Alles für den Sommer: Glück, Blockchain und Kunst

Ausgabe 1038
Juli/August 2016
CHF 22.– / Euro 19,–

schweizer monat

SEIT 1921

DIE AUTORENZEITSCHRIFT FÜR POLITIK, WIRTSCHAFT UND KULTUR

Die Zukunft der Freiheit…

…beginnt beim eigenen Denken. Hans Ulrich Gumbrecht über den Mut zu Risiko und Vielfalt. Ein Beipackzettel für die offene Gesellschaft von morgen.

Zukunft der Freiheit

Warum sie offen ist – und wie sie aussehen könnte

1 **Tanzen in New York** *Hans Ulrich Gumbrecht*
2 **Die Schweiz in der Welt** *Jacques Pitteloud*
3 **Die Freiheit der Schweiz** *Oliver Zimmer*
4 **«Chancen für die Menschen»** *Johann Gevers*
5 **Die moralische Verantwortlichkeit des Wissenschafters** *Sir Karl Popper*

Für die Unterstützung bei der Lancierung des Dossiers danken wir Max Schmidheiny-Stiftung.

«Es gilt die Reaktionsfähigkeit unserer freiheitlichen Institutionenordnung auf eine Reihe sich überlagernder Schocks zu stärken und das Feld nicht den Ideologen, Identitätspolitikern und Demagogen aller Art zu überlassen, die vermeintliche Patentlösungen anbieten und sich so zu Erfüllungsgehilfen der erklärten Feinde der Freiheit machen.»

Andreas R. Kirchschläger, Delegierter des Stiftungsrates, Max Schmidheiny-Stiftung

Zukunft der Freiheit

Wir leben in unübersichtlichen Zeiten. Freiheitliche und demokratische Gesellschaften wie die Schweiz sehen sich seit Anbruch des neuen Jahrtausends Herausforderungen gleich auf mehreren Ebenen gegenüber. Für ökonomische Verunsicherung sorgen Schuldenkrisen, zunehmende internationale Abhängigkeiten und Ungleichgewichte, demographische Umwälzungen und nicht zuletzt die disruptive Wirkung der Digitalisierung. Politisch sieht sich die Schweiz wie viele andere Staaten sowohl mit weltweiten Migrationsbewegungen als auch mit einem relativen Machtverlust der westlichen Welt konfrontiert. Extremistische Kräfte im arabisch-muslimischen Raum, aber auch innerhalb Europas, in Russland und in der Türkei stellen eine zunehmend augenfällige Bedrohung für offene Gesellschaften dar.

Die Schweiz sucht nach Wegen, mit diesen Prüfungen des 21. Jahrhunderts umzugehen. Für Mitglieder freiheitlicher Gesellschaften gilt es einerseits, Unsicherheit und Ambivalenz auszuhalten – und andererseits, die über viele Generationen erkämpfte freiheitliche und demokratische Institutionenordnung hartnäckig zu verteidigen und weiterzuentwickeln. Dabei ist jene Form der Selbstgefälligkeit abzustreifen, die das Feld Ideologen, Identitätspolitikern und Demagogen aller Art überlässt.

Angesichts dieser Ausgangslage widmete die Max Schmidheiny-Stiftung ihr alljährliches Forum in Bad Ragaz dieses Mal dem Leitthema «Zukunft der Freiheit». Wie in früheren Sommern fanden auch heuer zahlreiche Führungspersönlichkeiten aus Wirtschaft, Politik und Gesellschaft zusammen, um Grundsatzfragen zu Gegenwart und Zukunft unserer freiheitlichen Ordnung zu diskutieren.
Dieses Dossier bietet Ihnen begleitend die Gedanken herausragender Persönlichkeiten und Autoren zu ebendiesen Fragen, die uns als Staatsbürger wohl ein Leben lang begleiten werden.

Wir wünschen Ihnen eine anregende Lektüre.

Die Redaktion

1 Tanzen in New York

Oder: Von der Freiheit

von Hans Ulrich Gumbrecht

Vor ein paar Tagen hörte ich eine junge und offensichtlich sehr intelligente junge Frau bei einer akademischen Feier von «der Befreiung meiner Generation» reden – und wusste wirklich überhaupt nicht, was sie wohl im Sinn haben könnte. «Freiheit» klingt heute wie ein ziemlich altmodisches Wort. Ein Wort, das vor allem in Nationalhymnen auftaucht und dessen immer etwas zu schweres Pathos man über sich ergehen lässt, weil es für Staatsakte (noch) keine Alternative gibt. «Freiheit» ist kein Problem für die meisten Zeitgenossen, vor allem nicht in Europa und Amerika – und schon gar keine Mangelware. Ein glücklicher Zustand, der in einem langwierigen Prozess der Vergangenheit, in den sogenannten «bürgerlichen Revolutionen» vor allem, erobert wurde. Unter welchen Umständen sollte sich denn diese einmal gewonnene Freiheit auflösen (will man sich nicht in Vorstellungen und Dystopien von bösen Tyranneien verspinnen, die uns das Leben zur Qual machen wollen)? Worum geht es, wenn wir nach der Zukunft der Freiheit fragen?

Ein Horizont von Möglichkeiten

Wenn wir über Freiheit reden, meinen wir vor allem «individuelle Selbstverfügung» und setzen damit zunächst voraus, dass unser Verhalten nicht durch «Instinkte» an alternativlose Sequenzen gebunden ist (wie wir das für Tiere annehmen). Freiheit bedingt Wahlmöglichkeiten. Dass Freiheit überhaupt in Prozessen historischen Fortschritts erobert werden und wieder verlorengehen kann, die Geschichtlichkeit der Freiheit, hängt davon ab, dass sie an die Zukunft gebunden ist. Genauer: an eine Zukunft, die als Horizont von Möglichkeiten erscheint, die uns zur Auswahl stehen. Und eben diese Struktur der Zukunft kann sich im Lauf der Zeit verändern und so Verluste oder Gewinne an Freiheit auslösen.

Um solche Veränderungsprozesse zu verstehen, müssen wir uns klarmachen, dass Menschen mit mindestens drei Ebenen oder Dimensionen der Zukunft konfrontiert sind. Zukunft gibt es erstens im Rahmen einer Zeitlichkeit des je vorausgehenden und des je folgenden (und schon vorweggenommenen) Moments auf jener Ebene, die Edmund Husserl «Form des Bewusstseins» nannte. Diese elementare, kurze Zukunft, welche Husserl «Protention» nannte, stellt uns aber noch keine Freiheit in Aussicht, denn sie ist nichts als die Annahme einer Kontinuität dessen, was unmittelbar vorher geschah. Ohne sie gelänge es uns nicht, die Sprache der anderen zu verstehen, mit ihnen zu tanzen und unser eigenes Verhalten als kohärent zu erleben. Die sozusagen entgegengesetzte, äusserst breit ausgedehnte Zukunft ist zweitens die der unterschiedlichen «sozialen Konstruktionen von Zeitlichkeit». Zu diesen Konstruktionen gehört etwa der Glaube, dass die Menschen – als Kollektiv, Kultur, Gesellschaft oder Klasse – ihr Leben gestalten und dass wir als Individuen zu dieser Gestaltung beitragen. Er fundiert den anspruchsvollen (und übrigens auch marxistischen) Begriff der Geschichte. Ebenfalls eine soziale Konstruktion von Zeitlichkeit ist aber auch die christliche Überzeugung, dass die Zukunft besetzt sei von einer Rückkehr Gottes, deren Zeitpunkt wir nicht kennen und deren Geschehen wir weder verhindern noch wählen können. Zwischen der momentanen Zukunft der «Protention» und dieser gedehnten Zukunft der verschiedenen «sozialen Konstruktionen» liegt – drittens und schliesslich – die Zukunft unseres Alltags, die wir als die Freiheit und manchmal auch die Bürde der individuellen Wahl erleben.

Hans Ulrich Gumbrecht
ist der Albert-Gürard-Professor in Literatur an der Stanford University und ständiger Gastprofessor am Collège de France, an der Universidade de Lisboa und an der Zeppelin-Universität. Er zählt zu den international breit rezipierten Denkern der Gegenwart und ist Autor u.a. von «Nach 1945. Latenz als Ursprung der Gegenwart» (Suhrkamp, 2012), «Lob des Sports» (Suhrkamp, 2005) und «Diesseits der Hermeneutik. Über die Produktion von Präsenz» (Suhrkamp, 2004).

Europa ohne Gott

Die grosse Zeit der «Freiheit» und ihres spezifischen Pathos, die Zeit der späten Aufklärung und der Romantik, etwa zwischen 1780 und 1830, war in Europa und Amerika eine Zeit, in der sich zum einen die Vorstellung von einer zu gestaltenden Zukunft an die Stelle der christlichen Zukunft des Jüngsten Tages schob, während zum anderen der Alltag immer deutlicher als «Feld von Kontingenz» erlebt wurde, als eine Welt der Handlungsalternativen. Die beiden neuen Zukünfte liessen jede Reduktion der indivi-

In Washington tanzen sie den Jitterbug, 1943, photographiert von Esther Bubley / Library of Congress.

duellen Freiheit im Alltag (etwa durch Standesprivilegien) unerträglich wirken und machten die Visionen von Staats- und Gesellschaftsformen, welche Reduktionenen von Freiheit ausschlossen, zum zentralen Projekt der zu gestaltenden Zukunft.

Zur Forderung der individuellen Freiheit kam bald, etwa in den Programmbegriffen der Französischen Revolution, die natürliche «Gleichheit» der Menschen im Sinn einer Absenz aller von Geburt an bestehenden Privilegien, das heisst als Gleichheit vor dem Recht. Während des europäischen Revolutionsjahrs von 1848 schliesslich wurden «Freiheit» und «Gleichheit» durch «Brüderlichkeit» ergänzt (heute wäre wohl «Solidarität» das äquivalente Wort), was den sich bald zur Ideologie verhärtenden Impuls aufbrachte, dass die langfristige Sicherung von Freiheit und Gleichheit als natürliche Rechte auf eine (meist vom Staat initiierte) Umverteilung von Reichtum angewiesen war.

Mögliche Gründe für die Dysphorie

So sah die Vorgeschichte jenes Begriffs und jener Institutionen von «Freiheit» aus, die heute so eigenartig altmodisch wirken – ohne dass man sie aufgeben möchte. Die Zeit zwischen dem mittleren neunzehnten und dem mittleren zwanzigsten Jahrhundert wurde zum langfristigen Prozess der Institutionalisierung der Freiheits-, Gleichheits- und Brüderlichkeitsversprechen (was natürlich nicht gleichbedeutend mit der Verwirklichung in allen individuellen Fällen war). Doch warum vor allem sind heute jene Begeisterung und jene Aura verschwunden, die den Freiheitsbegriff so lange begleitet hatten? Dafür, glaube ich, ist eine Interferenz zwischen mindestens vier Faktoren in unserer Gegenwart verantwortlich.

Erstens war die individuelle Freiheit auf der Ebene des Alltags – unter demokratischen Vorzeichen – schon im Existenzialismus der fünfziger Jahre als eine Last erlebt worden. Heute hat sich unser Alltag als Feld der Kontingenz – nicht zuletzt aufgrund der Rechenkapazitäten elektronischer Technologie – in ein noch viel komplexeres Universum verwandelt. Was früher notwendig und schicksalhaft erschien (zum Beispiel das Geschlecht, in das man geboren war), kann nun umgestaltet werden und gehört deshalb plötzlich zum Feld der Kontingenz. Ewiges – physisches – Leben als der unmöglich-utopische Traum schlechthin ist zu einem Forschungsprojekt der Medizin geworden. Mit solchen Veränderungen sind grossartige Zugewinne an individueller Freiheit verbunden – die zugleich viele von uns psychisch überfordern. Hier liegt zweifellos ein Grund für das Burn-out-Syndrom als Volkskrankheit, aber auch für eine neue Anfälligkeit von Individuen für Ideologien und fundamentalistische Positionen, welche ihnen die Qual der Wahl abnehmen, und schliesslich auch für die fast schon perverse Begeisterung über nie endende Diskussionen zu «ethisch verbindlichen» Lebensformen.

Zweitens ist an die Stelle des kollektiven Horizonts einer offenen und gestaltbaren Zukunft der Eindruck getreten, dass unsere Zukunft – des immer noch frühen einundzwanzigsten Jahrhunderts – von Bedrohungen besetzt sei, die sich unvermeidlich auf unsere zukünftige Gegenwart zubewegen (Global Warming, Erschöpfung der natürlichen Energiequellen, demographische Entwicklung). Die Umschichtung in der sozialen Konstruktion von Zeitlichkeit hat aus vielen ehemals visionären Politikern (zum Beispiel aus dem Obama des «Yes, we can») Manager jener permanenten Krisen gemacht, die als Vorboten definitiver Katastrophen schon immer in der Gegenwart anzukommen scheinen.

Drittens ist aus Brüderlichkeit und Solidarität als Umverteilung von Besitz zum Schutz von Gleichheit und Freiheit – vor allem im vergangenen Jahrzehnt und am prononciertesten in so reichen Gesellschaften wie der schweizerischen oder deutschen – ein allgegenwärtiges Ressentiment geworden, das sich in nie ermüdenden Initiativen zur Begrenzung von Spitzengehältern und zur Einschränkung von anderen Freiheiten im wirtschaftlichen Handeln artikuliert.

Viertens und schliesslich bestätigt eine wachsende Auseinanderentwicklung der Vorstellungen von Freiheit in Europa und in den Vereinigten Staaten (auf kollektiver und auf individueller Ebene) eine Prognose von – ausgerechnet – Karl Marx. Marx war überzeugt, dass unter europäischen Bedingungen der Staat als das charismatische Projekt der bürgerlichen Revolutionen auf beständiges Wachstum gestellt sei, während der entsprechende Traum der aus einer Befreiung von kolonialer Staatlichkeit geborenen amerikanischen Republik gerade eine gegen null strebende Staatspräsenz anvisieren müsse.

Aus der Konvergenz und Interferenz solch vielfacher Veränderungen in der sozialen Zeitlichkeit und ihrer Zukunft muss wohl jene Freiheitsdysphorie entstanden sein, die ich eingangs beschrieben habe. Zu einem riesigen metastaatlichen Wohlfahrtsprojekt ohne Grenzen entwickelt sich die Europäische Union, wo immer eine sozialdemokratistische Grundeinstellung – unabhängig von den jeweiligen Regierungsparteien – der Fall ist (ein Fall ohne Alternativen) und wo alle Symptome weltanschaulichen oder gar praktischen Abweichens, jede Spur individueller Freiheitsimpulse als «Neoliberalismus» gegeisselt werden. Viel schmerzhafter ist natürlich für eine Mehrheit (hoffe ich) von uns Amerikanern die Präsenz – und die wachsende Popularität – von Donald Trump, als Verkörperung und individuelle Monsterversion einer Freiheit, die an die Stelle des Staates zu treten beansprucht.

Und jetzt?

Gibt es ein Entrinnen aus der Sackgasse dieser spezifisch komplexen Verbarrikadierung der Zukunft? Dies ist die entscheidende Frage nach der Zukunft der Freiheit – heute. Über eindeutige neue Antworten oder gar über Lösungsrezepte verfügen wir nicht, selbst wenn wir oft, gerne und wohl vor allem aus Verzweiflung so tun, als ob dies der Fall wäre. Um politische oder wirtschaftliche Projekte einer Rückkehr zur Freiheit der bürgerlichen Revolutionen oder hin zu jeglicher anderen Freiheit zu formulieren, fehlen mir Kompetenz – und Motivation. Bestenfalls kann ich versuchen zu beschreiben, wie ich mir einen Veränderung provo-

zierenden Beitrag der sogenannten «Geisteswissenschaften» in dieser Stimmung der Freiheitsdysphorie vorstelle – und muss betonen, dass es um ein Potenzial geht, um das Potenzial eines spezifischen Denkstils innerhalb der Geisteswissenschaften (während meine allgemeine Einschätzung der Leistungen der Geisteswissenschaften in der akademischen Welt von heute, die ich bewohne, niederschmetternd pessimistisch ist).

Gerade weil keine evidenten theoretischen oder gar praktischen «Lösungen» zur Rettung von Zukunft und Freiheit zur Verfügung stehen, könnte ein Stil des Denkens produktiv sein, den ich mit den besten Möglichkeiten der «Geisteswissenschaften» assoziiere und unter drei Begriffen illustrieren möchte: Steigerung von Komplexität, Kontemplation und Imagination.

Komplexität

Die zentrale These im Werk des grossen Philosophen (mehr als Soziologen, wie er sich selbst nannte) Niklas Luhmann wies «sozialen Systemen» prinzipiell die Funktion zu, die Komplexität ihrer Umwelten bis zu einem Grad zu reduzieren, der für Menschen lebbar war. Allein das «Wissenschaftssysten», spekulierte Luhmann, sei mit der Steigerung der erlebten Komplexität und Kompliziertheit der Welt befasst, mit einer Komplexitätssteigerung, die uns notwendig Alternativen des Erfahrens, Handelns und Lebens liefern müsse. Oft führt die Verwirklichung solcher Denkalternativen, wie sie aus der Komplexitätsproduktion der «Wissenschaft» entstehen, zu fatalen Konsequenzen in der Wirklichkeit – deshalb kann man von Komplexitätssteigerung als «riskantem Denken» reden.

Kontemplation

Zweitens schreibt die – problematische – Annahme einer Analogie zwischen den klassischen Naturwissenschaften und den sogenannten «Geisteswissenschaften» fort, wer sie «Wissenschaften» und ihre Praxis des Denkens «Forschung» nennt. Ich glaube, «Kontemplation» (in einem säkularisierten Sinn) wäre ein eher angemessener Begriff, ein Begriff auch, der zukünftige Arbeit inspirieren könnte. Kontemplation als Konzentration auf bestimmte Phänomene und Probleme; Kontemplation als regelmässige und Komplexität immer weiter steigernde Rückkehr zu ausgewählten Gegenständen des Denkens; Kontemplation als unabschliessbarer Prozess, der nie zu «Lösungen» führt – oder führen soll.

Imagination

Schliesslich ist möglicherweise entscheidend, dass unser Denken – etwa über die «Zukunft der Freiheit» – der Imagination mehr Raum gibt als bisher. Nicht unbedingt der Imagination im Sinn des Arbeitsstils von Künstlern oder Autoren, sondern im Sinn eines Denkens, das die Erwartungen von Lösungen auf Distanz hält – und zugleich seine innerpsychischen Bilder und Intuitionen ernst nimmt, statt sie mehr oder weniger automatisch durch abstrakte Begriffe zu filtern.

Riskantes Denken nach diesem Stil könnte uns zu einer Ästhetik der Ungleichheit führen (wohlgemerkt: weder zu einer «Ethik» noch zu der tautologischen Bejahung von Gleichheit), zu einer Ästhetik der Ungleichheit als Beginn einer neuen Freiheitspraxis. Dabei geht es natürlich nicht um die Feier einer asymmetrischen Verteilung von Macht, Einfluss oder Reichtum, sondern um Lebenskraft. Ein intellektueller Held der Ungleichheitsästhetik war der junge amerikanische Philosoph Randolph Bourne, der im zweiten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts mit kurzen journalistischen Essays auf die Bühne der Öffentlichkeit trat – und das Thema seines kurzen Lebens anlässlich des Eintritts der Vereinigten Staaten in den Weltkrieg fand (er wurde zu einem der Opfer jener «spanischen Grippe», die Ende 1919 mehr Menschen umbrachte als die militärischen Aktionen in Europa). Bourne diagnostizierte als Folge des Kriegseintritts eine Transformation der staatlichen Institutionen seines Landes zu Agenten der Nivellierung von vielfachen kulturellen Differenzen, welche in seiner Sicht die Stärke Amerikas als Einwanderernation ausgemacht hatten. Gerade in der Betonung solcher Differenz lag für Bourne die Quelle von «spiritueller Vitalität», die Quelle einer schönen geistigen Energie, welche – wenn ich Bourne richtig verstehe – weder Probleme lösen noch sozialen Fortschritt einleiten sollte, sondern um ihrer selbst willen lebenswert war.

Der grosse Romancier John dos Passos hat Randolph Bournes charismatisches Talent gefeiert, mit seinen Freundinnen und Freunden in New York ein Leben von solch täglicher Energie und Freude geführt zu haben. Politisch gesehen war Bourne alles andere als ein Anwalt der ökonomischen oder gar der politischen Ungleichheit. Doch sein Bestehen auf Werten der Gleichheit war immer sekundär gegenüber der Euphorie für Vitalität – vor allem deshalb konnte er wohl die verhärmenden Effekte aktiver Sorge und Besessenheit um Gleichheit vermeiden. Zwar hat Bournes Philosophie durchaus Affinitäten zum politisch korrekten «Multikulturalismus» der 1990er Jahre. Doch nie wirkt er wie der Autor eines kulturellen Minderheiten- und Artenschutzes, nie verliert er sich in der Rührung über die angeblich systematische Unterdrückung von Minderheiten. Bourne ist ein Autor – und ein Held – der persönlichen Kraft zum Freiheitsgebrauch. ❮

2 Die Schweiz in der Welt: Stärken und Herausforderungen

Ein schriftlicher Austausch mit dem langjährigen Diplomaten Jacques Pitteloud

Olivia Kühni korrespondiert mit Jacques Pitteloud

Jacques Pitteloud
ist Jurist und langjähriger Diplomat im Dienste der Eidgenossenschaft. Seit 2015 leitet er die Direktion für Ressourcen des Eidgenössischen Departements für auswärtige Angelegenheiten (EDA). Zuvor war er unter anderem als Missionschef in Nairobi, Kenia, und in verschiedenen Führungsfunktionen des EDA und des Eidgenössischen Departements für Verteidigung, Bevölkerungsschutz und Sport (VBS) tätig.

Olivia Kühni
ist Redaktorin dieser Zeitschrift

Die Schweiz ist ein kleines Land in einer weiten Welt. Welches sind aktuell die wichtigsten Herausforderungen, die diese uns stellt?

Natürlich ist unser Land von allen grossen geostrategischen Bewegungen – und Bedrohungen – mehr oder weniger direkt tangiert, aber eine Frage überschattet alle anderen: für die Schweiz ist der Elefant im Raum unsere Beziehung zur EU; wie wir diese Beziehungen gestalten wollen, das ist die Hauptfrage, die sich uns stellt. Terrorismus, Migration und weitere Phänomene sind nicht zu unterschätzen, aber strategisch gesehen steht im Moment für die Schweiz eine Hauptfrage im Vordergrund.

Dies gesagt, werden wir uns natürlich auch mit sicherheitspolitischen Herausforderungen auseinandersetzen müssen: Der Eindruck, die Welt sei eine friedlichere, geordnetere geworden, hat sich als Illusion herausgestellt. Ich stelle fest, dass gewisse Vorstellungen, die wie Modeerscheinungen aufgekommen und unsere Weltsicht nun über viele Jahre geprägt haben, zum Beispiel die Prognose, Japan werde die Welt regieren, oder die des kometenhaften Aufstiegs der BRICS-Staaten, einem neuen Realitätssinn gewichen sind, die den Blick schärft für alte, bekannte geopolitische Phänomene. Ich denke an die Gegensätze zwischen Russland und dem Westen, die «uneasy partnership» Europas mit der Türkei, die zentrale Rolle des Irans im spannungsvollen Verhältnis zwischen sunnitischer und schiitischer und schliesslich der westlichen Welt.

Diese – neue alte – Welt ist genauso gefährlich wie jene des 20. Jahrhunderts. Für die Schweiz heisst dies, dass sie gewappnet sein muss für unruhige, irritierende Zeiten. Es gibt Krisen und Kriege, wirtschaftliche Destabilisierung, demographische Ungleichgewichte, Terrorismus. Die gute Nachricht: man kann – gerade wir als freiheitliche und demokratische Gesellschaft – lernen, mit diesen Phänomenen umzugehen!

Auch mit Fundamentalismus?

Der Fundamentalismus, der sich ausserhalb Europas entwickelt, löst auch bei uns immense Ängste aus. Dies insbesondere mit Migrationsbewegungen und der Vorstellung, dass Fundamentalismus auch bei uns ankommt oder schon angekommen ist. Nationalistische Reflexe sind in solchen Zeiten leicht zur Hand: Menschen fürchten sich vor ungewisser Zukunft, vor Problemen, die unlösbar scheinen. Sie reagieren damit, sich auf überkommene, angeblich traditionelle Werte zu besinnen; das gibt scheinbare Sicherheit und Stabilität.

Die richtige Art für die Schweiz, auf angsteinflössende Phänomene wie Fundamentalismus zu reagieren, ist aus meiner Sicht: patriotisch, das heisst mit dem Wissen und Bewusstsein darum, dass wir eine Gesellschaft sind, die die besten Karten in der Hand hat, um schwierige Probleme, die sich uns stellen, zu lösen. Wir haben robuste, kluge und effiziente Institutionen gebaut, die in der Lage sind, herausforderungsreiche, komplexe gesellschaftliche Situationen zu meistern.

Kurz gesagt: Nationalismus ist ein Ausdruck der Angst, Patriotismus ist der Ausdruck von gesundem Selbstvertrauen.

Man gewinnt den Eindruck, dass antifreiheitliche Kräfte an verschiedenen Orten der Welt auf dem Vormarsch sind, auch in Europa. Warum?

Nun, wenn Menschen das Gefühl haben, die Welt sei daran, aus den Fugen zu geraten, sehnen sich nicht wenige danach, dass eine starke Hand die Probleme löst und die Welt wieder ins Lot bringt. Demokratische Prozesse funktionieren diametral anders als die sprichwörtliche «starke Hand», sie sind breiter abgestützt und ihre Wirkung setzt daher auch später ein, aber ist dafür auch nachhaltiger. Für die, die rasch wirksame Lösungen wollen, solche, die «durchgreifen» und «jetzt sofort Ordnung machen» wollen, ist die Praxis demokratischer, rechtsstaatlicher und freiheit-

licher Prozesse verdächtig, ungeeignet, unwirksam, und sie setzen sie daher zunehmend unter Druck.

Der Ruf nach dem «starken Mann» ist eine periodisch wiederkehrende Erscheinung. In einer komplexen Welt erliegen Menschen immer wieder der Versuchung, auf komplizierte Fragen einfache Antworten formulieren zu wollen. Diese Tatsache erklärt den heutigen Anstieg des Populismus im Westen. Übrigens: Populisten werden dann stark, wenn der politische Mainstream gewissen Themen systematisch ausweicht und die (oft legitimen) Ängste der Bevölkerung ignoriert. Die heutige populistische Welle ist eine direkte Konsequenz der politischen Korrektheit: wenn gewisse Themen gar nicht mehr erörtert werden dürfen, weil es die dominante Denkart verbietet, wächst der Wähleranteil der Randparteien, die sich eben nicht diesem verordneten Denken unterstellen. Populisten stellen sehr oft die richtigen Fragen und liefern fast unausweichlich die falschen Antworten.

Es ist die Aufgabe der etablierten Parteien, auf die Ängste der Bevölkerung einzugehen und die richtigen Problemlösungsstrategien zu entwickeln.

Wie können wir unsere freiheitliche Ordnung, Bürgerrechte und Rechtsstaat verteidigen?

Dadurch, dass wir anerkennen, dass es keine absolute Kontrolle, keine absolute Sicherheit gibt – und dass Kriege, Konflikte, geopolitische Spannungen, wirtschaftliche Instabilitäten einen Preis haben und Verluste mit sich bringen. Man sagt nicht vergebens «war is messy» – er ist es, auch jener, der nicht auf dem Schlachtfeld gekämpft und gewonnen wird, jener, in dem es um die Verteidigung unserer freiheitlichen Ordnung geht.

Und wie reagieren auf interne Kräfte, die den Staat für überflüssig halten oder die freiheitliche Ordnung schwächen wollen?

Wir müssen uns daran gewöhnen, dass eine gefährlichere Welt auch höhere Kosten mit sich bringt. Wir müssen wissen, dass wir bereit sind, diesen Preis zu zahlen – und hier liegt wohl ein Unterschied zu früheren herausforderungsreichen Perioden: Es scheint manchmal, als ob wir uns der eigenen Werte nicht mehr ganz so sicher wären. Umso wichtiger ist die politische Aufgabe, zu definieren, welche Massnahmen notwendig sind, um die freiheitliche Ordnung mit ihren Bürger- und Menschenrechten und damit den Rechtsstaat zu schützen. Die Politik – im inneren wie im äusseren Aktionsradius – muss hier sorgfältig und weitsichtig navigieren, das heisst: ganz ohne Naivität und mit viel Augenmass.

Ich warte mit einer gewissen Sehnsucht auf die Formulierung einer neuen «Containment Policy» angesichts der aufkommenden ideologischen Auseinandersetzung mit den Gegnern der Freiheit: wer der neue George Kennan des Westens sein wird, weiss ich leider noch nicht, aber die freiheitlichen Gesellschaften müssen wieder ideologisch aufrüsten.

Wie steht die Schweiz im Vergleich da?

Die institutionelle, rechtsstaatliche Ordnung im Land, die funktionierende Demokratie – dies sind ohne Zweifel zwei schwergewichtige Stärken, die die Schweiz zu einem Erfolgsmodell machen. Diese Eckpfeiler unserer Gesellschaft schaffen den Rahmen, Einwanderung zugunsten der Schweiz zu nutzen. Praktisch jeder Schweizer, jede Schweizerin hat eine Familiengeschichte, die irgendwo und irgendwie mit Einwanderung und Migration verbunden ist. Es macht mich stolz, in den Zeitungen zu lesen, dass Secondos überdurchschnittliche Uni-Leistungen erzielen. Wir mögen das Image von Kleinkrämern und Buchhaltern haben: Wenn wir uns umschauen, sehen wir, dass wir überdurchschnittlich leistungsfähige gesellschaftliche Lösungen gefunden haben. In der Schweiz hat die Integration bisher bestens funktioniert und ich habe keine Zweifel, dass es auch in Zukunft so sein wird.

Sicher orten Sie auch Schwächen, die sich bemerkbar machen?

Was mich besorgt, ist die Beobachtung, dass wir mehr und mehr denken, wir könnten wichtige gesellschaftliche Leistungen einfach einkaufen, ohne uns dafür mit unserer Zeit und unserem Mitdenken dafür zu engagieren – dabei bedingen die rechtsstaatliche, freiheitliche Ordnung, eine lebendige Demokratie und sozialer Zusammenhalt aktiv engagierte Bürgerinnen und Bürger. Und ihren kritischen Geist! Um Trends abzuwenden, wie jener, dass jeder und jede einen Universitätsabschluss braucht. Unser duales Berufsbildungssystem ist Gold wert und aus wirtschaftlicher und wirtschaftspolitischer, aber auch aus gesamtgesellschaftlicher Sicht ist es eines der herausragenden Plus der Schweiz.

Brexit – was wären die Konsequenzen?

Es ist eine Binsenwahrheit, dass ein Brexit weitreichende Konsequenzen für ganz Europa haben dürfte. Über konkrete Folgen kann man heute nur spekulieren. Die Schweiz hat sich auf verschiedene Szenarien eingestellt. Aus meiner Sicht gilt die normative Kraft des Faktischen: Jede Ausgangslage nach der Volksbefragung vom 23. Juni werden wir als Chance betrachten und packen müssen.

Die Geschichte zeigt: Freiheitliche Gesellschaften gewinnen. Gilt das auch in Zukunft?

Freiheitliche Gesellschaften sind oft nicht auf Konflikte, schon gar nicht auf bewaffnete Konflikte vorbereitet. Sie brauchen Zeit, um aus dem Dornröschenschlaf aufzuwachen. Aber wenn sie erwacht sind, können sie Energien freisetzen, die eine autoritär strukturierte Gesellschaft niemals mobilisieren kann. In beiden Weltkriegen und im Kalten Krieg hat sich gezeigt, dass sich die freiheitlichen Gesellschaften durchsetzen, nur sie konnten schliesslich und auf die Länge alle erforderlichen Ressourcen bereitstellen. Nur in freiheitlichen Gesellschaften wird die Fähigkeit zum kritischen Denken gefördert – und es ist schliesslich dieser kritische Geist, das Hinterfragen, die Selbstverantwortung auch zur Suche von Lösungen, das konstruktive Mitdenken, Mittragen, das eine freiheitliche Gesellschaft erfolgreich macht. Es gibt keinen Grund, daran zu zweifeln, dass dies nicht auch künftig der Fall sein wird. ❮

3 Die Freiheit der Schweiz

Ein historischer Annäherungsversuch

von Oliver Zimmer

Self-government may, on the whole, provide a better guarantee of the preservation of civil liberties than other regimes, and has been defended as such by libertarians. But there is no necessary connection between individual liberty and democratic rule.

Isaiah Berlin

Was ist das überhaupt: Freiheit? Auch wenn wir uns wohl darin einig sind, dass unser Leben ohne Freiheit nicht viel wert wäre – die Frage ist, so allgemein gestellt, kaum zu beantworten. Der Versuch, Freiheit im Stile einer Einkaufsliste zu definieren, muss scheitern. Weil *die Freiheit an sich* nur in der politischen Semantik existiert – oder in den Erlösungsversprechen totalitärer Gruppierungen –, machen solche blutleeren Definitionsversuche wenig Sinn.

Erfassen lässt sich Freiheit am ehesten in ihren jeweiligen Manifestationen. Der historische Blick sensibilisiert uns für die Tatsache, dass Freiheit kein Zustand ist, sondern ständiges Werden. Um Freiheit wird bis zum heutigen Tag auf der ganzen Welt gekämpft – mit und ohne Waffengewalt, auch an Orten, wo Freiheit seit langem in irgendeiner Form verbrieft ist. Denn Freiheit ist ständig bedroht.

In der Praxis – dieses Argument möchte ich hier am Schweizer Fall illustrieren – ist es gerade das Zulassen der Spannung zwischen unterschiedlichen Freiheitsidealen, die Freiheit ermöglicht. Die Erkenntnis, dass diese Spannung unauflösbar ist und bleibt, dass es auf dem Feld des Lebens in Freiheit zu keiner Synthese auf höherer Ordnung kommen kann, ist Voraussetzung freiheitlicher Wirklichkeit. Wo Freiheit als gewonnen gilt – von Experten oder Politikern verstanden, gesichert und verwaltet –, geht sie den Bach runter.

Freiheit, aber welche?

Ein hervorragender Ausgangspunkt, um den Kampf um die freiheitliche Gestaltung unseres Lebens hinsichtlich seiner Formen und Triebkräfte zu beleuchten, stammt vom Politphilosophen und Ideenhistoriker Isaiah Berlin. In seinem berühmtesten

Oliver Zimmer, zvg.

Essay zur politischen Theorie unterschied der zeitlebens am All Souls College wirkende Gelehrte zwischen zwei Arten von Freiheit. Beide prägen bis heute als Ideen das politische Ringen um eine freiheitliche Ordnung.

Da ist zum einen die «*negative liberty*». Bei diesem Verständnis von Freiheit geht es besonders um den Schutz der persönlichen Freiheit vor Eingriffen durch eine externe Gewalt: «The wider the area of non-interference, the wider my freedom.» Wichtig für den Oxforder Philosophen: Diese aufs Individuum zentrierte Freiheit – als politisches Ideal ist sie vergleichsweise modern, ein Kind von Renaissance und Reformation – steht in keiner zwingenden Verbindung zu demokratischer Mitbestimmung am Gemeinwesen. Individuelle Freiheit und Demokratie im Sinne von Self-Government sind keine siamesischen Zwillinge.

Dagegen besitzt jene Variante von Freiheit eine Affinität zur Demokratie, die Berlin als «*positive liberty*» bezeichnet. Hier geht es nicht um den Schutz der persönlichen Freiheit von äusseren Zwängen, sondern um freiheitliches Handeln zum Zwecke individueller und kollektiver Selbstbestimmung. Im Zentrum steht die Anerkennung von Status und Selbstwert des einzelnen innerhalb eines Kollektivs: «I wish to be somebody, not nobody; a doer – deciding, not being decided for, self-directed and not acted upon by external nature or by other men as if I were a thing, or an animal, or a slave incapable of playing a human role…»

Diese zweite Konzeption von Freiheit – zu ihren philosophischen Leitsternen gehören Kant, Montesquieu und Rousseau – birgt nach Berlin die zumindest latente Gefahr einer die Freiheit des Individuums bedrohenden Utopie. Den Geist von Rousseaus Geschichtsphilosophie wiedergebend, schreibt Berlin: «Freedom is not freedom to do what is irrational, or stupid, or wrong. To force empirical selves into the right pattern is no tyranny, but liberation.» Für die radikalen Verfechter der «positive liberty» – klassische Beispiele bilden der Tugenddiskurs der Jakobiner während der Französischen Revolution sowie linke und rechte totalitäre Bewegungen im 20. Jahrhundert – heiligt der Zweck die Mittel. Wenn die Menschen nicht begreifen, was Freiheit zu bedeuten hat, dürfen jene, deren Vernunft sie zur Erkenntnis der alleinigen Wahrheit befähigt, sie zur Freiheit zwingen. In dieser radikalen Zuspitzung schlägt die positive Freiheitskonzeption um in eine Wegleitung für den Totalitarismus.

Dabei zweifelte Berlin keine Sekunde daran, dass die positive Freiheit einem zentralen menschlichen Bedürfnis entspringe oder dass sie das moderne öffentliche Leben befruchte. In massvollen Dosen verabreicht, hielt er die positive Freiheit für durchaus tugendhaft. Wenn er die positive Freiheit dennoch als problematischer als die negative bewertete, dann deshalb, weil er die Versuchung der Masslosigkeit im Dienste eines mit der Wahrheit gleichgesetzten Entwicklungsprinzips hier für grösser hielt. Etwas technischer formuliert: Die Anhänger der positiven Freiheit neigen nach Berlin zu geschichtsphilosophischer Verallgemeinerung ihres eigenen Wertehorizontes.

Oliver Zimmer
lehrt als Professor für moderne europäische Geschichte an der University of Oxford. Sein Buch «A Contested Nation: History, Memory and Nationalism in Switzerland» gilt als Standardwerk.

Das ist die zentrale Kritik, die Berlin in seinem 1958, also zu Beginn des Kalten Krieges, publizierten Essay gegen die Präferenz für die positive Freiheit vorbringt. Wo die «negative liberty», wo der Schutz des Individuums vor staatlicher und anderen Formen äusserer Einmischung in den Privatbereich vernachlässigt wird, gedeihen Erweckungsideologien, die mit absolutem Wahrheitsanspruch auftreten.

Wie manifestieren sich nun diese beiden Kräfte im historischen Ringen um Freiheit? Berlin entwickelte sein bahnbrechendes Argument im weitgehend keimfreien Raum der politischen Philosophie. Das begründet seine Klarheit und Eleganz. Gleichzeigig erklärt es, weshalb es schwierig ist, seine Begriffe auf historische Vorgänge ausserhalb der Ideengeschichte anzuwenden. Die von Ungereimtheiten und Verwerfungen geprägte Wirklichkeit der europäischen Freiheitsbewegungen in ihren diversen Ausprägungen – liberal, demokratisch, sozial-radikal – lässt sich weniger gut typologisch glätten als das Gedankengut einflussreicher Philosophen und Pamphletisten. Zwei Ergänzungen scheinen mir am Platze zu sein.

Zum einen ist unübersehbar, dass geschichtsphilosophische Rechtfertigungsmuster auch bei deklarierten Anhängern der negativen Freiheit oft eine zentrale Rolle spielten: Nicht nur Demokraten und radikale Republikaner, sondern auch Liberale rechtfertigten ihre Anliegen im 19. Jahrhundert wiederholt mit dem Anspruch, im Einklang mit einem die Wahrheit verbürgenden historischen Fortschritt zu handeln. Zum anderen liegt das Typische der schweizerischen Entwicklung meiner Meinung nach darin, dass sich diese beiden politischen Bewegungen – die liberale und die demokratische – gegenseitig sowohl inspirierten als auch in ihrer Wirkung begrenzten. Etwas ambitionierter formuliert: Der Motor der politischen Geschichte der Schweiz besteht seit circa 1830 in der Dialektik von positiver und negativer Freiheit. Sie bestimmt bis heute die politische Kultur und das institutionelle Gefüge des Landes.

Von Liberalen und Demokraten

Heutzutage neigen wir (zumindest in der Umgangssprache) dazu, die Begriffe liberal und demokratisch synonym zu verwenden. Wenn wir uns dem 19. Jahrhundert zuwenden – darin ist sich die Forschung zur europäischen Geschichte einig –, ist die begriffliche Unterscheidung jedoch zentral. Sie führt uns in den politischen Basiskonflikt des langen 19. Jahrhunderts, der in den Werken von Edmund Burke, Alexis de Tocqueville oder John Stuart

Mill immer wieder zur Sprache kommt. Der Konflikt, der sich im 19. Jahrhundert zwischen Liberalen und Demokraten entspann, drehte sich zentral um die Frage, was Fortschritt bedeute und wie er praktisch zu realisieren sei. Dieser Konflikt war selbstverständlich nicht auf die Schweiz begrenzt – er wurde damals in ganz Europa, in den USA sowie in Teilen Südamerikas ausgetragen. Das Besondere an der Schweizer Entwicklung bestand indessen im institutionellen Rahmenwerk, das er produzierte und das die politische Kultur des Landes bis heute nachhaltig prägt.

Zum *liberalen Lager* gehörten in ganz Europa vor allem Männer mit einem Minimum an Grundbesitz und Bildung. Auch wenn sie nach damaligen Kriterien nicht unbedingt reich waren, so besassen sie doch die Mittel, ihren Kindern eine Ausbildung zu finanzieren, die über die obligatorische Schulbildung hinausging. Ein gewisses Mass an privatem Besitz und Bildung definierte das liberale Lager. Das zentrale Anliegen liberal gesinnter Zeitgenossen war die rechtliche Absicherung dieser Errungenschaften durch das Instrument der Verfassung. Diese Verfassungsgarantie galt ihnen als ungleich wichtiger als die Frage nach der Präferenz für das monarchische oder republikanische Prinzip. Die meisten Liberalen lebten damals bekanntlich ohnehin in konstitutionellen Monarchien. Republiken wie Frankreich oder die Schweiz waren im Europa des 19. Jahrhunderts die Ausnahme.

Auch im *demokratischen Lager* fanden sich zahlreiche Juristen und sogar einige Fabrikanten. Deutlich stärker vertreten waren hier jedoch Ärzte, Pfarrer und Lehrer. Der Hauptunterschied zwischen den beiden politischen Bewegungen, zumal in der Schweiz, betraf jedoch die geographische Herkunft sowie die sozioökonomische Lage ihrer Anhänger. Das Zentrum der demokratischen Bewegung bildete die kleinstädtische und ländliche Schweiz, die im europäischen Vergleich schon stark von industriellen Produktionsweisen geprägt war; unter denen, die sich für demokratische Anliegen interessierten, waren auffallend viele Handwerker, kleine Bauern und Arbeiter. Ihre Anliegen wurden ab den 1860er Jahren von der sogenannten Demokratischen Bewegung vertreten, deren Zentren in der Nordost- und Nordwestschweiz lagen.

Dank dieser Bewegung kam es im letzten Drittel des Jahrhunderts zu einem schrittweisen Umbau des repräsentativen hin zu einem direktdemokratischen System. Zu den wichtigsten Forderungen der Demokraten gehörte die Reform des Schulwesens, die Einführung von Taggeldern für Parlamentarier sowie ein progressives Steuersystem. Die anfangs vorab in den Kantonen verankerte demokratische Bewegung erfasste ab den 1870er Jahren den Bundesstaat. Mit der Bundesverfassungsrevision von 1874 wurde dann auch jenes fakultative Referendum eingeführt, dank dem sich die Schweiz bis zum heutigen Tag vom Rest der europäischen Demokratien unterscheidet.

So ganz nebenbei: Auch wenn es sich nicht abschliessend beweisen lässt, so spricht doch ungemein vieles dafür, dass die Schweiz ohne den Erfolg der demokratischen Bewegung heute ein ganz normales Mitglied der EU wäre. Das dürfte wiederum erklären, weshalb diese Bewegung in Diskussionen des modernen Bundesstaates von einigen Schweizer Historikern so selten ins Spiel gebracht wird. Dagegen hätten sich hochoriginelle Marxisten wie der englische Historiker E.P. Thompson oder der amerikanische Politologe James C. Scott bestimmt gerade für dieses – auch im globalgeschichtlichen Rahmen durchaus seltene – Phänomen interessiert.

Doch zurück ins 19. Jahrhundert. Führer der demokratischen Bewegung, wie der Berner Bauernsohn und spätere Verleger und Bundesrat Jakob Stämpfli, bekämpften insbesondere das, was sie das «System Escher» nannten. Diese Wortschöpfung war keineswegs aus der Luft gegriffen. Das «System Escher» bezog sich auf die vom rastlosen Zürcher Unternehmer, Eisenbahnmagnaten und Politiker Alfred Escher verkörperte, dezidiert wirtschaftsliberale Schweiz. Ihre Machtbasis war die repräsentative, bis zum Ende des Ersten Weltkriegs nach dem Majorzwahlsystem funktionierende Demokratie. Für den begabten Journalisten Stämpfli und seine Mitstreiter war die liberale Verfassung von 1848 dagegen bestenfalls work in progress. Unmittelbar nach ihrer Verabschiedung kommentierte Stämpfli das bahnbrechende Verfassungswerk überwiegend kritisch. Die Bundesverfassung habe, so beklagte er, «grosse Gewalt, finanzielle und politische, in die Hände weniger gelegt, … aber nur, um die Grossen noch grösser zu machen».

Die Gegner ausgedehnter Volksrechte sahen die Dinge selbstverständlich anders. Für einen Liberalen wie den Freisinnigen Emil Welti stellte die demokratische Bewegung ein Ärgernis erster Güte dar. Das von Stämpfli und anderen Demokraten verlangte Gesetzesreferendum kam gemäss Welti einer Ausdünnung der repräsentativen Demokratie – und damit einer Gefahr für den Fortschritt schlechthin – gleich. Kurz nachdem er 1867 Bundesrat geworden war, wandte sich der Aargauer Jurist und Richter deshalb entschieden gegen Zugeständnisse an die Demokraten. Zum von diesen geforderten Gesetzesreferendum meinte er mokierend: «Ich habe das Gefühl, dass der Senn mit dem Code de Commerce und der Stallknecht mit dem Zivilprozess in der Hand, um sich für die Ausübung der Souveränitätsrechte vorzubereiten, eine Karikatur sind.»

Wer steht für den Fortschritt: Stämpfli oder Welti? Diese Frage haben sich Schweizer Historiker nicht nur beim Thema Freiheit immer wieder gestellt, um dann implizit oder explizit Stellung zu beziehen. Auch hier erwies sich die Absicht, ein letztlich moralisches Urteil zu fällen, als wenig erhellend. Wer im 19. Jahrhundert zur politischen Minderheit der gebildeten, mit Grundbesitz ausgestatteten Bürger gehörte, bei dem verursachten Forderungen nach mehr politischer Partizipation verständlicherweise Sorgenfalten. Hätten wir im 19. Jahrhundert die Mittel besessen, in den Eisenbahnbau zu investieren, wir hätten uns mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht nach mehr demokratischer Mitbestimmung gesehnt.

Skepsis gegenüber mehr politischer Partizipation war indessen keineswegs auf Eisenbahnkönige wie Escher begrenzt. Die meisten Liberalen waren dezidiert dagegen, Menschen, die weni-

ger besassen und manchmal auch weniger wussten als sie selbst, politisch gleichzustellen. Aus solchen Motiven heraus befürworteten sie einen nach dem Einkommen definierten Wahlzensus. Liberale schritten – so könnte man ohne Übertreibung sagen – mit gönnerhafter Brille durch die Welt. Ihre Grundhaltung war – das schuldeten sie ihren Interessen und ihrem Ansehen – patriarchalisch-bevormundend. Wer nichts als die obligatorische Schuldbildung besass, war nach ihrem Dafürhalten nicht in der Lage, verantwortungsvoll zu handeln. Oder besser gesagt: noch nicht. Mit der Zeit, so besagte das liberale Credo, würden auch die Abkömmlinge der heute noch besitzlosen und ungebildeten Volksschichten zu vollen Mitgliedern der Gesellschaft aufsteigen.

Auf den Punkt gebracht hat diese Weltanschauung der Franzose François Guizot, ein hochgebildeter, scharfsinniger Zeitgenosse (übrigens von Haus aus ein Historiker). Als er von unzufriedenen Angehörigen der französischen Nationalgarden aufgefordert wurde, die Einkommensschwelle zur Bestimmung des Wahlzensus zu senken, reagierte er mit dem berühmten Ausspruch: «Enrichissez vous par le travail et par l'épargne!» Mit diesem Satz verteidigte der erste Minister Frankreichs mit der ihm eigenen Intransigenz ein Glaubensprinzip des Liberalismus seiner Zeit. Für die Juli-Monarchie von Louis-Philippe sollte sich diese Haltung allerdings als verheerend erweisen. Als das Regime 1848 auf den Strassen von Paris attackiert wurde, standen die von Guizot kurz zuvor mit Verachtung gestraften Nationalgardisten nicht bereit, um ihn und die Seinen vor dem Umsturz zu bewahren. Das war der Hauptgrund für den Erfolg der Revolution, die Frankreich im Februar 1848 in eine moderate Republik verwandelte – eine Republik, die bereits im Juni desselben Jahres, nachdem radikale Pariser Handwerker und Arbeiter die absolute Gleichheit gefordert hatten, einem napoleonischen Putsch zum Opfer fiel.

Auch dieses zwischenzeitliche Resultat des französischen Freiheitskampfs sollte man nicht moralisch deuten. Weder die Liberalen um Guizot und Louis-Philippe noch ihre Antipoden, die radikalen Demokraten – also weder die Apologeten der negativen noch die Verfechter der positiven Freiheit –, traf irgendeine Schuld an dem, was sich schon bald auf den Strassen von Paris, Lyon oder Marseilles abspielen sollte. Denn beide, so könnte man sagen, handelten ja lediglich nach ihrem besten Wissen und Gewissen.

Fanatiker der Gegenwart

Das Problem für Frankreich bestand und besteht darin, dass die Lust auf positive Freiheit, die sich in der Französischen Revolution zwischen 1789 und 1793 erstmals mit grosser Gewalt entlud, nie eine institutionelle Form erhielt, die sie dadurch zähmte, dass sie sie ein für alle Mal als legitim anerkannte. Das erklärt nicht nur, weshalb Frankreich – der Aufstand der Kommunarden nach der Niederlage gegen das Deutsche Reich im Krieg von 1870/71 mitgezählt – drei Revolutionen erlebte und warum sich das Land erst mit der von einer relativ kleinen Elite dominierten 3. Republik verfassungsmässig und auch sonst gesehen einigermassen stabilisierte.

Es erklärt auch, weshalb in Frankreich, neben dem Elitismus der Grandes Écoles und der rigiden Zentralisierung des öffentlichen Lebens, nach wie vor ein Gleichheits-

«Heutzutage neigen wir dazu, die Begriffe liberal und demokratisch synonym zu verwenden.»

Oliver Zimmer

«In der Schweiz hatten geschichtsphilosophisch inspirierte Fortschrittsvisionen, die mit dem Anspruch der Alternativlosigkeit auftreten, immer schon einen schweren Stand.»

Oliver Zimmer

dogma existiert, das, wenn es das Land nicht gerade durch Streiks und blockierte Autobahnen lahmlegt, die Nation gegen Reformen immunisiert. In Frankreich bedient eine mit revolutionärem Tugenddiskurs imprägnierte Vergangenheit bis heute eine Utopie der Gleichheit, die der Freiheit in der Praxis kaum dienlich ist. Wo es zwischen der Freiheit der Strasse und jener, die die Staatsmaschinerie definiert und kontrolliert, keine erprobten Alternativen gibt, verkommt Freiheit zwangsläufig zum Slogan.

Das andere Land, das sich im 19. Jahrhundert mit Nachdruck als moderne Republik konstituierte, ging diesbezüglich einen anderen Weg. In der Schweiz kam es, was das Verhältnis von positiver und negativer Freiheit betrifft, zu einer spannungsgeladenen Fusion, bei der sich die Pole der beteiligten Bewegungen je etwas abschleiften, ohne abzustumpfen. In der Eidgenossenschaft entlud sich keine grosse jakobinische Revolution, die die Gesellschaft derart spaltete, dass ein starker Zentralstaat ins entstehende Vakuum vorstossen konnte, um langfristig als einziger valabler Garant politischer Stabilität zu agieren. In den Kantonen kam es seit dem späten 18. Jahrhundert zwar zu einer Vielzahl von Aufständen und Konflikten von mitunter grosser Heftigkeit. Nach dem Bürgerkrieg von 1847 entwickelte sich aber innert weniger Jahrzehnte eine institutionelle politische Form als Ausdruck der Anerkennung sowohl liberaler wie partizipatorischer Freiheitsansprüche. Die Forderung nach demokratischer Mitbestimmung liess sich in der Schweiz auch dank im kollektiven Bewusstsein verankerter historischer Traditionen und kultureller Selbstbeschreibungen nicht mehr bändigen.

Das begünstigte die Entwicklung von etwas, was ich gerade angesichts der heutigen, von quasireligiösen Fortschrittsprojekten geprägten Zeit für die Kultur der Freiheit als noch wichtiger erachte als die Demokratie: In der Schweiz hatten – aufgrund der festgestellten, eigenartigen Verquickung von positiver und negativer Freiheit – geschichtsphilosophisch inspirierte Fortschrittsvisionen, die mit dem Anspruch der Alternativlosigkeit auftreten – ob sie nun «der europäische Weg» oder «die Globalisierung» heissen –, immer schon einen schweren Stand.

Gleichzeitig haben solche Entwürfe in einer partizipatorisch geprägten politischen Kultur, wie sie die Schweiz kennt, wenig Chancen auf Verwirklichung. In der Eidgenossenschaft, so könnte man mit Reinhard Koselleck sagen, wird der auf die entfernte Zukunft gerichtete Erwartungshorizont immer wieder an den Erfahrungsraum der Gegenwart (Koselleck) zurückgebunden. Darin vor allem liegt für mich bis auf weiteres das Geheimnis der Schweizer Freiheit. Die Schweizer sind Fanatiker der Gegenwart. Und sie bleiben es selbst dann, wenn sie sich anschicken, ihre Zukunft zu gestalten. ❮

«Chancen 4 für die Menschen»

Johann Gevers bringt ein mobiles und von Banken unabhängiges Bezahlsystem auf den Markt.

Olivia Kühni trifft Johann Gevers

Sein bekanntestes Projekt war nichts weniger als ein Start-up-Staat: das libertäre «Future Cities Development» auf dem Boden von Honduras. Jetzt bringt Johann Gevers eine Technologie für mobile Bezahlsysteme in sechzehn afrikanische Staaten – und will damit «die globale Finanzlandschaft revolutionieren». Ein Gespräch über seine Zuger Firma Monetas und einen Traum von Freiheit.

Johann Gevers, die Stadt Zug akzeptiert ab Juli Bitcoin für Gebührenzahlungen bis 200 Franken. Haben Sie damit etwas zu tun?

Nur indirekt, weil ich die Idee des «Crypto Valley» initiiert habe, mit der sich Zug international positioniert. Ich kam im Juli 2013 nach Zug, und wir hatten von Anfang an sehr gute Beziehungen mit den Behörden. Im Januar 2014 habe ich dann die Idee des «Crypto Valley» entwickelt und vorangetrieben. Seither haben wir etwa zwanzig innovative Unternehmen angezogen, wegen des Netzwerks, das wir hier aufbauen. Zug gibt übrigens keine individuellen Subventionen an Firmen, sondern die gleichen guten Rahmenbedingungen für alle, was ich sehr richtig finde.

Sie glauben an die Macht von Technologie.

Ja. Technologie kann extrem mächtig sein. Sie kann die Welt verändern. Das zeigt uns die Geschichte immer wieder, von der Erfindung des Feuers über das Schiesspulver bis zur Druckerpresse. Die Erfindung der Druckerpresse hat die katholische Kirche entmachtet und die Demokratisierung eingeleitet. Mobiltelefone und

Johann Gevers
ist Gründer und CEO des Softwareunternehmens Monetas. Der südafrikanische Finanzanalyst und Buchhalter ist zudem Mitgründer der Bitcoin Association Switzerland. Er lebt in Zug.

Olivia Kühni
ist Redaktorin dieser Zeitschrift.

Blick von der Rigi aus auf Zug, aka «Crypto Valley», photographiert von Reinald Kirchner / CC BY-SA 2.0.

Social Media haben den sogenannten «arabischen Frühling» ermöglicht. Technologie ist mächtiger als Politik.

Lassen Sie uns erst über Ihr Start-up, dann über Politik reden. Sie haben eine Software entwickelt, mit der Sie «die globale Finanzlandschaft revolutionieren» wollen. Was ist «Monetas»?

Dazu muss ich beim heutigen Finanzsystem beginnen. Es ist extrem zentralisiert. Wir dachten, wir seien die Monarchien losgeworden, aber das stimmt nicht. Heute können ein paar wenige Leute, etwa beim amerikanischen Fed, bei der EZB und bei einigen Banken, mit ihren Entscheidungen ganze Finanzkrisen auslösen. Gleichzeitig haben Millionen Menschen keinen Zugang zur internationalen Wirtschaft, weil sie keine Bankkonten haben. Hier setzt «Monetas» an.

Wie funktioniert es?

Jeder, der ein Smartphone hat, kann damit Geld an andere Bürger überweisen. Überall auf der Welt. Die meisten Menschen haben inzwischen ein Smartphone, selbst in den weltweit ärmsten Regionen steigt die Abdeckung bald auf über 50 Prozent.

Ihre Kunden sind direkt die Bürger?

Wir glauben an Dezentralisierung, und so arbeiten wir auch als Unternehmen. «Monetas» selber bietet nur die Software an, das Programm. Das vergeben wir in Lizenz an lokale Partner in den jeweiligen Staaten, die vor Ort die Situation kennen und gute Beziehungen haben. Das ist essenziell. Zwei Drittel des Ertrags geht übrigens an unsere Partner. Das ist wichtig; sonst funktioniert es nicht.

Die Kunden können «Monetas» als App herunterladen?

Genau.

Und wo lagert ihr Guthaben?

Direkt in ihrem Telefon und als Backup in der Cloud. Die jeweiligen Nationalbanken lassen ihre Währungen auch über «Monetas» laufen. Was wir schaffen, ist also tatsächlich ein elektronisches Portemonnaie. Der Begriff wird sehr oft falsch verwendet: für Apps, die dann doch wieder im Hintergrund mit einem Bankkonto verknüpft sind. Das ist nur eine Art Fenster, durch das man auf eine Bankbeziehung der üblichen traditionellen Art blickt. Wenn Banken Geld einfrieren oder einziehen, wie etwa in Zypern vor einigen Jahren, ist es weg. «Monetas» ist wirklich ein Portemonnaie, nicht der Verweis auf eines.

Mobile Zahlsysteme gibt es schon.

Es gibt sogar hunderte, und fast alle sind gescheitert. Das wissen auch alle, trotz Werbung und schöner Worte. Das erfolgreichste ist M-Pesa aus Kenia. Die sind für 50 Prozent aller Zahlungen weltweit verantwortlich. Aber sogar M-Pesa deckt nur 2 Prozent der Transaktionen im Land ab, 98 Prozent passieren in Bargeld. Der Grund ist sehr simpel: Es ist viel zu teuer.

Wie teuer?

Die Mindestgebühr für Transaktionen liegt üblicherweise bei etwa 30 Cent oder noch mehr. Dazu kommen prozentuale Gebühren. Die betragen bei den meisten Systemen, wie etwa Kreditkarten oder Paypal, rund 3 Prozent. Nun beziffern sich aber in armen Ländern 80 Prozent der Transaktionen auf weniger als 5 Dollar, 50 Prozent der Transaktionen sogar auf weniger als 1 Dollar. Man hat also für eine Überweisung von 1 Dollar Kosten von 30 Cent oder noch mehr. Das tut einfach keiner. Also nutzen die Leute M-Pesa ein- oder zweimal im Monat, um ihren Telefonkredit aufzustocken oder eine grössere Zahlung an ihre Familie zu überweisen. Für alles andere nutzen sie Bargeld.

Wie viel kostet es bei Ihnen?

Ich komme gleich dazu. Nur noch dies: Kennen Sie Western Union? Wenn Sie einem Verwandten in irgendeinem afrikanischen Land 100 Dollar überweisen, hat er am Schluss ungefähr 85 Franken wirklich in der Tasche, denn die Gebühren für internationale Überweisungen sind in Afrika rund 15 Prozent. Das nimmt den Leuten, die es wirklich brauchen, kostbares Geld.

Wie viel nehmen Sie?

Erstens haben wir keine Mindestgebühr. Null. Und die prozentuale Transaktionsgebühr ist nur 0,9 Prozent. Wenn Sie also mit «Monetas» 1 Dollar überweisen, kostet Sie das weniger als 1 Cent. Ausserdem haben wir eine Maximalgebühr von 30 Cent. Wenn Sie also 1 Milliarde überweisen, kostet das 30 Cent. Das sind vollkommen neue Dimensionen. Es schafft ganz neue Möglichkeiten für die Menschen.

Zum Beispiel?

Es gibt fast unbeschränkt viele Einsatzmöglichkeiten. Auch im Nonprofitbereich. Nehmen wir an, Facebook integriert unser System, was technisch möglich wäre. Wenn dort jemand einen Spendenaufruf publiziert, können Menschen mit einem Klick und praktisch gratis jeder einen einzigen Dollar senden, und es lohnt sich. Sie können sogar nur 1 Cent schicken. Wenn das ganz viele tun, kommt plötzlich viel Geld zusammen.

Eine einfache Idee. Haben Sie keine Konkurrenten?

Im Moment haben wir einen leichten Zeitvorsprung. Die meisten Leute mit ähnlichen Ideen haben in den letzten Jahren auf die Technologie der Blockchain gesetzt. Die ist grossartig, aber eben nicht für alles geeignet. Sie basiert darauf, dass jede neue Transaktion erst von einem riesigen globalen Rechner-Netzwerk geprüft wird, bevor sie registriert wird. Das ist perfekt für Konsensprozesse, wenn es also beispielsweise darum geht, gemeinsam Regeln zu finden, ein Grundbuch zu führen oder Wahlen abzuhalten. Aber die Blockchain ist viel zu teuer und langsam für einfache Konsumtransaktionen. Wenn ich jemandem zu zwischen uns festgelegten Bedingungen einen Apfel abkaufen will, sollte es dafür keine weltweite Abstimmung von Millionen von Computern brauchen. Das macht die Sache technisch langwierig und somit ineffizient und teuer.

Sie arbeiten nicht mit der Blockchain?

Nein, und darum sind Transaktionen bei «Monetas» schneller und günstiger. Inzwischen haben auch andere begonnen, an Alternativen zu Blockchain zu arbeiten. Wir haben einen Startvorteil. Den müssen wir jetzt so geschickt nutzen und die Leute so schnell überzeugen, dass ihn nicht verlieren.

Sind Sie schon im Markt?
Wir haben Vereinbarungen in 16 afrikanischen Staaten abgeschlossen. Dort sind wir jetzt dabei, «Monetas» im Alltag zu testen und weiter zu verbessern. Ab nächstem Frühjahr wollen wir es in diesen Staaten auf den Markt bringen. Das sind 393 Millionen Einwohner, 30 Prozent des Kontinents.

Kommen wir nun zur Politik. Wenn man Ihre Texte liest, merkt man schnell: wie vielen Tech-Unternehmern geht es Ihnen um mehr als um neue Werkzeuge. Sie wollten mit «Monetas» zu einer «freieren und wohlhabenderen Welt» beitragen, schreiben Sie auf Ihrer Seite. Was meinen Sie damit?
Wenn man sich die Ökonomie anschaut, gibt es zwei wichtige Kosten: Produktionskosten und Transaktionskosten. In der Vergangenheit lag der Fokus auf den Produktionskosten. Für die Fortentwicklung einer Ökonomie sind die Transaktionskosten aber eigentlich essenzieller.

Natürlich. Insbesondere, wenn Produktion immer effizienter wird.
Genau. Und die Transaktionskosten im Finanzsystem sind heute enorm hoch. Man operiert mit verschiedenen Banken, unterschiedlichen Währungen, mit verschiedenen Technologien. Jedes Mal, wenn man von einem System ins andere wechselt, kostet das Zeit und Geld. Zusätzlich kommen noch riesige Kosten für die Compliance hinzu, weil eben solche abgeschotteten Systeme immer die Gefahr von Machtmissbrauch bergen. Wenn nun wir und andere Plattformen schaffen, die Finanztransaktionen verbilligen und vereinfachen, bedeutet das Riesensprünge für die Wirtschaft. Es bedeutet auch Riesenchancen für jeden einzelnen.

Inwiefern?
Für den individuellen Erfolg jedes einzelnen ist nicht nur sein persönliches Können, sondern die Grösse seines ganzen ökonomischen Netzwerks entscheidend. Wenn Sie eine Volkswirtschaft von 30, 40 Leuten haben, werden Sie als einzelner und als Gesellschaft arm bleiben, völlig egal, wie genial Sie sind. Es gibt einfach zu wenig Spezialisierung, zu wenige Möglichkeiten. Wenn man einen armen, ungebildeten Menschen aus Mexiko in die Mitte der USA versetzt, verdient er plötzlich zehnmal so viel Geld wie zuvor. Einfach, weil er jetzt Teil dieses grossen ökonomischen Netzwerks ist. Umgekehrt könnte man einen hochgebildeten New Yorker nach Uganda bringen, und er wäre arm. Netzwerke sind extrem wichtig. Mit Bargeld bleibt man mit seinen Dienstleistungen und seinem Können in einem sehr beschränkten Netzwerk gefangen, weil man nur mit den Leuten im unmittelbaren Umfeld handeln kann. Systeme wie «Monetas» schaffen den Anschluss an die globale Weltwirtschaft. Damit kann man armen Leuten wirklich sehr helfen.

Das ist ein Anspruch, den Technologen oft haben. Nur zeigt die Geschichte, dass Technologie alleine nicht reicht: Sie brauchen Eigentumsschutz, rechtliche und politische Stabilität. Sie brauchen ein funktionierendes Netz für Energie und Daten. Sie brauchen Strassen, um Ihre Güter überhaupt zu transportieren. Mit anderen Worten: Sie brauchen Infrastruktur.
Die Basis jeder Wirtschaft sind erst einmal sichere, zuverlässige Transaktionen. Das ermächtigt die Menschen, und es erlaubt ihnen, Infrastruktur aufzubauen. Vertrauen ist das Fundament. Genau das schafft diese Technologie.

Absolut. Es ist das Fundament. Wenn man allerdings darauf keine sinnvollen Strukturen baut, wird sich eine Ökonomie nicht entwickeln.
Das stimmt. Gute Governance ist zweifelsohne wichtig. Wenn aber eine Technologie wie unsere sichere Transaktionen ermöglicht, die nicht manipuliert oder geknackt werden können, dann schafft sie Unabhängigkeit von äusseren Umständen. Sie schafft eine Art parallele Ökonomie, in der die gegebene – eben oft ungenügende – Governance zunehmend an Bedeutung verliert.

Wie lösen Sie juristische Konflikte?
Wir arbeiten unabhängig von einer bestimmten Rechtsordnung. Stattdessen nutzen wir Schiedsgerichtsbarkeit: die beiden Vertragsparteien einigen sich, welchen Regeln sie sich unterstellen wollen. Das ist ja eigentlich nichts Neues; multinationale Unternehmen arbeiten oft so.

Sie bieten mit «Monetas» Schiedsgerichte an?
Das tun wir nicht selber, nein. Wir bieten einen Standardvertrag an, den die Parteien nutzen können. Dieser Standardvertrag setzt beispielsweise die «UNIDROIT Principles» ein – harmonisierte, transnationale Rechtsprinzipien, die seit 1926 von einer internationalen Gruppe von Rechtsexperten aus allen Nationen weiterentwickelt werden. Diesen Standardvertrag können Kunden mit einem Klick wählen. Sie sind aber völlig frei, sich gemeinsam auf andere Regeln und auf einen bestimmten Schiedsrichter zu einigen. Das hat eine jahrhundertealte Tradition, auch wenn wir das in den heutigen zentralisierten Staaten vergessen haben. Zwei Vertragspartner können sich gemeinsam auf Regeln und einen Rechtsweg einigen, wie auch immer sie das wünschen.

Regierungen könnten Ihr Experiment stoppen, wenn die Leute zu mächtig werden.
Wir haben sehr lange darüber nachgedacht, wie wir so arbeiten, dass alle Betroffenen profitieren. Darum gehen zwei Drittel der Erträge an unsere lokalen Partner, bleiben also im Land. Ich kenne keine Regierung, die Macht über Geld stellt.

Wir werden sehen. Wann geht es los? Damit ich Sie wieder besuchen und unseren Lesern mitteilen kann, wie es läuft.
Sie können uns ab Mitte nächsten Jahres jederzeit besuchen. Wir haben auch Ökonomen dabei, die sich ansehen wollen, wie sich das gesamtwirtschaftlich auswirkt. Kommen Sie vorbei! ❮

5 Die moralische Verantwortlichkeit des Wissenschafters

Vor mehr als 40 Jahren, inmitten des Vietnamkriegs, veröffentlichte Karl Popper in den «Schweizer Monatsheften» einen Essay, der der Frage nachging, wie sich verhindern lässt, dass die Wissenschaft von der Politik vereinnahmt wird. Er ist heute so zukunftsweisend wie damals.

von Sir Karl Popper

Man darf wohl sagen, dass das Problem der moralischen Verantwortlichkeit des Wissenschafters heute mehr als früher einen jeden von uns angeht; heutzutage sind nicht nur die Naturwissenschaften, sondern auch alle anderen Wissenschaften anwendbar. Es gab einmal eine Zeit – und sie liegt nur etwa vierzig Jahre zurück –, in der der reine Naturwissenschafter oder der reine Geisteswissenschafter nur *eine* moralische Verantwortung hatte, die hinausging über die Verantwortungen, die wir alle haben: die Verantwortung nämlich, nach der Wahrheit zu suchen. Er hatte die Entwicklung seines Fachgebietes nach Kräften zu fördern. Soviel ich weiss, hat sich Maxwell über die mögliche Anwendung seiner Gleichungen keine Sorgen gemacht, und anscheinend hat sich nicht einmal Heinrich Hertz über einen möglichen Missbrauch der Hertz'schen Wellen den Kopf zerbrochen. Diese glücklichen Zeiten gehören der Vergangenheit an. Heute *kann* nicht nur alle *reine* Naturwissenschaft zur *angewandten* Naturwissenschaft werden, sondern sogar alle Wissenschaft, von der Logik bis zur Urgeschichte.

Für die *angewandten* Naturwissenschaften ist das Problem der moralischen Verantwortlichkeit nicht neu. Es wurde, wie so viele andere Fragen, erstmals von den Griechen aufgeworfen. Ich

Karl Popper
(1902–1994) war ein österreichisch-britischer Philosoph, bekannt vor allem für seine Werke «Logik der Forschung» und «Die offene Gesellschaft und ihre Feinde».

Sir Karl Popper, Bild: UPPA / Insight Media.

denke hier an den Eid des Hippokrates, ein erstaunliches Dokument auch dann, wenn vielleicht einige seiner wesentlichsten Grundgedanken sich heute als revisionsbedürftig erweisen sollten. Als ich an der Universität Wien promovierte, legte ich selbst einen Eid ab, der sich historisch zweifellos vom hippokratischen Eid herleiten liess. Aber eines der interessanten Merkmale des hippokratischen Eides war gerade, dass es sich nicht um einen Promotionseid handelte, sondern um einen Eid, den der *Lehrling* des Arztes am Anfang seiner Lehrjahre leisten musste. Der Eid beeinflusste seine Einstellung; er war Teil eines Einführungsritus, der dem Neuling das Gebiet der angewandten Naturwissenschaften eröffnete.

Der hippokratische Eid bestand im wesentlichen aus drei Teilen: Erstens verpflichtet sich der Lehrling, seine tiefe persönliche Verbundenheit gegenüber seinem Lehrer anzuerkennen. Dabei wird stillschweigend angenommen, dass auch eine entsprechende Verantwortlichkeit des Meisters gegenüber seinem Schüler besteht. Zweitens verspricht der Lehrling, die Tradition seines Berufes weiterzuführen, dessen von der Idee der Heiligkeit des Lebens getragene hohe fachliche Ansprüche aufrechtzuerhalten und später an seine Schüler weiterzugeben. Drittens verspricht er, dass er jedes Haus, in welches er je gerufen wird, nur betreten wird, um dem Leidenden zu helfen, und dass er über alles, was er dort während der Ausübung seines Berufes erfahren sollte, Stillschweigen bewahren wird.

Ich halte es für wichtig und nachahmenswert, dass es sich beim Eid des Hippokrates um einen *Lehrlingseid* handelte. In vielen Diskussionen über unser Thema gibt man sich nämlich zu wenig Rechenschaft über die Situation des Lehrlings, das heisst heute über die Situation des Studierenden. Aber gerade die, die am Anfang ihres Studiums stehen, machen sich Gedanken über die moralischen Verantwortungen, die sie auf sich zu nehmen haben, wenn sie später selbst als praktische Wissenschafter arbeiten werden.

[...]

Die Aufgabe der öffentlichen Politik

Vor vielen Jahren (in *The Open Society*, 1945, 5. Auflage 1969; deutsch bei Francke, Bern) habe ich vorgeschlagen, die Hauptaufgabe der öffentlichen Politik darin zu sehen, Mittel und Wege zur Vermeidung von vermeidbaren Leiden und Übeln zu finden. Ich stellte dieses Postulat dem des Utilitarismus entgegen, der ja *das grösste Glück* der grössten Zahl verlangt. Ich vertrat die Ansicht, dass die Förderung des Glücks hauptsächlich der persönlichen Initiative überlassen werden soll; die Behebung vermeidbaren Leidens hingegen gehört zu den Aufgaben der öffentlichen Politik. Desgleichen wies ich darauf hin, dass nicht wenige Anhänger des Nützlichkeitsprinzips, wenn sie von der Verwirklichung eines Höchstmasses von Glück sprechen, wohl an die Verminderung der Not dachten.

Natürlich habe ich nie vorgeschlagen, das Postulat über die möglichst weitgehende Verminderung von sozialen Übeln zum höchsten, allgemeingültigen Moralprinzip zu erheben. Ich glaube nicht an die Gültigkeit eines einzigen höchsten und auf alle Einzelfälle anwendbaren ethischen Grundsatzes. Ich wies daraufhin, dass wir uns im politischen Leben immer wieder neu darauf besinnen müssen, welchen unserer Aufgaben der Vorrang gebührt. Und wenn wir Prioritäten aufstellen, so sollten wir uns nicht so sehr vom Wunsch leiten lassen, das Glück zu vermehren, als vielmehr vom Willen, das Leiden zu vermindern. Möglicherweise wird dieses Postulat nicht für immer die Liste der Prioritäten bestimmen. Es kommt vielleicht einmal eine Zeit, wenn uns die Behebung vermeidbaren Leidens weniger wichtig erscheinen wird, als es heute der Fall ist.

Krieg, Freiheit, Demokratie

Heute ist – niemand wird das bestreiten – die Vermeidung von Kriegen die bei weitem wichtigste praktische Aufgabe; mit ihr lässt sich nur die Vermeidung eines Anwachsens von Unfreiheit und tyrannischer Unterdrückung vergleichen. Meines Erachtens müssen wir heute alle – sei es als Naturwissenschafter oder Geisteswissenschafter, als Bürger oder ganz einfach als Menschen – alles tun, das in unsern Kräften steht, um Kriege aus der Welt zu schaffen. Ein Teil unserer Bemühungen muss in dem Versuch bestehen, jedermann bewusst zu machen, was Krieg bedeutet, und zwar nicht allein an Tod und Zerstörung, sondern auch an sittlicher Entartung. Besonders besorgniserregend ist die wachsende Popularität des Kults der Gewalt. Wir alle kennen jene Erzeugnisse der sogenannten «Unterhaltungsindustrie» und ihre dauernde Verherrlichung der Gewalt, die angeblich harmlosen Wildwestfilme und Kriminalromane, die auch nicht vor der unverhüllten Zurschaustellung von brutalen Grausamkeiten haltmachen. Es ist tragisch, dass selbst echte Künstler und Wissenschafter dieser Propaganda erliegen. Leider lassen sich auch unsere Studenten – wie der um Che Guevara getriebene Kult zeigt – von ihr beeinflussen.

Aber ich glaube nicht, dass sich der Erste oder der Zweite Weltkrieg oder die sich zurzeit in Vietnam abspielende Tragödie als Ausdruck menschlicher Aggressivität erklären lässt. Heute zumindest kommt die Hauptgefahr von der Notwendigkeit, Widerstand gegen Angriffe zu leisten, und von der Furcht vor einem Angriff. Die Notwendigkeit, Widerstand zu leisten, und die Angst bilden, zusammen mit intellektueller Verwirrtheit und Hartköpfigkeit, manchmal vielleicht auch Grössenwahn, die Hauptquellen der Kriegsgefahr, die mit unsern ungeheuren Zerstörungsmitteln wächst.

Viele haben daraus gefolgert, der Wissenschafter sei nunmehr moralisch verpflichtet, alle Mitarbeit an Kriegsrüstungen zu verweigern und für die Abrüstung um jeden Preis, ja selbst für einseitige Abrüstung einzutreten. Aber diese Dinge sind nicht so einfach. Wir dürfen nicht übersehen, dass bis jetzt ein Atomkrieg gerade wegen gegenseitiger Bedrohung mit Vernichtung vermieden wurde. Die Abschreckungsmittel erfüllten bis heute ihren eigentlichen Zweck: Sie wirkten tatsächlich abschreckend. Aus die-

«Die Freiheit, für die zu kämpfen wir bereit sein müssen, besteht gerade darin, dass wir auch frei sein müssen, uns einem Befehl zu widersetzen.»

Sir Karl Popper

sem Grunde halte ich es für unrichtig, für eine einseitige Abrüstung einzutreten. Der Umstand, dass Japan keine Atombomben besass, hinderte uns seinerzeit nicht, unsere Atombomben zu verwenden. Es ist aber unwahrscheinlich, dass wir in moralischer Hinsicht minderwertiger sind als unsere Konkurrenten im Rüstungswettlauf. Die Frage, ob es richtig war, die Atombomben über Japan abzuwerfen, ist äusserst schwierig. Jene Wissenschafter, die für den Einsatz der neuen Waffe stimmten, waren zweifellos höchst verantwortungsbewusste Menschen. Sie scheinen mir aber einen wichtigen Punkt nicht hinreichend überlegt zu haben: Sie hätten darauf bestehen können, dass die Bombe, ungeachtet der höheren damit verbundenen Risiken, nur auf *rein* militärische Ziele abgeworfen werden darf, zum Beispiel auf eine Konzentration von Kriegsschiffen. (Solche Konzentrationen existierten damals.) Natürlich ist es furchtbar, eine Entscheidung von dieser Tragweite treffen zu müssen. Es ist leicht, diese Probleme im Nachhinein theoretisch zu diskutieren. Aber ganz anders ist die Lage jener, die mitten in der Auseinandersetzung stehen und sich darüber schlüssig werden müssen, welche Entscheidung zu weniger Leiden, Unglück und Zerstörung führen wird. Auch dürfen wir nicht vergessen, dass die Politiker, die für die endgültige Entscheidung verantwortlich waren, als Beauftragte ihrer Wählerschaft handelten. Für viele mag das Grund genug sein, nie Politiker zu werden; aber wir sollten uns davor hüten, die Politiker leichtfertig abzuurteilen.

Verteidigung ist oft klar vom Angriff unterscheidbar

Niemand hat das Recht oder auch nur die Möglichkeit, sich von den grossen Problemen unserer Zeit zu distanzieren: Wir müssen alles tun, um einen Krieg zu vermeiden und, falls er doch ausbrechen sollte, ihm ein Ende zu setzen. Das bedeutet nicht, dass ich zugebe, dass es einen gerechten Krieg, nämlich einen Verteidigungskrieg, nicht geben kann. Zwischen Angriff und Verteidigung liegen Welten. Alles, was man zugeben kann, ist, dass es manchmal nicht leicht fällt zu entscheiden, wer angegriffen hat. Aber wer glaubt im Ernst, dass Länder wie die Schweiz oder Schweden heutzutage einen Angriffskrieg führen würden? Wer glaubt wirklich, dass Serbien im Juli 1914 Österreich angriff oder dass Finnland am 30. November 1939 Russland überfiel? Wer zweifelt daran, ob es die Tschechoslowakei oder die Sowjetunion war, die 1968 zu den Waffen griff?

Kriegsdienstverweigerung

Man darf einen Wissenschafter, der sein Land bedroht sieht, nicht verurteilen, wenn er für die Verteidigung seines Landes arbeitet. Aber auch ein gerechter Krieg, ein Verteidigungskrieg, kann jeder Kontrolle entgleiten. Ich halte es für unwahrscheinlich, dass es je einen Krieg gegeben hat, in dem nicht auf beiden Seiten Kriegsverbrechen begangen wurden, oder dass es einen

solchen Krieg geben kann. Wenn ein Krieg einmal ausgebrochen ist, so befindet sich der Wissenschafter, wie jeder andere Bürger auch, in einer schwierigen moralischen Zwangslage, und niemand kann ihm hier mit allgemeinen Rezepten helfen; in letzter Linie muss er sein Gewissen befragen.

Aber ein Punkt kann klargemacht werden: Es waren die zuständigen Politiker und Rechtsberater der Regierungen der alliierten Mächte, die die Nürnberger Prozesse durchführten und die damit das Prinzip der Strafwürdigkeit von Kriegsverbrechen aufstellten. Damit anerkannten sie, dass das Gewissen eines jeden Menschen die letzte Berufungsinstanz ist, die entscheidet, ob er einem bestimmten Befehl Widerstand leisten soll oder nicht. Aber damit ist es heute den gleichen Politikern und Juristen verwehrt, zu behaupten, dass der Staatsbürger – und das heisst in unserm Fall der Wissenschafter – verpflichtet sei, *jedem* Befehl zu gehorchen, ohne auch nur nach dem «Warum» zu fragen: Sie würden sich sonst widersprechen.

Die Freiheit, für die zu kämpfen wir bereit sein müssen, besteht gerade darin, dass wir auch frei sein müssen, uns einem Befehl zu widersetzen, wenn wir überzeugt sind, es sei verbrecherisch, ihm Folge zu leisten. Es ist daher in einem demokratischen Staatswesen die unumgängliche Pflicht eines jeden loyalen Politikers, den Gewissenskonflikt zu verstehen, in dem sich ein Wissenschafter oder ein Soldat befinden kann, und für die Rechte des Dienstverweigerers aus Gewissensgründen, sei er nun Wissenschafter oder Soldat, zu kämpfen.

Die heute in den Vereinigten Staaten geltende gesetzliche Regelung des Problems der Dienstverweigerer aus Gewissensgründen ist daher unzulänglich. Sie verlangt vom Dienstverweigerer, der sich auf sein Gewissen beruft, die Erklärung, er sei aus religiösen Gründen gegen *alle* Kriege schlechthin. Nun gibt es aber Menschen, die sich verpflichtet fühlen, für die Vereinigten Staaten zu kämpfen, falls ein Krieg zur Verteidigung ihres Landes geführt wird, die aber davon überzeugt sind, dass sie nicht mit gutem Gewissen in Vietnam kämpfen können. Moralische Bedenken dieser Art sollten respektiert werden: Sie sind moralisch ebenso wichtig wie die Gründe, die unter die heute gültige Definition der Dienstverweigerung aus Gewissensgründen fallen. Wie in andern Fällen glaube ich auch hier an den Wert einer ernsthaften und kritischen Diskussion über diese komplizierten Sachverhalte und an den Unwert eines von beiden Seiten mit billigen Schlagworten geführten Meinungsstreites.

«Jedermann trägt dort eine besondere Verantwortung, wo er entweder über besondere Macht oder über besonderes Wissen verfügt.»

Sir Karl Popper

Wissen und Macht

Robert Oppenheimer soll einmal gesagt haben: «Wir Wissenschafter sind in die-

sen Jahren bis zum Rand des Abgrunds der Vermessenheit gegangen. Wir haben gesündigt.» Aber auch hier handelt es sich nicht um ein neues Phänomen. Schon Bacon hat seinerzeit versucht, die Naturwissenschaften dadurch mehr anziehend zu machen, dass er erklärte: «Wissen ist Macht.» Damit stand auch er am Rande der Vermessenheit. Er hat zwar nicht über viel Wissen oder über grosse Macht verfügt; aber er strebte nach Wissen, weil er nach Macht strebte – oder mindestens erweckte er diesen Eindruck.

Ich will mich nicht auf philosophische Reflexionen über das Böse der Macht im allgemeinen einlassen, obwohl meine eigenen Erfahrungen die Bemerkung Lord Actons bestätigen, dass Macht korrumpiert und absolute Macht absolut korrumpiert. Was die Naturwissenschaften anbelangt, so meine ich, dass es eine Sünde wider den Heiligen Geist wäre, sie im wesentlichen als Mittel zur Vermehrung unserer Macht anzusehen. Das beste Gegenmittel gegen diese Versuchung ist, uns immer daran zu erinnern, wie wenig wir wissen. Die Bedeutung der höchsten geistigen Errungenschaften des Menschen liegt nicht so sehr darin, dass sie den Bereich unseres Wissens erweitert haben; es ist, glaube ich, von noch grösserer Bedeutung, dass sie uns neue Kontinente unseres Nichtwissens erschlossen haben.

Die Sozialwissenschaften: Entdeckung der ungewollten Folgen unserer Handlungen

Der Sozialwissenschafter trägt hier eine ganz besondere Verantwortung, denn sein Studium bezieht sich oft ganz direkt auf das Problem des Gebrauchs und des Missbrauchs der Macht. Ich glaube, dass besonders eine moralische Verpflichtung des Sozialwissenschafters allgemein anerkannt werden sollte: Wenn er neue Instrumente der Macht entdeckt, insbesondere Instrumente, die eines Tages der Freiheit gefährlich werden könnten, so muss er die Öffentlichkeit vor den drohenden Gefahren warnen und sich auch bemühen, wirksame Gegenmittel ausfindig zu machen. Ich bin davon überzeugt, dass die meisten Wissenschafter – wenigstens die meisten schöpferisch tätigen Wissenschafter – den Wert unabhängigen und kritischen Denkens sehr hoch einschätzen. Die meisten unter ihnen verabscheuen schon die blosse Idee einer von den Technologen der Massenmedien manipulierten Gesellschaft; sie würden der Meinung zustimmen, dass die Gefahren der Sozialtechnologie nicht geringer sind als die des Totalitarismus. Aber obwohl wir die Atombombe gebaut haben, um die Ausbreitung des Totalitarismus zu bekämpfen, so betrachten es doch nur wenige als ihre Aufgabe, über Massnahmen nachzudenken, um die Gefahren der Manipulation der Massen zu bekämpfen. Dabei könnte zweifellos viel in dieser Hinsicht getan werden, und zwar ohne Einführung einer Zensur oder ähnlicher Beschränkungen der Freiheit.

Man könnte fragen, ob es überhaupt so etwas gibt wie eine besondere Verantwortung des Wissenschafters, die sich von der jedes anderen Staatsbürgers oder jedes anderen Menschen unterscheidet. Ich würde antworten: Jedermann trägt dort eine besondere Verantwortung, wo er entweder über besondere Macht oder über besonderes Wissen verfügt. Nur die Wissenschafter können die Begleiterscheinungen und Folgen ihrer eigenen Leistungen abschätzen. Nichtfachleute, wie beispielsweise Politiker, wissen dazu nicht genug. Dies gilt für die Entwicklung neuer Chemikalien zur Erhöhung landwirtschaftlicher Erträge wie für die Herstellung neuer Waffen. Gerade, wie es in früheren Zeiten hiess: *noblesse oblige,* so muss es heute heissen – der Ausdruck stammt von Professor André Mercier –: *sagesse oblige.* Es ist die Zugänglichkeit zu neuem Wissen, die neue Verpflichtungen schafft.

Die Naturwissenschaft und das Problem der ungewollten Folgen

Nur Naturwissenschafter können beispielsweise die Gefahren des Bevölkerungswachstums voraussehen oder die des zunehmenden Verbrauchs von Erdölprodukten oder der für friedliche Zwecke verwendeten Atomenergie (wegen des sich häufenden Atommülls). Wissen sie auch genug darüber? Sind sie sich namentlich der Grösse ihrer Verantwortung bewusst? Einige unter ihnen zeigen sich der Aufgabe gewachsen, andere nicht, so scheint es. Manche sind wohl zu sehr mit konkreten Aufgaben beschäftigt; andere geben sich vielleicht ganz einfach nicht genügend Rechenschaft. Aus diesem oder jenem Grunde scheint es niemand als seine Aufgabe zu betrachten, sich zum Beispiel um die ungewollten Auswirkungen der bedenkenlos vorangetriebenen technischen Entwicklung zu kümmern. Die Möglichkeiten der praktischen Anwendung naturwissenschaftlicher Kenntnisse sind betörend. Obgleich schon viele Leute daran gezweifelt haben, ob uns der technische Fortschritt in allen Fällen wirklich glücklicher mache, halten es doch nur wenige für ihre Pflicht, herauszufinden, wie viele vermeidbare neue Leiden die zwar ungewollten, aber oft unvermeidlichen Folgen des technischen Fortschrittes mit sich bringen.

Das Problem der ungewollten Folgen unserer Handlungen – Folgen, die nicht nur unbeabsichtigt, sondern oft auch nur schwer vorauszusehen sind – ist *das* grundsätzliche Problem des Sozialwissenschafters.

Da sich der Wissenschafter nun einmal unentwirrbar in die Anwendung seiner Wissenschaft verwickelt hat, so sollte er darin eine seiner besonderen Verpflichtungen sehen, die ungewollten Folgen seiner Tätigkeit so weit als möglich vorauszusehen. Dann kann er, bevor es zu spät ist, die Aufmerksamkeit auf jene ungewollten Folgen lenken, die wir vermeiden müssen. ❮

Nach einem am Internationalen Philosophenkongress 1968 in Wien im Rahmen der Gruppe «Wissenschaft und Ethik» gehaltenen Referat.

Dieser Artikel, der hier leicht gekürzt abgedruckt wird, erschien zuerst in den «Schweizer Monatsheften», Band 50 (1970/71).