Aufruf zum Terrorismus, sondern eine Abwandlung des Spruches von Martin Luther: „Hier stehe ich und kann auch anders.“

Auszüge aus einem Vortrag bei den 26. Internationalen Sommergesprächen der WALDVIERTEL AKADEMIE, die unter dem Titel „Hurra, wir haben noch Zukunft?! Jugend auf der Suche nach gelingendem Leben“ von 2. bis 4. September 2010 in Weitra stattfanden.

Kann man lernen, glücklich zu sein?

„Glücklich ist, wer vergisst, was nicht mehr zu ändern ist.“ Das Lied aus der Strauß-Operette „Die Fledermaus“ enthält eine merkwürdige Ambivalenz: Ist man nur glücklich, wenn man vergisst, was nicht zu ändern ist? Wenn man vergessen muss, was nicht zu ändern ist, so scheint es, muss man das vergangene, das zu vergessende Nichtglück oder Unglück überwinden und sich damit abfinden. Ist man nur im Vergessen und Verdrängen glücklich?

Dass alle Menschen glücklich sein wollen, ist eine Binsenweisheit. Daran haben die Philosophen, die Dichter, die Moralisten, die Essayisten und Mythen- und Märchenerzähler seit der Antike festgehalten. Und das Glück (ebenso wie das Unglück) hat viele Dimensionen. Aber glücklich leben wollen alle, auch wenn Sigmund Freud in seinem „Unbehagen in der Kultur“ behauptete, die Absicht, dass der Mensch glücklich sei, sei im Lebensplan der Schöpfung nicht enthalten, nicht zu vergessen auf Friedrich Nietzsche, der in der „Götzendämmerung“ den sarkastischen Satz prägte: „Der Mensch strebt nicht nach Glück, nur der Engländer tut das.“

Paul Watzlawick legt in seiner „Anleitung zum Unglücklichsein“ noch ein Schäufelchen nach, wenn er meint, es sei höchste Zeit, mit dem jahrtausendealten Ammenmärchen aufzuräumen, wonach Glück und Glücklichsein erstrebenswerte Lebensziele sind. Dagegen sind sich von Platon und Aristoteles bis in die Gegenwart die Philosophen, selbst der vom Gedanken der Pflicht nahezu besessene Immanuel Kant einig, dass das Streben nach Glück ein wesentliches Merkmal des Menschseins ausmacht. Aristoteles hat es in seiner „Nikomachischen Ethik“ auf den Punkt gebracht: Denn das Glück wählen wir stets um seiner selbst willen und niemals zu einem darüber hinausliegenden Lebenszweck.

Der Zeugnisse hierfür gibt es viele: Blaise Pascal im 17. Jahrhundert bekräftigt in seinen „Pensées“, dass alle Menschen ohne Ausnahme nach dem Glück streben. Heinrich von Kleist, selbst nicht gerade der Glücklichsten einer, hat das Verlangen nach Glück auf unser Wesen, unsere Natur als Menschen zurückgeführt, wenn er schreibt: „Alle Menschen wollen glücklich werden, glücklich zu sein, das ist ja der erste unser aller Wünsche, der laut und lebendig aus jeder Ader und Nerve unseres Wesens spricht, der uns durch den ganzen Lauf unseres Lebens begleitet.“

Aber was ist dieses Glück, nach dem wir alle offenbar unterwegs sind? Wir wünschen einander Glück und erhalten Glückwünsche zu Weihnachten, Neujahr, zu Geburtstagen, zu Hochzeiten, auch für Aufgaben, die vor uns stehen und die uns glücken sollen. Der Volksmund ist voll von Sprüchen wie „Dem Glücklichen schlägt keine Stunde“ oder, wie es im Wienerlied heißt, „Das Glück ist ein Vogerl“ oder „Das Glück hat Flügel“, „Das Glück hat große Neider“ oder schließlich „Das Glück ist keinem treu“. Heinrich Heine hat dies und damit zugleich auch die Ambivalenz in einem seiner Gedichte ausgedrückt. „Das Glück ist eine leichte Dirne / und weilt nicht gern am selben Ort. Sie streicht das Haar dir von der Stirne / und küsst dich rasch und flattert fort. Frau Unglück hat im Gegenteile / dich liebevoll ans Herz gedrückt. Sie sagt, sie habe keine Eile, / setzt sich zu dir ans Bett und strickt.“ Aber was ist das Glück? Sich im Irrgarten der Definitionen zurechtzufinden ist nicht eben leicht. Worin das Glück besteht, darüber waren die Meinungen immer geteilt. Bereits in der Antike zählten Terentius Varro und ihm folgend Augustinus 289 Ansichten, inzwischen sind es wahrscheinlich mehr geworden. Auch Aristoteles gibt zu, dass die Antworten der Menge anders lauten als die der Denker und dass das, was wir als Glück erfahren und wahrnehmen, von einem Augenblick zum anderen sich wandeln kann.

Es gibt genügend Extrapolationen des Glücks, in den Erzählungen vom Paradies, vom Goldenen Zeitalter, aber auch von den Utopien, die dem Menschen ein Leben in Glück und Überfluss versprechen. Aber auch die Märchen handeln vom Glück: „Frau Holle“, auch als Märchen von der Goldmarie und der Pechmarie bekannt, oder „Mann und Frau im Essigkrug“, „Aschenputtel“, „Die Bremer Stadtmusikanten“ oder „Hans im Glück“ – immer geht es um glückliche Momente des Lebens oder um ein Lebensglück.

Damit treffen auch die Märchen, treffen die Volksweisheiten auf die alten Unterschiede der Philosophie – Zufallsglück und Lebensglück sind voneinander unterschieden: eudaimonia und eutychia im Griechischen, beatitudo und fortuna im Lateinischen, bonheur und chance im Französischen, happiness und luck im Englischen. Nur im Deutschen haben wir bloß ein einziges Wort dafür – Glück.

Ist Glück nur ein Wort, ein leerer Begriff? Wie sollte das sein, wenn wir alle doch glücklich sein wollen? Trennen wir zunächst das Zufallsglück vom Glück, das wir erstreben, vom guten, geglückten Leben als Ziel. Das Zufallsglück, die fortuna,

bringt uns glückliche Momente im Leben, Momente, in denen wir aufjauchzen vor Freude, in denen wir die Fülle des Lebens nicht nur erahnen, sondern auch erleben. Aber dies bleibt Fragment, hängt auch nicht von uns selbst ab, gleichgültig ob es sich um Liebesglück, um ein gelungenes Vorhaben, um Glück im Spiel oder um ein entgangenes Unglück handelt, wie etwa den Ziegelstein, der uns um Haaresbreite verfehlt, oder das Flugzeug, das wir infolge eines Verkehrsstaus nicht erreicht haben und das wenig später abstürzt.

Wesentlich für das Zufallsglück ist seine Unverfügbarkeit. Die Antike verkörperte dies in der Schicksalsgöttin Tyche, der Wankelmütigkeit, mit der sie ihr Füllhorn ausschüttet oder nicht, von unserem Verlangen unabhängig. Glück wurde hier als Geschenk der Götter gesehen. Der Zusammenhang zwischen einem glücklichen Leben und dem, was uns zufällt und widerfährt, bleibt unentwirrbar. In allen Zeiten wurden darum Glücksbringer angerufen, zum Schutz vor bösen Mächten, gegen Unbill, Krankheit und Not. Amulette, Maskottchen, Talismane sollen das Unglück abwenden und uns Glück bringen, vom Edelstein bis zum Kleeblatt, von der Hasenpfote bis zur Pfauenfeder. Das berühmte Hufeisen, das Niels Bohr an seinem Haus anbrachte und von dem er überzeugt war, dass es auch Glück bringe, wenn man nicht daran glaube, ist nur ein Beispiel – ebenso wie Rauchfangkehrer oder das Schwein, das man einander vor allem zu Neujahr überreicht.

Sehen wir vom Zufallsglück ab, das uns zufällt oder versagt bleibt, wie jene Menschen nur allzu gut wissen, die in Casinos oder bei riskanten Einsätzen in Börsengeschäften ihr Glück suchen oder auch aufs Spiel setzen, und das die Spannung von Erwartung und Erfüllung (oder eben Nichterfüllung) in einer Art Urform widerspiegelt, so bleibt die Frage, was wir selbst tun können, um ein glückliches Leben zu führen. Es klingt zunächst ein wenig paradox, wenn man Bedingungen für das glückliche oder geglückte Leben aufstellen möchte. Aber Lebenskunst und Glücklichkeit stehen nicht von ungefähr in einem engen Zusammenhang, sie sind jedoch nicht identisch.

Welche Lebensform aber lässt uns am ehesten unsere Glückserwartungen erfüllen, was können wir tun, um ein glückliches Leben zu führen, das über das Wohlfühlglück des Augenblicks hinausgeht? Darauf hat die Philosophie, sofern sie sich als Lebenskunst versteht, verschiedene Antworten gegeben, auch wenn ihr in Psychologie, Naturwissenschaft, Pädagogik und populären lebenskundlichen Rat-

gebern, deren Bücher man in jeder Bahnhofshalle erstehen kann, große Konkurrenten erwachsen sind. Aber kann man tatsächlich lernen, glücklich zu sein?

In Deutschland hat man in manchen Bundesländern das Unterrichtsfach „Glück“ eingeführt, mit dem der Versuch unternommen werden soll, persönliche Zufriedenheit, Selbstsicherheit, Selbstachtung, Selbstverantwortung zu fördern. In Österreich hat man Ähnliches in einigen Schulen in der Steiermark versucht. Ob damit der Einzelne tatsächlich glücklicher wird oder der Glückspegel der Gesellschaft steigt, ist mehr als zweifelhaft.

Aber auch die Glücksforschung boomt. Glaubt man dem sogenannten „Happy Planet Index“, den die „New Economics Foundation“ 2006 veröffentlicht hat, dann sind die Bewohner einer Vulkaninsel in den Neuen Hebriden die glücklichsten Menschen. Dagegen schneiden die reichen westlichen Länder recht schlecht ab, Wohlstand und Konsummöglichkeiten reichen offenbar nicht, um glücklich zu machen. Der Mensch lebt sicherlich gern im Wohlstand, aber offenbar nicht um des Wohlstands willen.

Damit soll nun keineswegs ein Loblied auf die Armut gesungen oder die Anekdote vom Fischer aufgewärmt werden, der nach seinem Fischfang in der Sonne liegt und jedes Reichwerden durch Vergrößerung seines Ertrages und das Aufbauen einer Flotte ablehnt, da er sein Endziel, in der Sonne zu liegen, ohnedies schon erreicht habe.

Selbst Aristoteles gibt zu, dass es zu den Bedingungen eines glücklichen Lebens gehört, frei von Armut und existenziellen Sorgen zu sein, er nennt sogar Reichtum, Vortrefflichkeiten des Körpers wie Gesundheit, Schönheit und Kraft, Ansehen, gute und zahlreiche Kinder, bevor er auf Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Besonnenheit verweist. Mehr Geld und Wohlstand reichen offenbar nicht aus. Aber auch die Messinstrumente der Glücksforschung, wie sie etwa im „Oxforder Glücksinventar“ zusammengetragen wurden, oder die Maslowsche Bedürfnispyramide erweisen sich eher als ein Versuch, etwas zu quantifizieren, was sich nicht quantifizieren lässt.

Neben dem Streben nach Wohlstand und Reichtum ist es seit der Antike vor allem die Lust, die uns Glückliches verspricht. Denn wer verlangt nicht nach Lust und sucht Unlust zu vermeiden? Epikur, vielfach des genießerischen Hedonismus geziehen, geht in seinen Überlegungen weit über den bloß sinnlichen Genuss und

das daraus entspringende Augenblicksglück hinaus. Denn die Lust hat vielerlei Gestalten und Erscheinungsformen. Lust umfasst ein ganzes Spektrum von körperlichen, seelischen, sozialen und geistigen Aspekten.

Gewiss, wir kennen vor allem im Bereich des Erotischen die flüchtige Begierde und die Ekstasen der Verschmelzung, in denen wir ein Glücksgefühl erleben, das sich zur Beständigkeit der Liebe verdichten kann, wir kennen die bescheidene Lust des Sitzens in der Sonne, des guten Gespräches mit Freunden, des Glases Wein, der Bewegungslust des Körpers, die manche Sportbegeisterte glauben macht, dass sie ohne anstrengende Radtouren oder extreme Kletterei oder Befahren von schneebedeckten Hängen mit Skiern nicht leben können, ganz zu schweigen von Bungeespringen und Paragleiten. Ist das vielfach dabei behauptete Wohlgefühl, verbrämt mit der Phrase, „seine Grenzen auszuloten“, tatsächlich mehr als ein flüchtiges Augenblicksglück?

Der „Kick“, der durch das behauptete Ausschütten von Neurotransmittern wie den Glückshormonen Serotin und Dopamin entsteht, kann nur allzu leicht zu dem Fehlschluss führen, Glück werde dann erreicht, wenn die Chemie im Gehirn stimmt. Dann lieber gleich Schokolade essen, die bekanntlich die Glückshormone ebenso aktiviert. Die Welt in ein Wellnessstudio und die Gesellschaft in eine Fit- und Fun-Gesellschaft zu verwandeln, kann nicht ein erstrebenswertes Ziel zur Glücksfindung sein. Wir kennen aber auch demgegenüber das „Gegenglück des Geistes“, von dem etwa ein Gottfried Benn in seinem Gedicht „Einsamer nie als im August“ spricht, das Glück des Hörens oder aktiven Praktizierens von Musik, des Schreibens, des Denkens – kurz, die Welt der Lusterfahrungen ist bunt und reich. Affekte und Leidenschaften können uns im Guten wie im Bösen ein Augenblicksglück erleben lassen, in dem wir mit uns und der Welt völlig übereinstimmen.

So beschreibt etwa Albert Camus, der Absurdität und Vergewichlichkeit des Lebens zum Trotz, den zu einer sinnlosen Tätigkeit verurteilten Sisyphos als einen glücklichen Menschen, weil er sein eigenes Geschick selbst in die Hand genommen hat. Und in seinem Essay „Hochzeit in Tipasa“ ist es die Vereinigung mit der Natur, die, gewiss ästhetisiert, ein Glück beschwört, in dem sich Liebe und Lust gegenüber allen Belehrungen, Tugendvorstellungen und Moralbremsen durchsetzen. Lust und Augenblick, Gegenwart, die sich ausdehnt, liegen nah aneinander. Ludwig Wittgenstein, sicherlich nicht des Hedonismus verdächtig, hat in seinen Tagebüchern

ebenfalls darauf verwiesen: „Nur wer nicht in der Zeit, sondern in der Gegenwart lebt, ist glücklich.“

Aber kann Lust tatsächlich ein Endziel sein, wie es, von Jeremy Bentham ausgehend, die Utilitaristen glauben? Kann Glück dadurch erreicht werden, dass Lust maximiert und Unlust und Schmerz minimiert oder nach Möglichkeit überhaupt eliminiert werden?

Einsprüche dagegen gibt es zur Genüge, und man muss nicht moralinsauer sein, um Lust nicht als Hauptziel eines glücklichen Lebens, sondern als ein durchaus zu bejahendes Nebenziel anzuerkennen. Aber die gesuchte lebenslange Eudaimonia lässt sich nicht allein aus dem Lustprinzip ableiten, es bedarf eines Achtens darauf, dass es auch so etwas wie eine eudaimonistische Vernunft gibt, die eine vorübergehende Glücksorientierung bei Weitem übersteigt.

Das gesamte Leben ist nicht mit einem einzigen Wohlfühlglück zu verwechseln, es geht vielmehr um das, was man das Glück der Fülle nennen kann und was die Polarität von Glück und Unglück einschließt. Nicht von ungefähr haben Platon und Aristoteles darauf verwiesen, dass in der den Menschen als Menschen auszeichnenden Hinordnung auf die Vernunft ein wesentliches Moment liegt, um über das Augenblicksglück hinaus ein gutes und gelingendes Leben zu führen. Die sich dabei herausbildende Tugendlehre ist seit Sokrates ein Versuch, das moralisch Richtige und das persönliche Glück zu vereinen. Die Vernunftseele, auf die sich später Aristoteles bezieht, der als höchstes Glück das der Theoria, der Philosophie gewidmete Leben ansieht, steht dabei im Mittelpunkt, und ein Leben, das sich diesem höchsten und nicht überholbaren Ziel widmet, hat die größten Chancen, zur Glückseligkeit zu führen.

Macht Tugend also glücklich, oder muss der, der glücklich sein will, gegen die Moral und die in ihr eingeschlossenen Tugenden handeln? Stehen Moral und Glücksverlangen einander im Wege?

Kant, dessen Verhältnis zu einem geglückten Leben sehr ambivalent scheint, sofern die Pflicht zum Maß aller Dinge erhoben wird, hat die Eudaimonia als Ziel unseres Strebens als verantwortlich für den sanften Tod aller Moral bezeichnet. Kann man Glück und die Forderung, seine moralische Pflicht gegenüber dem Sittengesetz zu erfüllen, wirklich kurzschließen? Nun ja, man kann sich mit der Zufriedenheit zufriedengeben, sich in seinem Schrebergarten einschließen und sich

selbst einreden, dass das daraus entspringende ruhige Leben das entscheidende sei. Aber ist man dann glücklich? Ist die Moral, ist die Tugend, zu der – zumindest nach Aristoteles – Haltungen wie Besonnenheit, Freigebigkeit und Gerechtigkeit gehören, dem Glück im Wege?

Moralität kann freilich nicht Lebensglück garantieren, und Glücksverlangen mündet nicht automatisch in Tugendlehren. Wo die Selbstverantwortung, die wir mit unserer Autonomie und Freiheit nicht geerbt haben, nicht ausreicht, um uns glücklich zu machen, reichen andererseits der Verzicht auf Freiheit und die Unterwerfung unter wie auch immer geartete Moralprinzipien ebenso wenig aus, um uns glücklich zu machen.

Vielleicht aber geht es um etwas anderes. Wir haben verlernt, Glück und Unglück in einer einander nahezu bedingenden Einheit zu sehen. Denn das Glück der Fülle schließt das Unglücklichsein, das Scheitern, den Misserfolg nicht aus. Uns bleiben vom Glück, sieht man von dem ab, was uns im Ineinander von Geschick und Handlung aus unserem Selbst letztlich zufällt, immer nur Fragmente, Ahnungen, Sehnsüchte, Erinnerungen an erfüllte Momente.

Wer liebt und das Glück hat, wiedergeliebt zu werden, fragt nicht mehr nach dem Glück, er erlebt es.

Können wir tatsächlich das Glück, das geglückte Leben aus uns selbst bestimmen und in die Hand nehmen? Ja und nein. Wer in seinen Lebensplänen und Entwürfen erfolglos bleibt, wer vom Unglück heimgesucht wird, wer trotz aller Versuche, sich der gängigen Moralität zu unterwerfen, um damit Lebensglück zu erlangen, immer wieder scheitert, dem bleibt nur die bange Frage, warum er sein Glücksverlangen auf dem Altar der Konventionen, der sogenannten Anständigkeit, des Geläufigen geopfert hat. Was immer wir zu unserem Glücksverlangen beitragen mögen, es bleibt die Spannung zwischen unserer Freiheit und dem, was unverfügbar ist, was wir nicht einzuholen vermögen.

Glück und Unglück in Gelassenheit und Besonnenheit zu ertragen, mag ein Ideal der Philosophen bleiben. Abständig sein gegenüber unseren Leidenschaften und unserem Verlangen mag der gängigen Moral genügen. Aber genügt es tatsächlich, um ein glückliches Leben zu führen?

Man muss keinen Widerspruch zwischen Lebensglück und Moral konstruieren, es genügt, darauf zu verweisen, dass sie oft genug in Widerspruch zueinander

geraten. Dies ist der Preis unserer Freiheit, einer Freiheit, die uns oft genug unglücklich macht. Lassen wir uns nicht von einem Glücksbefehl irreleiten, der mit der Devise „Sei glücklich und tue alles, um glücklich zu sein“ uns zu etwas auffordert, was wir einfach nicht erfüllen können. Das verloren gegangene Paradies bleibt ebenso Utopie wie eines, das uns Jenseitsvorstellungen oder diesseitsorientierte Utopien vorgaukeln. Glück lässt sich nicht erzwingen, denn wie Ludwig Wittgenstein behauptete: „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.“ Dennoch – das Glück ist sicher nicht dort zu finden, wo wir vergessen sollen, was nicht mehr zu ändern ist. Es ist – vielleicht – dort zu finden, wo wir etwas ändern können.

Dieser Text erschien in der Tageszeitung „Die Presse“ am 17. Juli 2010.

Medizin – Ethik – Recht

Dass Fragen medizinischer Ethik sowie Rechtsprobleme der Medizin in den letzten Jahren einen beachtlichen Stellenwert gefunden haben, braucht angesichts der lebhaften Diskussion, die gegenwärtig immer noch stattfindet, nicht eigens betont zu werden. In regelmäßigen Abständen werden wir durch neue Entwicklungen auf dem Gebiet der Medizin durch damit verbundene Fragestellungen, die in den Bereich der Ethik und des Rechtes hineinreichen, mit diesen Problemen konfrontiert. Spektakuläre Grenzbereiche wie In-vitro-Fertilisation, Euthanasie, Organtransplantationen, Klonierung sind nur Ausschnitte aus einem Spektrum, das, durch den rasanten Wandel technisch-wissenschaftlichen Fortschrittes in der Medizin bedingt, uns immer wieder vor die Frage stellt, wie wir ethisch und rechtlich mit den gewandelten Rahmenbedingungen medizinischen Handelns fertigzuwerden vermögen.

Dies einfach als Modeerscheinung abzutun, wäre ebenso oberflächlich wie verhängnisvoll. Der Boom an Medizin-Ethik ist nämlich nicht zuletzt dadurch entstanden, dass der wissenschaftlich-technische Fortschritt innerhalb der Medizin den Rahmen ärztlicher Handlungsmöglichkeiten so erweitert hat, dass damit die herkömmlichen ethischen Orientierungen, Prinzipien und Normen gesprengt wurden. Dazu kommt, dass in einer pluralistischen Gesellschaftsverfassung ethische Maximen eindimensionaler Art weitgehend ihre Verbindlichkeit eingebüßt haben und durch eine Vielzahl von Wertvorstellungen, Prinzipien oder Orientierungsmaßstäben ersetzt wurden. Absolutheitsbegründungen sittlichen Handelns werden immer schwieriger. Bereits Argumentationen pro und contra Abtreibung, Euthanasie und Sterbehilfe oder bezüglich der Grenzen etwa der genetischen Forschung zeigen, dass es sehr schwierig geworden ist, zu einem allgemein verbindlichen Konsens bei diesen Fragen zu gelangen.

Die Forderung nach klaren und eindeutigen Orientierungshilfen oder Normen lässt sich gerade dort nicht mehr mit dem Festhalten an pluralistischer Wertvielfalt versöhnen, wo die biomedizinischen Fortschritte neue Fragestellungen aufgeworfen haben. Weder allgemeine ethische Vorstellungen der Tradition, noch technisch-medizinische Entscheidungsgrundlagen reichen aus, um beispielsweise Fragen wie

die nach dem Behandlungsabbruch bei unheilbaren Krankheiten, Fragen nach den Grenzen medizinischer Manipulation am Lebensanfang oder nach genetischer Veränderung unserer Keimbahn- oder Körperzellen zu beantworten.

Zwei weitere Entwicklungen komplizieren diese Situation noch obendrein: Das gängige Selbstverständnis der Medizin orientiert sich immer noch am Ideal einer angewandten Naturwissenschaft. Der damit verbundene Szientismus und Reduktionismus haben den Patienten weitgehend zu einem manipulierbaren Objekt und den Arzt zu einer Art Gesundheitsingenieur pervertiert. Der unbezweifelbare Erfolg dieses Fortschrittes führte zu einer Überbewertung der technischen, apparativen Medizin und ist eine der Ursachen der vielfach beklagten Enthumanisierung und Anonymisierung der medizinischen Praxis. Die der Medizin von Anfang an innewohnende Spannung zwischen *Ars* (Heilkunst) und *Scientia* (Heilkunde) wurde in der Entwicklung der letzten Jahrzehnte einseitig zu Gunsten der Letzteren aufgelöst. Die Folgelasten dieser Entwicklung schlagen nicht allein in den nicht mehr beherrschbaren Systemproblemen unseres Gesundheitswesens zu Buche, sondern haben auch auf Seiten des Patienten wie des Arztes immer mehr Unbehagen hervorgerufen. Gerade innerhalb der prekären Beziehung zwischen Arzt und Patient hat sich diese Entwicklung als unheilvoll erwiesen.

Auch ohne in den Chor der Wissenschaftsfeindlichkeit oder Wissenschaftsverteufelung einzustimmen, muss diese Orientierung am Ideal der exakten Naturwissenschaften als problematisch dargetan werden. Der Arzt als Einsatzleiter technischer Apparaturen, durch sein Expertenwissen abgeschirmt, und der Patient als zur Reparatur bestimmtes, pathologisches Präparat mögen vielleicht einem globalisierten technischen Wirklichkeitsverständnis entsprechen, stellen aber sicher nicht das Ideal einer auf Gesundheit abzielenden Arzt-Patient-Beziehung dar.

Die Anspruchserwartung an eine medizinische Ethik richtet sich darum auch immer mehr auf eine Veränderung dieser Beziehung, die sich nicht ohne eine Veränderung des Selbstverständnisses der Medizin erreichen lässt.

Denn gegenüber der Orientierung am Paradigma von Physik, Chemie, Anatomie und Biologie muss sich die Medizin wieder als Handlungs- und Orientierungswissenschaft verstehen lernen. Auch unter den veränderten Verhältnissen einer naturwissenschaftlich-technisch geprägten Welt bleibt das oberste Ziel der Medizin nicht Wissensvermehrung und Erkenntnis, sondern Heilung und Gesundheit.

Ebenso wenig, wie die Konsensfindung und Verallgemeinerung ethischer Normen, Wertvorstellungen oder Prinzipien allein schon ausreichen kann, um eine entsprechende Handlungs- und Orientierungshilfe zu liefern, lässt sich andererseits innerhalb der Vielfalt möglicher Wertvorstellungen kaum ohne eine entsprechende konsensbemühte Diskussion eine Präferenz fällen. Die schwierige Frage nach der Universalisierbarkeit oder Letztbegründung ethischer Normen, in der sich derzeit die Vertreter verschiedener ethischer Richtungen der Gegenwart selbst in einem Labyrinth verlaufen, darf nicht zu einer Alibihandlung werden, um die geforderten konkreten Orientierungshilfen zu verweigern oder aufzuschieben. Auch wenn wir trotz unseres unleugbaren Reichtums an ethischen Traditionen und Werten vor allem im Bereich der medizinischen Anwendung vor Ratlosigkeit stehen, ist eine medizinische Ethik von vorneherein gefährdet, wenn sie in eine „Emigration ins Prinzipielle“ oder „transzendente Wolkentreterei“ (Odo Marquard) gerät.

Die Ethik der Gegenwart hat vor allem angesichts des erwähnten Pluralismus zu einem Theorieüberhang geführt, in dem die Legitimationsprobleme ethischer Prinzipien, Normen oder Maximen bei Weitem inhaltliche Antworten überwuchern. Die endlosen Ableitungen und Begründungsversuche innerhalb diskurstheoretischer, teleologischer oder analytischer Ansätze lassen sich unschwer als Beispiel für diese Entwicklung anführen. Auch wenn Ethik von Anfang an von Moral unterschieden werden muss und es in ihr immer schon um die Begründung einer bestimmten Norm, Verhaltensweise oder Handlung gegangen ist, kann eine fast ausschließlich auf ihre eigene Legitimationstheorie abgestellte Ethik kaum die geforderten Handlungs- und Orientierungshilfen liefern.

Eine medizinische Ethik, wie sie zu Recht sowohl von Seiten des Patienten wie auch von Seiten des Arztes als Orientierungshilfe eingefordert wird, muss eine Art Differentialethik sein, ohne dass dies bedeuten kann, dass gewissermaßen für jede konkrete Handlungssituation auch schon eine festgeschriebene Antwort zu geben sein wird. Denn Ethik steht und fällt mit einem Bekenntnis zur menschlichen Freiheit, einer Freiheit, die sich ethisches Handeln immer nur als eine Selbstverpflichtung auferlegen kann und die sich durch keinerlei Regelung, durch Jurisdiktion und Strafgesetz Beschränkungen auferlegen lassen kann. Wie immer, um nur ein Beispiel zu nennen, eine gesetzliche Regelung für den Schwangerschaftsabbruch ausfallen mag, sie entlastet weder die Betroffene noch den Arzt von einer entscheidenden persönlichen Verantwortung.

Der vorliegende Band vereint Beiträge des an der Landesakademie im Zentrum für Ethik und Medizin im Juni 1993 veranstalteten Symposiums „Medizin - Ethik - Recht“, sowie des im darauffolgenden Herbst angebotenen gleichlautenden postgradualen Ausbildungskurses. Wie wichtig diese Fragen nicht nur dem Ethiker oder Juristen erscheinen, mag die Kooperation mit der Wiener Ärztekammer dokumentieren, deren Präsident, Primarius Dr. Michael Neumann, an dieser Stelle herzlichst für seine Unterstützung und Kooperation gedankt sei. Die beim Symposium und beim Lehrgang praktizierte Interdisziplinarität konnte auch noch um die Pluralität der in diesen Beiträgen dokumentierten Standpunkte erweitert werden.

Die Beiträge von Felix Unger, Helmut Krätzl und Johannes Zahrl stellen eine erste Hinführung zu den Problembereichen des Themas dar. Nach diesen einleitenden Darstellungen wenden sich die folgenden Autoren dem Gebiet des Lebensanfangs zu, wobei sich Hans-Martin Sass und Johannes Huber medizinethischer, Norbert Hoerster möglicher ethisch-rechtlicher und Wolfgang Brandstetter juristischer Fragestellungen annehmen. Den verschiedenen Aspekten und Problembereichen des Arzt-Patient-Verhältnisses widmen sich die folgenden sieben Autoren: Alois Stacher, Karl Steinbereithner, Karl H. Spitzzy, Erich H. Loewy, Wolfgang Mazal, Maria Fick und Johanna Franz. Dabei werden Fragen der Ganzheitsmedizin und der Intensivmedizin ebenso angesprochen wie philosophische, systemkritische, juristische und Fragen aus der medizinischen Praxis und der Psychotherapie. In einem weiteren Abschnitt thematisieren die Autoren Angelika Rosenberger-Spitzzy, Rudolf Steindl, Beatrix Varga-Ottahal, Gerrit K. Kimsma und Wolfgang Brandstetter Probleme des Altseins, des Sterbens und des Todes aus unterschiedlichen Blickpunkten. Einem anscheinend völlig anderen Thema wendet sich August Gomi in seinem Beitrag über Qualitätsmanagement im Krankenhaus zu, in dem es ihm um Konzepte und Probleme der Umsetzung menschengerechter Medizin im Krankenhaus geht. Der folgende und letzte Teil beschäftigt sich mit Medizin als Wissenschaft sowie mit Grenzbereichen der Forschung. Die Autoren Joseph Schmucker-von Koch, Meinrad Peterlik, Jeantine E. Lunshof und Christian Bertel sprechen dabei sowohl konkrete als auch allgemeine Problembereiche des medizinischen Forschens an.

Dem Zentrum für Ethik und Medizin (ZEM) ist es gelungen, nicht allein Diskussionsbeiträge verschiedenster Art vorzustellen, sondern auch Handlungsorien-

tierungen vorzuschlagen, die, über den wissenschaftlichen Ertrag der Tagung und des Kurses hinaus, für den Arzt in seinem Handeln von Bedeutung sind. Mit dem Dank an alle Mitwirkenden sei auch derjenige an die Mitarbeiter des ZEM – Marie Geymüller, Erwin Waldschütz, Rudolf Steindl, Alfred Simon, Angelika Klammer und Joachim Widder – verbunden, im Bewusstsein, damit auch für die österreichische Seite Anschluss an jene Fragestellungen gefunden zu haben, die schon seit Langem international gesehen die derzeitige Diskussion beherrschen.

Dieser Text stammt aus dem von Peter Kampits herausgegebenen Buch „Medizin Ethik Recht“; erschienen 1994 im Eigenverlag der Wissenschaftlichen Landesakademie für Niederösterreich/ Zentrum für Ethik und Medizin als Teil der Schriftenreihe „Ethik in den Wissenschaften“. Das Buch beinhaltet die wichtigsten Beiträge des Symposiums und des Postgradualen Lehrganges am Zentrum für Ethik und Medizin aus dem Jahr 1993.

Das dialogische Prinzip in der Arzt-Patient-Beziehung

Karl Hermann Spitzzy, der nun seinen 80. Geburtstag feiert, hat sich schon früh für die Sache der Philosophie zu engagieren begonnen, nicht zuletzt aus der Überzeugung, dass medizinische Technik und medizinische Naturwissenschaft zwar ein Fundament des ärztlichen Handelns darstellen, dass sie aber nicht ausreichen, um dieses Handeln tatsächlich zu einem ärztlichen Handeln zu machen. In seinem Buch „Klinische Philosophie“ (Bd. I) formuliert Spitzzy, dass Medizin und Philosophie denselben Ursprung haben, und verweist auf die Notwendigkeit, der Medizin wieder ein philosophisches Fundament zu geben. Der Vorschlag, eine klinische Philosophie der klinischen Psychologie und klinischen Soziologie gegenüberzustellen, soll keine Abkehr von jener Erfahrungswissenschaft und kein Eintreten in vage geschwätzige Esoterik sein; gerade die Hinwendung zum Menschen als ein Ganzes in seiner Einmaligkeit und unendlich komplexen Vielfältigkeit entspricht einer Erfahrung, die der Arzt im Umgang mit dem Patienten tagtäglich erlebt, erkennt und danach handelt.

Spitzzy ist in seinem Werk „Dämon und Hoffnung“ dieser ursprünglichen Einheit von Medizin und Philosophie nachgegangen und hat dabei das dialogische Denken, wie es in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts entworfen wurde, als Grundlage der Arzt-Patient-Beziehung geortet.

In diesem dialogischen Denken sieht Spitzzy nachgerade ein anthropologisches Grundgesetz der Heilbehandlung und damit auch die Basis für ein verändertes Arzt-Patient-Verhältnis. Dies bildet sozusagen die Haupttendenz der philosophischen Arbeit von Karl Hermann Spitzzy und berührt damit einen Bereich der medizinischen Ethik, der heute im Brennpunkt der aktuellen Diskussion steht.

Wie auch alle anderen Lebensverhältnisse ist das Verhältnis zwischen Arzt und Patient einem ständigen Wandel ausgesetzt. In unserem Jahrhundert haben nicht zuletzt die technisch-wissenschaftlichen Fortschritte im Bereich der Medizin zu einer Veränderung der Rahmenbedingungen dieser Beziehung geführt. Sie haben nicht allein die Handlungsmöglichkeiten des Arztes enorm ausgeweitet, sondern auch eine Fülle von ethischen Fragestellungen aufgeworfen, die sich nur schwer in traditionelle Antworten der Ethik einbinden lassen.

Selbstverständlich fließen in diesen Bereich auch die veränderten gesellschaftlichen, ökonomischen und allgemein-kulturellen Bedingungen ein, innerhalb deren sich die Begegnung zwischen Arzt und Patient vollzieht.

Es ist kein Geheimnis, dass sich in letzter Zeit neben allgemeinen Problemen der Gesundheitspolitik, ihrer Finanzierbarkeit und ihren zukünftigen Entwicklungen auch beim Verhältnis von Arzt und Patient ein allgemeines Unbehagen orten lässt. Auch wenn es zu einfach wäre, „kalte“ oder „aggressive“ Apparatemedizin mit humaner Behandlung zu konfrontieren, den Arzt als Gesundheitsingenieur mit dem guten alten Hausarzt vergangener Epochen zu vergleichen oder die Widerspenstigkeit und mangelnde Einsicht des Patienten zu beklagen: Dass das Verhältnis zwischen Arzt und Patient in vielerlei Hinsicht anders gestaltet werden sollte, liegt auf der Hand.

Die vielfach beschworene „Silent World of Doctor and Patient“, wie sie etwa der amerikanische Professor für Psychoanalyse und Recht Jay Katz im gleichnamigen Werk beschrieben hat, beherrscht noch weithin das Verhältnis zwischen Arzt und Patient.

Immer wieder wird nach einer Umorientierung dieses Verhältnisses in der medizinischen Praxis verlangt. Kliniker, praktische Ärzte und vor allem Patienten fordern eine neue Struktur und neue Formen dieser Beziehung, die gelegentlich tatsächlich von einem Übermaß an Technologie überwuchert zu werden droht.

Im Grunde handelt es sich dabei um keine besonders neuen Fragestellungen. Das Selbstverhältnis der Medizin war immer schon zwischen den Polen von *Scientia* (Heilkunde) und *Ars* (Heilkunst) angesiedelt. Als Handlungswissenschaft hat die Medizin von Anfang an eine bestimmte Ausrichtung. Es geht dabei um das Handlungsziel der Gesundheit bzw. der Heilung von Krankheiten und nicht allein um ein bloßes Wissen, auch wenn dieses die Grundlage zur Erreichung dieses Zieles darstellt.

Freilich hat sich der medizinische Fortschritt vor allem im 19. Jahrhundert einseitig zugunsten des Paradigmas der Naturwissenschaften entwickelt. Der deutsche Medizin-Historiker Dietrich von Engelhardt kann darum feststellen:

„Zur entscheidenden Zäsur in der europäischen Kultur- und Medizingeschichte in der Deutung von Gesundheit und Krankheit, im Verständnis von Arzt, Patient und Therapie wurde das vergangene 19. Jahrhundert. [...] Medizin konzentrierte

sich unter dem Vorbild der Naturwissenschaften auf die Behandlung von Krankheiten und gab zunehmend die Dimension des Beistandes auf; der Kranke wurde immer mehr zu einem Objekt, wurde auf Naturgeschichte und Krankheitsgeschichte reduziert und immer weniger als Subjekt, als Krankengeschichte wahrgenommen.“

Diese Situation hat unter anderem auch dazu geführt, dass sich die sogenannte „Alternativmedizin“ einer immer größeren Beliebtheit erfreut und die Diskussion um das Arzt-Patient-Verhältnis auch in dieser Hinsicht um eine neue Dimension erweitert wird.

Dazu kommt, dass wir in unserer pluralistischen Gesellschaftsordnung eine Vielzahl von Wertvorstellungen akzeptieren, die einander auch sehr oft widersprechen oder ausschließen können. Der vielfach beschworene „Wertewandel“, der eigentlich als ein Wandel in den Einstellungen zu Werten ist, erweckt nicht selten das Gefühl der Ratlosigkeit, der Orientierungslosigkeit. Einerseits erscheint fast alles als möglich oder machbar, andererseits ertönt immer lauter der Ruf nach festgefügt und unverrückbaren Maßstäben oder Orientierungshilfen.

Ethische Betrachtungsweisen der genannten Beziehung sind besonders in den USA seit Jahrzehnten fester Bestandteil der aktuellen Diskussion. Diese wurde vornehmlich als Auseinandersetzung zwischen dem sogenannten Paternalismus einerseits und Patientenautonomie andererseits geführt.

Wohl ist eine paternalistische Haltung von Seiten des Arztes gegenüber dem Patienten keine Erfindung der Gegenwart. Der Wissensvorsprung des Arztes hat die Beziehung zum Patienten immer als asymmetrisch erscheinen lassen, ähnlich dem Verhältnis von Lehrer und Schüler oder von Eltern und Kind. Dabei lassen sich auch anthropologische Grundmuster unterscheiden, die sowohl den Arzt als auch den Patienten betreffen.

Die sehr breit geführte Diskussion um Paternalismus und Autonomie hat einige Definitionen der paternalistischen Haltung erbracht, die den Paternalismus als eine auf Einsicht in das Wohl des Anderen und darauf basierenden Handlungen und Entscheidungen zurückführen. So bestimmt etwas Gerald Dworkin Paternalismus „... als eine zwingende Einmischung in die Handlungsfreiheit eines Anderen aus Gründen, die sich ausschließlich auf das Gute für einen Anderen, auf das Wohl und das Glücklichein, sowie auf die Bedürfnisse, Interessen oder Werte dieses Anderen berufen“.

Ähnlich definiert Terry Pinkard Paternalismus als „... Eingriff in die Freiheit der Person, der durch einen Appell an das Wohl der betreffenden Person gerechtfertigt wird. Es bedarf einer Autorität, entweder eine Person zu etwas zu zwingen, was sie nicht will – oder sie an etwas zu hindern, was sie will, und zwar unter Berufung auf die eigenen Interessen der betreffenden Person.“

Anders formuliert handelt es sich dabei um die traditionelle Auffassung, dass der Arzt als Wissender traditionell Anwalt des besten Interesses des Patienten sei oder, etwas salopper formuliert, dass der Patient ohnedies nicht verstünde, was zu seinem Wohle angeordnet wird.

J. Katz geht sogar so weit, bei vielen Ärzten eine tief verwurzelte Feindschaft gegenüber der Teilhaberschaft des Patienten an einer Entscheidungsfindung zu konstatieren. Er zitiert in diesem Zusammenhang einen bekannten Chirurgen: „There is no way that I can see that a patient can logically judge whether he should have a cardiac valve, a Bjork-Shiley valve, a Magovener valve, a Hancock preserved porcine valve, etc. [...] The objection of some of the laymen concerned about the problem has been to what they call the ‚father knows best‘ authoritative, paternalistic attitude of physicians. In fact, if ‚father‘ didn’t know best he ought to retire from practice.“

Nun ist in der Tat die Arzt-Patient-Beziehung in dieser Hinsicht eine fast einmalige Erscheinung unserer gegenwärtigen Kultur, die nahezu aus dem Rahmen aller unserer anderen sozialen Beziehungen und Verhältnisse herausfällt. Nirgendwo anders ist das Geflecht existenzieller Abhängigkeit größer als im Leid oder gar vor dem Tod. Gerade deshalb bedarf eine paternalistische Haltung besonderer Rechtfertigungen.

Nun mag man freilich einwenden, dass es in diesem paternalistischen Verhalten verschiedene Schattierungen gibt. Der im Vorangegangenen erwähnte sogenannte starke Paternalismus mag auch in der Tat eher eine Ausnahmeerscheinung darstellen, aber auch die gemilderte Form eines sogenannten schwachen Paternalismus kann sich als problematisch erweisen, auch wenn kaum etwas dagegen vorgebracht werden kann, in Notfällen (etwa bei Bewusstlosigkeit oder anderer Behinderung freier Entscheidung) über den Kopf des Patienten hinweg eine medizinische Behandlung vorzunehmen. Ein Eingreifen in solchen Fällen stellt eine fast selbstverständliche Angelegenheit der Verantwortlichkeit des Arztes dar, während

der starke Paternalismus jemandem, der sein eigenes Wertesystem anders sieht, eine Entscheidung aufzwingt. Abgesehen von den Grauzonen zwischen beiden Formen des Paternalismus kann auch der sogenannte Paternalismus eine schwerwiegende Beeinträchtigung beinhalten, die auch mit dem Versuch zu einem informed consent zu gelangen, nicht immer aus der Welt zu schaffen ist.

Die Unterscheidung zwischen aufgefordertem und unaufgefordertem Paternalismus (solicited und unsolicited paternalism) greift weitere Probleme auf, die mit der Autonomie des Patienten kollidieren können. Während Ersterer in Übereinstimmung mit den Entscheidungen des Patienten erfolgen kann (etwa therapeutische Hilfe beim Versuch, das Rauchen aufzugeben), also eine Art aktiven Appells des Patienten erfordert, ihm eine Behandlung „aufzuzwingen“, stellt der unaufgeforderte Paternalismus, etwa bei einer forcierten Bluttransfusion bei Zeugen Jehovas, ein weiteres Problem dar. In jedem Fall drückt eine paternalistische Deutung des Arzt-Patient-Verhältnisses eine in hohem Maße vorhandene Asymmetrie aus.

Ähnlich verläuft auch die Diskussion um die Autonomie des Patienten. Etymologisch gesehen setzt sich der Begriff der Autonomie aus autos (selbst) und nomos (Gesetz) zusammen und repräsentiert die Unabhängigkeit und Selbstbestimmung des Menschen in seinen Handlungen und Entscheidungen. In diesem Modell würde die freie Selbstbestimmung des Patienten hinsichtlich der Behandlung oder Nichtbehandlung seiner Krankheit das oberste Ziel alles ärztlichen Handelns sein müssen. Dies kann im Extremfall bis zur Respektierung des Rechtes auf Behandlungsverweigerung gehen, wobei die Freiheit des Patienten und die Achtung seiner Autonomie als oberste Werte des ärztlichen Handelns angesetzt werden. Trotz der philosophisch überaus reichhaltigen Geschichte des Begriffes der Autonomie gibt es auch hier eine Fülle von ungelösten Problemen und Grauzonen, die bereits anlässlich der Frage aufbrechen, inwieweit nicht gerade Krankheit die Verfassung der Autonomie zu beeinträchtigen vermag.

Das Modell der Autonomie geht letztlich auf eine Errungenschaft der Aufklärung zurück und ist am deutlichsten wohl von Immanuel Kant gefordert worden, der in der Autonomie „den Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ erblickt.

Die Berufung auf die Vernunftnatur des Wesens Mensch und die mit Autonomie verbundene Berufung auf die daraus entspringende Würde des Menschen

ist auch in die Formulierungen des kategorischen Imperativs der kantischen Ethik eingeflossen, in der Kant bekanntlich die Forderung aufstellt, so zu handeln, dass der andere Mensch jederzeit als Zweck und niemals als Mittel betrachtet würde. Die Ablehnung jedweder heteronomen Bestimmung des Menschen lässt sich aus dieser Perspektive unschwer als eine solche des paternalistischen Modells verstehen. Selbstverständlich birgt auch diese Konzeption eine Fülle von Problemen in sich, zumal in unserem engeren Problemfeld, demjenigen der Arzt-Patient-Beziehung, ein Absolutsetzen der Autonomie des Patienten im Grunde jede medizinische Handlung als Eingriff in die Selbstverfügung zum Problem machte.

Dies würde auch dort geschehen, wo als Ziel das ärztliche Handeln, die Wiederherstellung der durch Krankheit beeinträchtigten Autonomie selbst angesetzt wird.

In der gegenwärtigen Diskussion wird dabei vor allem das Problem hervorgehoben, dass es eine ständig wechselnde Kontextualität im Arzt-Patient-Verhältnis gäbe, wobei Autonomie nicht immer als leitendes Prinzip des ärztlichen Handelns akzeptiert werden könne. Aber auch die utilitaristische Begründung der Güterabwägung kann hier kaum als unhinterfragte Richtschnur des Handelns angesetzt werden, zumal auch sie auf Postulate der Aufklärung zurückgeht und die Selbstbestimmung des Patienten als einen der wesentlichsten Werte ansetzt. So hat bereits John Stuart Mill in seinem Werk über Freiheit argumentiert, dass die einzig zulässige Begrenzung der Freiheit des Einzelnen die Verhütung von Schaden für andere sei, niemals aber für einen selbst. Für sich selbst, seinen eigenen Körper und Geist sei das Individuum totaler Souverän.

Dieses Argument lässt sich auch mit der ebenfalls im Utilitarismus geforderten Maximierung von Glück in Einklang bringen, zumal die dabei geforderte Güterabwägung in der medizinischen Entscheidung immer unter der Richtlinie der Respektierung der Autonomie des Patienten steht.

In unserem Zusammenhang mag die Feststellung genügen, dass Paternalismus und Autonomie jene Pole bezüglich der Arzt-Patient-Beziehung darstellen, zwischen denen die gegenwärtige Diskussion oszilliert, wobei der Formulierung von Edmund Pellegrino/David Thomasma zuzustimmen ist:

„Paternalism overrides the dignity and humanity of the patient; autonomy overrides the concern we should show für helping each other, especially if we be-

long to a group ordained by society specifically to help in the special circumstances we call illness.“

Der durchaus interessante Versuch von Pellegrino und Thomasma, beneficence (Wohltun) als oberste Richtlinie des ärztlichen Handelns für den Patienten anzusetzen, stellt wohl einen interessanten Versuch dar, zwischen paternalistischer Haltung und Respektierung der Autonomie des Patienten zu vermitteln, bleibt aber im Grunde den Ansätzen und damit der Anthropologie beider Extrempositionen verpflichtet. Daran ändert auch der Versuch wenig, gemeinsam eine Entscheidung über das Gute für den Patienten zu fällen (compliance, informed consent) und die Rolle des Arztes als Wächter (gatekeeper) sowohl für das Gute des Patienten wie auch über die gesellschaftlichen Ressourcen zu interpretieren. Ebenso ist das Modell der „beneficence in trust“, also einer Art gegenseitigen Vertrauens in Hinsicht auf das Gute für den Patienten, eine Mischform aus Paternalismus und Autonomie. Das paternalistische Modell und auch dasjenige der Autonomie gehen somit auf eine philosophische Konzeption des Menschen zurück, die mit ihren Konsequenzen für die medizinische Anthropologie letztlich der neuzeitlichen Metaphysik entspringt. Gerade diese Auslegung aber ist in der Gegenwart aus vielerlei Gründen ins Wanken geraten.

Der im sogenannten Denken aufgebrochene Paradigmenwechsel hat diese metaphysische Sicht auf den Menschen, auf die Welt, auf das Sein grundlegend in Frage gestellt. Diese Konzeptionen entstammen aus postmoderner Sicht einer Denkströmung der Moderne, die nunmehr an ihr Ende gekommen ist und die durch einen Wechsel in der Perspektive eine Fülle von traditionellen Leitbildern fragwürdig hat werden lassen. Dazu zählen neben dem der Moderne zugeschriebenen Logozentrismus vor allem auch die Konzeption des Menschen als eines sich selbst bestimmenden und seiner selbst sicheren Subjekts sowie auch die fraglose Haltung gegenüber der Wissenschaft als einer normierenden Instanz für unser Weltverhalten.

Man muss nicht so weit gehen wie Paul Feyerabend und unter der Devise „Anything goes“ einen Pluralismus – wenn nicht Relativismus – der Methodik in den Wissenschaften propagieren. Bekanntlich stellt Feyerabend Schamanentum, Handauflegung und auch Hexenglauben als durchaus gleichberechtigte Methoden neben die naturwissenschaftliche Zugangsweise zum Menschen. Desgleichen wird vom postmodernen Denken die Überheblichkeit des Subjektes über alles, was ist,

zutiefst in Frage gestellt, wobei diese Orientierung am Menschen als einem selbstgewissen und autonomen Subjekt die Entstehung von Wissenschaft und Technik im neuzeitlichen Sinn überhaupt erst ermöglicht hat.

Die in der Renaissance aufgebrochenen Forderungen nach einer Beherrschung der Natur durch Kenntnis ihrer Gesetze wird hierbei als Anfang einer Grundhaltung des Menschen interpretiert, in der sich dieser zum Herrn und Meister über die Natur erhebt. Im Zusammenhang mit der den Naturwissenschaften zugrunde liegenden quantifizierenden Methoden wird der Mensch als Subjekt beherrschbaren Objekten gegenübergestellt.

Diese in der Metaphysik wurzelnde Betrachtungsweise des Menschen (als Natur- und als Geistwesen) führt einerseits zu einem Unterstreichen seiner Autonomie, andererseits aber auch zu einer strikt naturwissenschaftlichen Sicht auf seine leibliche und biologische Verfasstheit. Das autonome Subjekt stellt sich gewissermaßen selbst einer objektiven, leiblichen, naturhaften Bedingtheit gegenüber. Damit aber wird Leiblichkeit oder Leibhaftigkeit unseres Seins nur allzu leicht mit dem Haben eines Körpers verwechselt, der ebenso Objekt ist wie alle anderen nichtmenschlichen Körper auch.

Diese Betrachtungsweise liegt sowohl der medizinischen Anthropologie im Allgemeinen als auch der Arzt-Patient-Beziehung zugrunde.

Im paternalistischen Modell wird der Patient als Objekt verstanden, das einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise und aus ihr resultierenden Handlungszielen unterworfen ist. Der Arzt hingegen erscheint als durch Wissen und Kompetenz ausgewiesenes autonomes Subjekt.

Im Modell der Patientenautonomie dagegen wird der Patient als Subjekt angesetzt, das frei und souverän über sich entscheidet. Der Arzt erscheint dabei allenthalben als Mittel, um einen gewünschten Zustand, den der Gesundheit, wiederherzustellen.

In beiden Fällen scheint jedoch das Arzt-Patient-Verhältnis einem Reduktionismus unterworfen, der sich auch nicht durch die Hinzunahme von Hilfswissenschaften in die Medizin (Psychologie oder Psychotherapie, Soziologie oder Alternativmethoden) beheben lässt. Es gilt vielmehr, eine veränderte Perspektive der Arzt-Patient-Beziehung im Ganzen zu entwickeln, innerhalb deren Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung, das Verständnis von Krankheit und Gesundheit, das

Insgesamt des Menschen in seiner leiblichen Verfasstheit anders bestimmt werden können.

Da es sich im Arzt-Patient-Verhältnis, wie schon angedeutet, um eine besondere, wenn nicht extreme Form der zwischenmenschlichen Beziehung handelt, in der nicht nur ein hohes Maß an Intimität, an Ausgesetztsein und auch an Eingriffen und Veränderungen in die Existenz des Menschen geschehen (im Extremfall kann es dabei tatsächlich um Leben und Tod gehen), empfiehlt es sich, diesem zwischenmenschlichen Bereich besonderes Augenmerk zuzuwenden.

Karl Jaspers hat dies in die anspruchsvolle Formulierung gekleidet: „Der Arzt ist weder Techniker noch Heiland, sondern Existenz für Existenz, vergängliches Menschenwesen mit dem Anderen, im Anderen und sich selbst die Würde und die Freiheit zum Sein bringend und als Maßstab anerkennend.“

Noch weiter geht in seiner prinzipiellen Auffassung vom Menschen das dialogische Denken, das in den 1920er-Jahren von Philosophen wie Ferdinand Ebner, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gabriel Marcel und vielen anderen entwickelt wurde und bis in die Gegenwart, vor allem bei Emmanuel Lévinas, weiterwirkt.

In diesem Ansatz wird nicht allein die zwischenmenschliche Beziehung als eigentliche und grundlegende Dimension des Menschseins gesehen – Menschsein kann sich nur aus der Beziehung verwirklichen –, sondern diese Beziehung als eine solche zwischen Ich und Du angesetzt.

Hiermit überholt sie die Auslegung dieser zwischenmenschlichen Beziehung als eine solche zwischen Subjekt und Objekt, aber auch als eine Beziehung zwischen autonomen, einander gegenüberstehenden Subjekten. Mehr noch: In einer radikalen Ausschließlichkeit wird alles Sein, alles Geschehen aus der Beziehung gedacht und erschlossen.

Setzt man nun die Arzt-Patient-Beziehung als eine besondere Form eines solchen Zweiverhältnisses an, so ließe sich das dialogische Denken als eine Perspektive darlegen, die tatsächlich zu einer neuen Struktur und einer neuen Sicht auf das Arzt-Patient-Verhältnis führen könnte.

Dialogisches Denken steht in Nachbarschaft zum traditionellen, dem jüdisch-christlichen Denken entstammenden Ansatz der Personalität oder Personhaftigkeit des Menschen, geht aber noch weiter, indem es im dialogischen Geschehen aus der Begegnung und Beziehung zwischen zwei Menschen diese Personalität gleichsam

erst entstehen lässt. Aus der Beziehung zu dem als Du gedachten anderen wird ich überhaupt erst zum Ich. Im durch „Wort und Liebe“ abgesteckten Rahmen dieses Verhältnisses, wie dies F. Ebner formuliert, geschieht nicht nur die Ernstnahme des anderen als Du, sondern auch die meiner selbst. Dialogisches Denken ist von Anfang an auf Gegenseitigkeit in der Beziehung gegründet. Diese kann darum ebenso wenig einseitig in Hinblick auf ein sich auf Wissen, Kompetenz oder Einsicht berufendes, autonomes Subjekt abgespannt werden, wie sie den anderen zum Objekt machen kann.

Wenn nun, wie beispielsweise K. H. Spitzky feststellt, ärztliche Tätigkeit von Anfang an dialogisch verfasst ist beziehungsweise „die Geschichte der Medizin eine Geschichte der dialogischen Auseinandersetzung zwischen Arzt und Patient darstellt“, so gilt es, Prinzipien dieses dialogischen Denkens in ihrer Bedeutung für das Arzt-Patient-Verhältnis herauszuarbeiten. Dabei ist aber auch darauf zu achten, dass der Paradigmenwechsel, der dadurch in die medizinische Anthropologie eingebracht wird, in seiner ganzen Radikalität herausgestellt wird, um nicht das dialogische Denken zu einer Art Sonntagspredigt für den Arzt verkümmern zu lassen. Anthropologisch gesehen führt das dialogische Denken die Arzt-Patient-Beziehung scheinbar von der konkreten Praxis weg. Der Unverfügbarkeitscharakter, der von allen seinen Repräsentanten immer wieder betont wird, scheint das gemeinsame Handlungsziel in Frage zu stellen. Wenn etwa M. Buber in seiner Unterscheidung der Grundworte Ich – Es und Ich – Du darauf verweist, dass damit nicht allein die Welt im Ganzen dem Menschen in einer zwiefältigen Art zugänglich wird, sondern dass das Grundwort Ich – Du im Gegensatz zum Grundwort Ich – Es nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden kann, so lässt sich daraus sicher nicht unmittelbar ein Grundmuster für das ärztliche Handeln ableiten. Ebenso scheinen die Betonung des Ereignisses der Begegnung und ihre Unverfügbarkeit, aus der sich Ich und Du erschließen, das technische Handeln des Arztes nahezu zu verbieten.

Ähnlich verhält es sich mit der daraus ableitbaren Sicht auf die Leiblichkeit, die etwa von G. Marcel zwischen Sein und Haben angesiedelt wird. Das „Haben des Leibes“ lässt sich auf den ersten Blick eher der objektivierenden Sicht des Arztes zuordnen, als die unter anderem auch im Kranksein gemachte Erfahrung „Ich bin mein Leib“, die Marcel auch unter dem Begriff des „Inkarniert-Seins“ zu fassen versucht. Damit wird freilich auch dem Krankheitsbegriff eine neue Dimension ge-

geben, die jenseits der Fixierung von „krank“ auf ein Organ, jenseits der Sicht auf den Patienten als eines bestimmten Falles liegt. Aus der Perspektive dialogischen Denkens gesehen kann der Mensch nicht als Ding unter Dingen erscheinen, oder wie sich E. Lévinas ausdrückt: „Den Nächsten nicht als Objekt zu verstehen, heißt nicht nur, dass ich den anderen Menschen nicht für eine meinem Vermögen unterworfenen Sache halte, dass ich ihn nicht als ein ‚etwas‘ betrachte. Es bedeutet, dass das ursprüngliche Verhältnis zwischen mir und dem Nächsten, zwischen mir und jemandem, strenggenommen in keinem Erkenntnisakt Platz findet, der als solcher Zugriff, Be-Greifen, Herstellung von Objekten ist.“

Dies bedeutet aber auch, dass Grundgegebenheiten des dialogischen Denkens, wie etwa Zuwendung, Gespräch oder Hören auf den anderen, nicht ohne Weiteres als zusätzliche Momente des Arzt-Patient-Verhältnisses diesem beigelegt werden können. Es gilt vielmehr, sich der Radikalität des Umbruchs in der zwischenmenschlichen Beziehung als einer Herausforderung für Arzt und Patient zu stellen.

Wenn beispielsweise das Wort, das gesprochen wird, als entscheidendes Konstituens für das dialogische Geschehen betrachtet wird, so ist damit zweifellos ein Sprechen miteinander impliziert. Dieses aber muss in der Bedeutung von An-Sprechen und Ant-Worten verstanden werden, im Sinne eines Anrufes oder Appells. Es wäre also ein großes Missverständnis, würde man einfach eine Intensivierung des Gespräches, der Gesprächsbereitschaft des Arztes verlangen – auch wenn diese sicherlich grundsätzlich zu fordern ist. Nicht zu Unrecht wird von Medizin-Ethikern immer wieder darauf hingewiesen, dass im gegenwärtigen Gesundheitsbetrieb der Arzt zwar für alle möglichen Leistungen honoriert wird, für das Gespräch aber keine Vergütung von Seiten der Krankenkassen besteht. Die häufig geäußerten Klagen vieler Patienten sind durchaus berechtigt. Dennoch: Das Wort im dialogischen Geschehen, das immer schon ein Prozess ist, meint etwas anderes als den intensivierten Austausch von Informationen in einem Kommunikationsmodell, als eine vertiefte Anamnese für das diagnostisch-therapeutische Verfahren. Es kann, wie M. Buber immer wieder betont, als Wort zwischen Ich und Du nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden.

Deshalb ist auch das Wesentliche für die Arzt-Patient-Beziehung zunächst die im dialogischen Denken geforderte Grundhaltung. Diese Haltung, die M. Buber wiederum scharf von der Haltung im Bereich der Beziehung von Ich und Es ab-

hebt, steht dem anderen als Du eben anders gegenüber als einem fremden Subjekt oder gar Objekt. Buber hat aber in diesem Zusammenhang immer wieder darauf hingewiesen, dass es in jeder zwischenmenschlichen Beziehung so etwas wie eine Latenz des Du gebe, ebenso wie es umgekehrt „zur Schwermut unseres Loses gehört, dass jedes Du in unserer Welt zum Es werden muss“. Dieser Wechsel von Aktualität und Latenz des Du sei aber kein säuberlich voneinander zu trennendes Geschehen, sondern, wie Buber formuliert, etwas, das tief ineinander verschlungen sei.

Ebenso verhält es sich mit dem in dieser Beziehung zum Du aufbrechenden Vertrauen. Wie alles andere im dialogischen Prozess ist auch dieses Vertrauen gegenseitig. Misstrauen wird als ein Sichverschließen gegenüber dem Du und damit auch als ein Abschließen von ihm gesehen. Dort, wo hinsichtlich der Arzt-Patient-Beziehung sich einseitiges oder beiderseitiges Misstrauen einschleicht, ist auch das Arzt-Patient-Verhältnis von Anfang an gestört und objektiviert. Die Untrennbarkeit von Vertrauen und Zuwendung zum Du ist eine wesentliche und notwendige Voraussetzung für dialogisch motiviertes Handeln.

Die Ganzheit des dialogischen Geschehens impliziert auch eine Neubestimmung von Gegenwärtigkeit. Diese die Zeitstruktur verändernde Konzeption von Gegenwart versteht sich als Unterstreichung der Wechselseitigkeit der Beziehung: „Gegenwart ist nicht das Flüchtige und Vorübergehende, sondern das Gegenwärtende und Gegenwährende.“

Die dabei sich immer wieder zeigende Vorrangigkeit des Du aus dem Zwischen der Begegnung scheint gelegentlich eine neue Asymmetrie hervorzubringen, die der traditionellen Asymmetrie des Wissens und Kompetenzvorranges des Arztes entgegenzulaufen scheint. Nicht der Arzt wäre entsprechend dem paternalistischen Modell derjenige, der in seinen Handlungen den anderen, den Patienten, sozusagen Ziele vorgibt, Behandlungen anempfiehlt, Therapien vorschreibt, sondern der Arzt bestimmt sich in seinem Sein vom Patienten her. Diese Vorrangigkeit des Du wird in besonders scharfer Art und Weise von E. Lévinas vertreten.

Lévinas ist es auch, für den, gerade wegen der zentralen Stellung des anderen, sich die Ethik als erste Philosophie erweist. Lévinas geht von der Verantwortung aus, die sich von der Erfahrung des anderen her ergibt. Der andere widersetzt sich dem Verstandenwerden in Kategorien. Das denkende und erkennende Erfassen des

anderen ist für Lévinas immer schon ein Akt der Gewalt, in dem ich das Anderssein des anderen auslösche, ihn unterwerfe, im Extremfall dadurch, dass ich ihn töte. Lévinas wählt die Metapher des Antlitzes für die Weise, in der die ursprüngliche Begegnung mit dem anderen geschieht. „In unseren eigenen Analysen geschieht der Zugang zum Nächsten ursprünglich nicht im Anrufen des anderen Menschen, sondern in einer Verantwortung für ihn. Ethische Urbeziehung. – Diese Verantwortung wird durch das Antlitz des anderen Menschen wachgerufen, das wir als einen Bruch mit den plastischen Formen der Phänomenalität und des Erscheinens beschrieben. Direktheit des dem Tode Ausgesetztseins und Befehl an mich, den Nächsten nicht im Elend sein zu lassen.“

Verantwortung ergibt sich aus der Schutzlosigkeit des anderen, die einen Widerstand gegenüber meinen eigenen Versuchen, ihn zu unterwerfen, ihn in die Gewalt des Könnens und Verstehens zu bringen, bedeutet. Dieser Widerstand spricht sich zunächst in der Bitte „Du wirst mich nicht töten!“ aus und verwandelt sich in eine befehlsähnliche Forderung, die an mich ergeht, die mein Können und Verfügenwollen in Frage stellt und eine Forderung meiner Verantwortung für den anderen bedeutet:

„Das ‚Du sollst nicht töten!‘ ist das erste Wort des Antlitzes. Das aber ist ein Gebot. In der Erscheinung des Antlitzes liegt ein Befehl, als würde ein Herr mit mir sprechen. Dennoch ist das Antlitz des Anderen zur gleichen Zeit entblößt – hier ist der Elende, für den ich alles tun kann und dem ich alles verdanke. Und ich, wer immer ich auch bin, aber ich, als jemand, ‚in der ersten Person‘, ich bin derjenige, der über die Mittel verfügt, um auf diesen Ruf zu antworten.“

In dieser Weise der Verantwortung verschwindet die auf sich selbst gestellte autonome Subjektivität meines Seins. Der andere weist mir eine Verantwortung zu, die für Lévinas so weit führt, dass ich selbst für die Verantwortung des anderen als verantwortlich erscheine, ohne ihn damit wieder in eine neue Abhängigkeit zu bringen. Damit ist nach Lévinas die Beziehung zum anderen von vorneherein asymmetrisch, aber in Umkehrung der traditionellen Subjektzentriertheit. Das Du hat in seiner Andersheit den absoluten Vorrang. Ich bin dem anderen gewissermaßen unterworfen, Subjectum im ursprünglichen Sinn des Wortes: „In diesem Sinne bin ich verantwortlich für den Anderen, ohne Gegenseitigkeit zu erwarten, und wenn es mich das Leben kosten würde. Die Gegenseitigkeit, das ist seine Sache. Gerade in

dem Maß, in dem die Beziehung zwischen dem Anderen und mir nicht gegenseitig ist, bin ich dem Anderen gegenüber unterworfen, und vor allem in diesem Sinn bin ich Subjekt. Ich bin es, der alles erträgt.“

Diese gewiss extremen Formulierungen stellen gleichwohl eine weitere Herausforderung des dialogischen Denkens an die Arzt-Patient-Beziehung dar. Der Appell: „Ich bin und ich leide“, der an mich ergeht, bedeutet Verantwortung, bedeutet eine extrem ethische Anforderung, die vom anderen ausgehend an mich gerichtet wird. Zugleich zeigt sich darin aber die Überbietung jedweder Subjekt-Objekt-Beziehung, und, auf die Arzt-Patient-Beziehung gewendet, eine Struktur jenseits von Paternalismus und Autonomie.

Freilich lässt sich angesichts dieser Überlegungen die Frage stellen, inwieweit diese Prinzipien nun tatsächlich für das Arzt-Patient-Verhältnis fruchtbar gemacht werden können. K. H. Spitzky hat als einer der Ersten versucht, diese theoretisch anmutenden Prinzipien auf dieses Verhältnis anzuwenden, und bei allem Bedenken der grundsätzlichen Asymmetrie daraus Handlungsanleitungen für ein gemeinsames Handeln zwischen Arzt und Patient zumindest angedeutet. Spitzky betont immer wieder, dass die Begegnung zwischen Arzt und Patient zumindest aus einer dem dialogischen Denken verpflichteten Grundhaltung und damit einem „Ethos“ zu erfolgen hat.

Diese Grundhaltung für eine Begegnung von Arzt und Patient als zweier Personen, als Begegnung zwischen Ich und Du, lässt sich zwar gemäß der grundsätzlichen Intention des dialogischen Denkens nicht bewusst herstellen, sie kann aber – und dies läge durchaus im Sinne des dialogischen Prinzips – durch eine prinzipielle Haltung der Öffnung für die Begegnung mit dem Du zumindest vorbereitet werden. Auch wenn das dialogische Denken immer wieder die Unmittelbarkeit betont, eine bestimmte „Gnadenhaftigkeit“ der Begegnung des Du, so ist doch das Sprechen des Grundwortes und die damit eingenommene Haltung Tat, Aktivität des Ich. Ähnlich würde auch E. Lévinas die Annahme der Forderung, die vom Du ausgeht, anerkennen. Karl Hermann Spitzky kann darum formulieren: „Dialogisches Handeln ist für den Arzt im ‚Umgang auf Gegenseitigkeit‘ mit dem Patienten eine Selbstverständlichkeit.“

Alle gewissermaßen aus dieser Grundhaltung fließenden, gleichsam technischen Implikationen, die das Gespräch zwischen Arzt und Patient im Herausstellen

des gemeinsamen Handlungszieles aufweisen muss, bedeuten dann keinen Abfall von den ursprünglichen Intentionen des Dialogischen, sondern sind im Rahmen dessen gewissermaßen notwendige Bestandteile oder Gegebenheiten der Begegnung. D. Ritschl hat in diesem Zusammenhang folgendes Schema entwickelt, das sich als erster Zugang für diese Einstellung betrachten lässt:

- Ernstnehmen des Gegenübers
- Vermutung, dass der Kranke besser über sich Bescheid weiß als der Arzt über ihn
- Mäeutik als Einladung zum besseren Selbstverständnis des Partners
- Hören hat Vorrang vor Reden
- Kombination von Intuition und Empathie
- Eigenschaften der das Gespräch Führenden (auch der Arzt soll Gefühle haben und äußern)
- Alterserfahrung und -erlebnisse als Bestandteile des Gesprächs

Die genannte Übernahme der Verantwortung muss sich, gemäß dem Prinzip dialogischen Denkens, als eine Übernahme der Verantwortung für den ganzen Menschen und nicht für ein krankes Organ verstehen. Spitzky verweist u. a. darauf, dass gerade diese Ganzheitlichkeit eine unabdingbare Voraussetzung darstellt: „Die Begegnung zwischen Arzt und Patient kann nicht bloß eine beiläufige sein, die Befunde, Symptome und Syndrome zu einer, wenn auch immer wieder vorläufigen Diagnose und den jeweils daraus entstehenden zwingenden Handlungsanweisungen führt, sondern sie muss vorerst und haltbar ein Verantwortungs-Vertrauensverhältnis herstellen. Sonst bleibt die Arzt-Patient-Beziehung, dialogisch gesehen, trotz oder sogar wegen des diagnostisch-therapeutischen Zirkels eine Ich-Es-Beziehung und wird nur aufgrund eines schon gegebenen ärztlichen Charismas fallweise eine Ich-Du-Beziehung.“

Im Anschluss daran hat Joseph Schmucker-von Koch darauf hingewiesen, dass „... die Summe aller Befunde nur ein Teil der Diagnoseerstellung sein kann; genauso wichtig ist die Erfassung und das Begreifen der Persönlichkeitsstruktur des Patienten und dessen Umfeld, der ganze Bereich des Befindens“.

Diese Befindlichkeit wird erst dann erfasst, wenn der Arzt neben seiner fachlichen Kompetenz auch über eine „dialogische Kompetenz“ verfügt, die auch das genannte Ethos miteinschließt.

Unbeschadet der trotz aller Gegenseitigkeiten bestehenden Asymmetrie ist die Ernstnahme des Patienten als Du auch für den Arzt und seine eigene Du-Werdung entscheidend. Der Arzt bleibt an diesem Geschehen nicht unbeteiligt. Er bringt sein eigenes Sein in diese Beziehung ein und gelangt so in die Möglichkeit eigener Selbstfindung. Spitzzy geht sogar so weit, alle wie immer gearteten persönlichen Interessen des Arztes (Stellung, Karriere, Geld) der Ich-Du-Beziehung unterzuordnen. Auch im klinischen Bereich sieht Spitzzy eine Fülle von Möglichkeiten der Fruchtbarmachung des dialogischen Handelns, etwa im Sinne der persönlichen Zuteilung des Arztes für einen Patienten.

Auf diesem Wege ergeben sich Ansätze, die tatsächlich eine Neustrukturierung der Arzt-Patient Beziehung – zumindest aus dem Geist des dialogischen Denkens – ermöglichen, und damit die „Silent World“ zwischen Arzt und Patient aufzubrechen vermögen.

Immer schon war ärztliches Handeln vor risikoreiche Konflikte und Entscheidungen gestellt. Dass diese Entscheidungen in immer stärkerem Maße funktionalisiert und technisiert wurden, ist sicher nicht in Bausch und Bogen negativ zu beurteilen. Sie sind aber in ein neues Verständnis der Arzt-Patient-Beziehung einzubinden, innerhalb dessen Menschsein, Krankheit und Gesundheit, Leiden und Tod, aber auch Glück und Gelingen neu gedeutet werden können.

Das dialogische Denken mit seinem hochgesteckten Anspruch, Menschsein aus der Beziehung zu begründen und diese allen versachlichten und funktionalisierten Beziehungen, in denen wir leben, zugrunde zu legen, kann viel zu einem Umdenken in der Arzt-Patient-Beziehung beitragen. Die Hochschätzung der Ethik, wie sie etwa E. Lévinas vornimmt, vermag eine neue Bedeutung von Verantwortung zu erschließen, die auch dem Arzt wiederum seine wesensgerechte oder ursprüngliche Bedeutung zukommen lässt. Gewissermaßen als „Lebenshelfer“ stünde der Arzt, unbeschadet seiner notwendigen technischen und wissenschaftlichen Fertigkeiten, an einer wichtigen Stelle unseres Daseins, die, weit über seine gesellschaftliche Position hinaus, ihm selbst auch wiederum die Einheit von Wissendem und Künstler als Helfer zurückgäbe.

Jenseits von Paternalismus und Autonomie könnte eine sich den Prinzipien dialogischen Denkens verpflichtet wissende Medizin wiederum ihren ethischen Ursprung entdecken. Das Gegenüber von Arzt und Patient würde so nicht allein das

Leitbild von Not und Hilfe wiederum in die Medizin einbringen, sondern zugleich auch viele Grenzfragen der medizinischen Forschung und der medizinischen Praxis, die uns ratlos machen, wieder einer ethischen Verpflichtung zuführen. Diese aber könnte ihrerseits mithelfen, der drohenden Verrechtlichung des Arzt-Patient-Verhältnisses ebenso entgegenzuwirken wie dem drohenden Desaster ökonomischer Natur, das unserem Gesundheitssystem prophezeit wird.

Karl Hermann Spitzzy – und dies zeugt erneut von seinem großen Engagement – hat sich nicht gescheut, als Emeritus sich den formalen Mühen eines Philosophiestudiums zuzuwenden und seine Thesen auch im Dialog selbst zu erproben.

Dadurch wurde die mir zuteil gewordene Aufgabe, seine Arbeit gleichsam als „Dissertationsvater“ zu betreuen, nicht nur ehrenvoll, sondern auch eine große Bereicherung, galt es doch, viele seiner Überlegungen, die aus langjähriger Erfahrung der medizinischen Praxis stammten, als Herausforderung an das philosophische Denken wahrzunehmen.

Karl Hermann Spitzzy zählt zu jener leider geringen Zahl von Ärzten und medizinischen Forschern, die in der Lage sind, das gestörte Verhältnis von Philosophie und Medizin und, was noch wichtiger ist, das zwischen Arzt und Patient wieder auf eine neue Basis zu stellen.

Ich hoffe, in seinem Sinne sagen zu dürfen, dass das von ihm vorgeschlagene Denken jedem Satz des Corpus Hippocraticum wieder zu einer neuen Bedeutung verhelfen könnte, die fern von den „Göttern in Weiß“ liegt: Iatros – Philosophos – Isotheos.

Dieser Beitrag stammt aus dem von Peter Kampits herausgegebenen Buch „Arzt und Patient. Dialogisches Handeln in der Medizin an der Donau-Universität Krems und seine philosophische Bedeutung“, erschienen 1995 im Eigenverlag des Zentrums für Ethik und Medizin an der Donau-Universität Krems als Teil der Schriftenreihe „Ethik in den Wissenschaften“.

Curriculum Vitae

Geboren am 28. Juni 1942 in Wien

- 1960–1965 Studium der Philosophie, Psychologie und Geschichte an der Universität Wien
- 1965 Promotion zum Dr. phil. an der Universität Wien
- 1966/67 Postgraduate-Studium an der Sorbonne (Paris, Frankreich)
- 1968–1977 Univ.-Ass. am Philosophischen Institut der Universität Wien
- seit 1970 Zahlreiche Vorträge an Universitäten in den USA, Südamerika, Mexiko, China, Korea, Zentralasien, Russland und in fast sämtlichen europäischen Ländern – viele auf Einladung der österreichischen Kulturinstitute bzw. der Botschaften.
- 1974 Habilitation für Philosophie an der Universität Wien
- 1977 Ernennung zum Univ.-Prof. für Philosophie am Philosophischen Institut der Universität Wien
- 1982–1988 Präsident der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie
- 1986–1992 Präsident der Internationalen Ferdinand-Ebner-Gesellschaft
- 1987–1991 Vorstand des Instituts für Philosophie der Universität Wien
- 1988–1995 Wissenschaftlicher Leiter der Wissenschaftlichen Landesakademie für Niederösterreich und zugleich Direktor des Zentrums für Ethik und Medizin an der genannten Einrichtung
- 1995–2016 Leiter des Zentrums für Ethik in den Wissenschaften an der Niederösterreichischen Landesakademie (St. Pölten)
- seit 2000 Leiter der Forschungsstelle für Ethik und Wissenschaft im Dialog (Wien)
- 2001–2004 Vorstand des Instituts für Philosophie der Universität Wien
- 2004–2008 Dekan der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft der Universität Wien
- seit 2007 Vorsitzender des wissenschaftlichen Beirats der WALDVIERTEL AKADEMIE
- 2010–2013 Universitätsrat der Stadt Schläining
- 2012–2016 Univ.-Prof. und Leiter des Zentrums für Ethik in der Medizin an der Donau-Universität Krems

Ehrungen

- 2007 Ehrendoktorat der Nationalen Taras Schewtschenko
Universität Kiew, Ukraine
- 2008 Großes Goldenes Ehrenzeichen des Landes Niederösterreich
- 2008 Wissenschaftspreis des Landes Niederösterreich
- 2008 Großes Silbernes Ehrenzeichen für Verdienste um die
Republik Österreich
- 2011 Goldenes Ehrenzeichen der Stadt Wien
- 2012 Silbernes Komturkreuz des Ehrenzeichens für Verdienste um das
Bundesland Niederösterreich
- 2018 Ehrenurkunde der Universität Wien, Fakultät für Philosophie und
Bildungswissenschaften

Tätigkeit in Advisory Boards folgender Gesellschaften und wissenschaftlicher Institutionen

- Vorstandsmitglied der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie
- Vorstandsmitglied im Viktor Frankl-Fonds
- Mitglied im Advisory Board des Europäischen Ethiknetzwerkes
- Vizepräsident der Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft
- Mitglied des Executive Committees des IUC (International University
Centre Dubrovnik, Kroatien)
- Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste
- Mitglied des österreichischen PEN-Klubs
- Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates der Gen-Ethik-Kommission des
Bundesministeriums für soziale Sicherheit und Generationen
- Mitglied der Ethik- und Tierschutzkommission der Veterinärmedizinischen
Universität Wien
- Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Österreichischen Akademie für
Präventivmedizin und Gesundheitskommunikation (APG)
- Stv. Vorsitzender der Bioethikkommission des Bundeskanzlers
- Mitglied des Aufsichtsrates der Sigmund-Freud-Privatstiftung

Gastprofessuren

- University of Fairbanks/Alaska, USA
- Universität Banska Bystrica/Slowakei
- Universität Zagreb/Kroatien
- University of Michigan/USA

Veröffentlichungen (Auswahl)

Monographien

Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus und Humanismus von Albert Camus. Salzburg 1968.

Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung. Wien 1975.

Gabriel Marcells Philosophie der zweiten Person. Wien 1975.

Zwischen Schein und Wirklichkeit. Eine kleine Geschichte der österreichischen Philosophie. Wien 1984. Übersetzung ins Japanische (1987), ins Tschechische (Malé dějiny rakouské filozofie, 1995), ins Rumänische (Intre aparenta si realitate, 1999) und ins Italienische (Fra apparenza e realtà, 2000).

Ludwig Wittgenstein. Wege und Umwege zu seinem Denken. Graz 1985.

Die Auslandskulturpolitik Österreichs. Konzepte, Strukturen, Perspektiven. Wien 1990.

Gemeinsam mit Zohra Bouchentouf-Siagh, Zur Aktualität von Albert Camus. Wien 2002.

Das dialogische Prinzip in der Arzt-Patienten-Beziehung. Passau 1996.

Jean Paul Sartre. München 2004.

Wer sagt, was gut und was böse ist? Eine philosophische Reise. Wien 2011.

Herausgeber

Fridolin Wiplinger. Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung. Wien und Freiburg 1976.

Das Wort ist der Weg: Ferdinand Ebner, ein vergessener Prophet? Wien, Freiburg und Basel 1983.

Monographien zur österreichischen Kultur- und Geistesgeschichte. Wien, Köln und Weimar 1986ff. Erschienen sind Monographien über Theodor Herzl (1986), Rosa Mayreder (1986), Ludwig Gumplowicz (1986), Hans Kelsen (1988), Othmar Spann (1988) und Otto Neurath (1994).

Aspects de la philosophie Autrichienne. Austriaca, 28. Paris 1989.

Medizin - Ethik - Recht. Beiträge des Symposiums und des postgradualen Lehrganges am Zentrum für Ethik und Medizin (1993). Krems 1994.

Medizin - Ethik - Recht. Beiträge eines postgradualen Lehrganges am Zentrum für Ethik und Medizin (1994). Krems 1994.

Arzt und Patient. Dialogisches Handeln in der Medizin und seine philosophische Bedeutung. Krems 1995.

Spannungsfelder praktischer Philosophie. Expertenreferate und Statements zur Ethik und ihrer Begründung. St. Pölten 2004.

Mitherausgeber

Mit Günther Pöltner und Helmuth Vetter, Wahrheit und Wirklichkeit. Festschrift für Leo Gabriel. Berlin 1983.

Mit Franz Brandfellner und Walter Methlagl, Gegen den Traum vom Geist. Internationales Ferdinand-Ebner-Symposium 1981. Salzburg 1985.

Mit Günther Pöltner und Helmuth Vetter, Verantwortung. Beiträge zur praktischen Philosophie. Festschrift für Johann Mader. Wien 1987.

Mit Anja Weiberg, Angewandte Ethik. Akten des 21. Internationalen Wittgenstein Symposiums 1998. Wien 1999.

Mit Christo Choliolcev und Anja Weiberg, Ethik und Religion im Werk Ludwig Wittgensteins. Wien 1999.

Mit Heide Breuer, György Sebestyén. Aufsätze zu seinem Werk und Leben. Wien 2000.

Mit Emil Brix, Zivilgesellschaft zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. Wien 2003.

Mit Thomas Flynn und Erik Vogt, Über Sartre. Perspektiven und Kritiken. Wien 2005.

Übersetzung

Mit Lieselotte Urbach, Gabriel Marcel: Tragische Weisheit. Zur gegenwärtigen Situation des Menschen. Wien 1974.

Der Philosoph Peter Kampits wurde am 28. Juni 1942 in Wien geboren. Er studierte Philosophie, Psychologie und Geschichte an der Universität Wien sowie an der Sorbonne in Paris. Ab 1968 war er Universitätsassistent am Philosophischen Institut der Universität Wien, habilitierte 1974 und wurde 1977 zum Professor für Philosophie ernannt. Kampits war Vorstand des Institutes für Philosophie und Dekan der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft. Von 2012 bis 2016 leitete er das Zentrum für Ethik in der Medizin an der Donau-Universität Krems.

Seit vielen Jahren ist Peter Kampits auch als Vorsitzender des wissenschaftlichen Beirates für die WALDVIERTEL AKADEMIE tätig und so maßgeblich für die Programmgestaltung mitverantwortlich. Diese Publikation vereint Texte zu Themen, mit denen sich Kampits bei den Internationalen Sommergesprächen der WALDVIERTEL AKADEMIE und an der Donau-Universität Krems ständig beschäftigte: Der Einzelne und die Gemeinschaft, Medizin und Ethik, Weiterbildung und Universität, Metaphysik und Postmoderne, Jugend und Zukunft, Religion und Glaube, das Böse und das Gute, Freiheit und Freitod, Alter und Würde, Mitteleuropa und seine Regionen.

EDITION ★
DONAU-UNIVERSITÄT
KREMS

ISBN 978-3-903470-00-2



Universität für
Weiterbildung
Krems

