## Libertärer Paternalismus als politisches Ordnungsprinzip: Normative und kulturvergleichende Aspekte

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von Chen-Yu Ko

Erstgutachter: Prof. Dr. Karsten Fischer

Zweitgutachter: PD Dr. Christian Schwaabe

Tag der mündlichen Prüfung: 19.02.2021

## Danksagung

Die Abfassung dieser Dissertation zeichnet sich nicht nur durch das Ende einer langen Reise aus, sondern auch durch einen tiefen Einschnitt meines Lebens. Auf dieser Reise haben mich viele Menschen begleitet, denen ich dankbar bin. Herrn Professor Dr. Karsten Fischer, meinem Doktorvater, möchte ich meinen innigsten und wärmsten Dank aussprechen. Ihm danke ich herzlich für seine liberale Betreuungsart, zahlreiche Gespräche, geistreiche Anregungen, Inspirationen und Einsichten, die meine Arbeit bereichert und sanft gesteuert haben. Auch persönlich hat er mir in vielerlei Hinsicht geholfen. Diesbezüglich danke ich ihm vor allem für die Diskussionen über Kant und Nietzsche in der Kindererziehung und den vertrauten Austausch zu seinen eigenen Erfahrungen. Herrn PD Dr. Christian Schwaabe möchte ich für seinen freundlichen Umgang, unsere guten Gespräche und seine freundliche Rolle als zweiter Gutachter herzlich danken. Auch bei dem Lehrstuhl und meinen Kolleginnen und Kollegen bedanke ich mich für die flache Struktur und die offene und liberale Atmosphäre, die ich in der Zukunft sehr vermissen werde.

Persönlich danke ich meinen Eltern für ihre Unterstützung, Geduld und Toleranz. Ohne sie wäre diese lange Reise eine langwierigere gewesen. Meiner Frau danke ich für den einfühlsamen und toleranten Umgang mit meinem temperamentvollen Charakter und ihre liebevolle Unterstützung und die Anstöße, die mich "maternalistisch" motivierten und vorwärtstrieben. Es ist sicherlich eine Schande, dass wir nur von Paternalismus und nicht auch von "Maternalismus" sprechen. Es zeigt, wie erbärmlich wir in der Begriffsbildung waren und sind.

Nicht zuletzt ist unserer Tochter Jihan Tia dafür zu danken, dass sie unser Leben mannigfaltig bereichert. Mein/Unser Leben ohne sie war glücklich; mit ihr ist es aber glückselig.

## Inhaltsverzeichnis

| DΑ | NKSAGUI   | NG      |   | . 1 |
|----|-----------|---------|---|-----|
| 1. | EINLEITU  | JNG     |   | .7  |
| 2. | PATERNA   | ALISMU  | N" PATERNALISMUS ZUM LIBERTÄREN<br>US – EIN ANTHROPOLOGISCH-<br>ISCHER SHIFT4                                   | 17  |
|    | 2.1. Der  | "älter  | e" Paternalismus4   | 8   |
|    | 2.1.      | 1. N    | Mill und seine Paternalismuskritik4   | 9   |
|    | 2.1.      | 2. (    | Gerald Dworkins Paternalismustheorie5   | 6   |
|    | 2.1.      | .3. J   | oel Feinberg und der weiche Paternalismus 6   | 54  |
|    | 2.1.      | A       | Die anthropologisch-epistemologischen<br>Ansätze in den paternalistischen Theorien vol<br>Dworkin und Feinberg6 |     |
|    | 2.2. Libe | ertärer | Paternalismus   | '0  |
|    | 2.2.      |         | Das Paternalistische im libertären<br>Paternalismus7  | '1  |
|    | 2.2.      | 2. [    | Das Libertäre im libertären Paternalismus7  | '6  |
|    | 2.2.      |         | Systematische Irrationalität und die<br>Rechtfertigung des libertären Paternalismus 7                           | '7  |
|    | 2.2.      | .4. k   | Kritik an libertärem Paternalismus8   | 35  |
| 3. |           |         | AAT ALS PATERNALISTISCHER STAAT UND   | 10  |

|    | 3.1.  | Die Idee der Daseinsvorsorge bei Forsthoff und ihre Relevanz für den Paternalismus96 |  |       |  |  |
|----|---|--|--|-------|--|--|
|    |   | 3.1.1.   | Die Idee der Daseinsvorsorge bei Forsthoff<br>und ihr anthropologischer Ansatz   |       |  |  |
|    |   | 3.1.2.   | Die paternalistischen Facetten der Daseinsvorsorge   | . 105 |  |  |
|    |   | 3.1.3.   | Kritik an Forsthoff  | .115  |  |  |
|    | 3.2.  |  | der Daseinsvorsorge bei Forsthoff und ihre<br>z für den liberalen Paternalismus  | .118  |  |  |
|    |   | 3.2.1.   | Das Spannungsverhältnis zwischen Sozialst<br>und Rechtstaat als Voraussetzung für das<br>ordnungspolitische Arrangement von<br>Forsthoff |       |  |  |
|    |   | 3.2.2.   | Parallelordnungen und die<br>ordnungspolitischen Überlegungen von<br>Forsthoff zum Verhältnis zwischen Rechts-<br>Sozialstaat            |       |  |  |
| 4. | DIE LIBERALE EINHEGUNG DES NUDGE UND DES<br>LIBERTÄREN PATERNALISMUS145 |  |  |       |  |  |
|    |   |  | nente des Liberalismus   |       |  |  |
|    |   | 4.1.1.   | Autonomie  | .150  |  |  |
|    |   | 4.1.2.   | Die liberalistische Gestaltung der Staatsgev   |       |  |  |
|    |   | 4.1.3.   | Neutralität des Staates  | .159  |  |  |
|    |   | 4.1.4.   | Das anthropologische Verständnis des<br>Liberalismus   | .164  |  |  |

|     | 4.2. | Die libertär-paternalistischen Maßnahmen und ihre Verträglichkeit mit liberalen Kernideen 169 |   |    |
|-----|------|---|---|----|
|     |      | 4.2.1.  | Das libertär-paternalistische Repertoire 16   | 59 |
|     |      | 4.2.2.  | Die Verträglichkeit der libertär-<br>paternalistischen Instrumenten mit den<br>liberalistischen Kernelementen                     | 73 |
| 5.  |      |   | E PATERNALISTISCHE ALTERNATIVE: EIN<br>LEICHENDER EXKURS18  | 31 |
|     | 5.1. | Element<br>184  | e der konfuzianisch-paternalistischen Theorie   |    |
|     |      | 5.1.1.  | Junchenminlilun (君臣民理論 / das Verhältni<br>zwischen dem Herrscher, den Mandarinen<br>und den Untertanen)19                         |    |
|     |      | 5.1.2.  | Der konfuzianische Begriff des Guten 21   | 1  |
| 6.  |      |   | NISTISCHE CHINA UND DER KONFUZIANISCHE<br>MUS: DREI BEISPIELE23   | 35 |
|     | 6.1. | / Yenan   | ichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動<br>Zhengfeng Yundong) und der paternalistische<br>ınismus als Instrument der Rektifikation 24 |    |
|     | 6.2. |   | 黨員的修養« (Lun Gongchandangyuan de<br>/ Über die Kultivierung der Kommunisten) 26  | 50 |
|     | 6.3. |   | schaftliche Öffnungspolitik nach 1978 und ihr<br>nis zum konfuzianischen Paternalismus 27   | 70 |
| 7.  | SCH  | LUSSWOF   | RT 3C   | )1 |
| ΙΙΤ | FRAT | TURVFR76  | FICHNIS 31  | 16 |

## 1. Einleitung

Wir befinden uns in einer Zeit des großen und vielfältigen Experiments des Politischen. Anders als der amerikanische Politologe F. Fukuyama kurz nach dem Ende des Kalten Krieges diagnostizierte, erleben wir nicht nur kein End of History<sup>1</sup>, sondern Ratlosigkeit bezüglich politischen Kompetenzen des bestehenden politischen Systems, nämlich: der liberalen Demokratie<sup>2</sup>. Die gegenüber dem bestehenden politischen System existierende Konfusion führt dazu, dass die liberale Demokratie zurzeit nicht nur mit äußerlichen Kontestationen konfrontiert wird, sondern auch mit Herausforderungen, die von innen kommen<sup>3</sup>. Als Reaktion darauf entstanden und entstehen verschiedenen Ismen bzw. Theorien oder auch praxis-relevante theoretische Vorschläge, die entweder antiliberal und antidemokratisch sind oder solche, die versuchen die politischen Kompetenzen der liberalen Demokratie – präziser: Ihre Steuerungskompetenz und Strategiefähigkeit – mit "neuen" Regierungstechniken zu verbessern. Der von Cass Sunstein und Richard Thaler konzipierte Libertäre Paternalismus lässt sich meines Erachtens solchen Versuchen zuordnen. Ihre Idee lässt sich vereinfacht wie folgt darstellen: Das anthropologische Postulat des Liberalismus, dass jedes Individuum sein eigenes Interesse und

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Siehe: Fukuyama, Francis: The end of history and the last man. New York, London: Free Press 2006.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Helmut Willke schreibt zum Beispiel: "Die Entzauberung der Demokratie als Herrschaftsform hat durch die globalen Krisen der gegenwärtigen Epoche eine systemgefährdende Qualität erreicht. Obwohl für moderne komplexe Gesellschaften Demokratie die beste aller verfügbaren Herrschaftsformen darstellt, ist sie angesichts der neuen Herausforderungen nicht gut genug". Siehe: Willke, Helmut: Demokratie in Zeiten der Konfusion. Berlin: Suhrkamp 2014 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2131), S. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Beispielsweise der allgegenwärtige Populismus.

seine Präferenzen am besten kennt und nach deren Verwirklichung strebt, ist nach Ansicht der verhaltensökonomischen Forschung kontrafaktisch, denn das Individuum entscheide sich statt für sein "wahres" Wohl oft für temporären Genuss und auf Grundlage von Vorurteilen. Deshalb, so nach der Meinung der zwei Autoren, sei der Staat<sup>4</sup> veranlasst deutlicher zu intervenieren, und zwar unter Einbeziehung der Expertise-Methode. In der Vorstellung von Sunstein und Thaler sollen die Experten, die als Choice Architects bezeichnet werden, in Entscheidungsprozesse eingreifen und so dabei helfen das Wohl der Betroffenen zu fördern, indem sie unterschiedliche Maßnahmen einsetzen, um die Betroffenen bei ihrer Entscheidung zu lenken. Das Libertäre im Nudge liegt nicht nur darin, dass es hier um Eigennutz bzw. das eigene Wohl der Betroffenen geht, sondern auch in der Wahlmöglichkeit, die in jede liberal-paternalistische Maßnahme systematisch integriert werden soll, damit die Betroffenen noch über Wahlfreiheit verfügen. Mit ihrem Vorschlag – dem libertären Paternalismus – glauben Sunstein und Thaler eine angemessene methodische Balance zwischen mehr staatlichen Kompetenzen und der Autonomie des Individuums gefunden zu haben, die sowohl die durch Globalisierung entstehenden neuen politischen und sozialen Probleme lösen, als auch die Entfaltungsmöglichkeit des Individuums bewahren kann, was für den politischen Liberalismus unverzichtbar scheint.

Die Rezeption des libertären Paternalismus ist aber äußerst gegensätzlich. Einerseits heißt man in der Praxis oder im angewandten Wissenschaftszweig die Idee des libertären Paternalismus prinzipiell gut, während man anderseits aber in der Theorie, vor allem in der normativ-theoretischen Literatur und in der breiten Öffentlichkeit, eher eine ablehnende oder kritische

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Eigentlich schränken Sunstein und Thaler die Verwendung der Nudges nicht nur auf den öffentlichen Sektor ein, sondern sind der Auffassung, dass private Unternehmen auch von Nudges profitieren können. Siehe: Sunstein, Cass u. Richard: Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness. London: Penguin Books 2008a, S. 5.

Haltung zeigt. Der Begeisterungstaumel über die Idee des libertären Paternalismus begründet sich oft auf seiner Nützlichkeit, weil darin eine Erweiterung von präventiver Herrschaftsidee Herrschaftstechnik zu beobachten ist. Im Public Health-Bereich herrscht zum Beispiel ein normativer Konsens, der besagt, dass die Patienten nicht wegen ihres individuellen Lebensstils "bestraft" (im Sinne eines Aufschlags für die medizinische Behandlung oder Benachteiligung in der Ressourcenallokation) werden sollten, weil die Ärzte und die Ärztinnen bzw. der Staat nicht parallel die Rolle eines Richters über das Gesundheitsverhalten des Einzelnen übernehmen dürfen. Jedoch ist es für Manager und Planer im Gesundheitswesen frustrierend, wenn sie jeden Tag mit der Tatsache konfrontiert werden, dass durch den Lebensstil bedingte Erkrankungen unaufhörlich zunehmen<sup>5</sup>. Deshalb sollte es nicht verwunderlich sein, wenn Manager und Planer im Gesundheitswesen sich für die Idee des libertären Paternalismus erwärmen, da der libertäre Paternalismus behauptet, eine Lösung für solche schwierigen Fälle zu bieten6.

Interesse am libertären Paternalismus beschränkt sich nicht spezifisch auf die angewandten Bereiche der Wissenschaft, sondern er erfährt auch Aufmerksamkeit in der Politik. Zunächst zwei Zitate des ehemaligen Präsidenten der USA, Barack Obama, und des ehemaligen britischen Premierministers David Cameron:

"(...) we cannot meet 21st-century challenges with a 20th-century bureaucracy (...) Yes, government must lead on energy independence, but each of us must do our part to make our homes and businesses more efficient. Yes, we must provide more ladders to success for young men who fall into lives of crime and despair. But we must also admit that programs alone can't replace parents, that

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Siehe: Buyx, Alena: Können, sollen, müssen? Public Health-Politik und libertärer Paternalismus. In: Ethik in der Medizin 22 (2010) H. 3. S. 221–234, S. 222-223.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ebd., S. 224 und S. 229-230.

government can't turn off the television and make a child do her homework, that fathers must take more responsibility to provide love and guidance to their children".<sup>7</sup>

und

"There has been the assumption that central government can only change people's behaviour through rules and regulations. Our government will be a much smarter one, shunning the bureaucratic levers of the past and finding intelligent ways to encourage support and enable people to make better choices for themselves".8

Obama holte Cass Sunstein, den Ko-Autor des Buches »Nudge: Improving Decision about Health, Wealth and Happiness«, ins Office of Information and Regulatory Affairs (danach unter der Abkürzung: OIRA). Seine Arbeit fokussiert sich auf die praktische Einführung der verhaltensökonomischen Einsichten und Werkzeuge, damit die Kosten von Regulierung verringert aber gleichzeitig ihre Wirkungskraft erhöht werden kann. <sup>9</sup> Unter der Cameron-Regierung wurde ein Behavioural Insights Team (danach mit

\_

Obama, Acceptance Speech, 2008. Zitiert nach: Halpern, David: Inside the Nudge Unit. How small changes can make a big difference. London: Allen 2015, Kindle-Position: 595-599.

<sup>8</sup> Cameron, The Coalition Agreement, 2010. Zitiert nach: ebd., Kindle-Position 600-603.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Siehe: ebd., Kindle-Position: 632-634. Für Sunsteins Arbeitsergebnisse findet man auch bei Halpern eine zusammenfassende Darstellung. Dazu vgl.: Halpern, D.: Inside the Nudge Unit, Kindle-Position 634-656.

der Abkürzung: BIT) im Juli 2010 in Großbritannien eingerichtet, 10 und zwar mit den folgenden drei Zielen: "1. Transform at least two major areas of policy; 2. Spread understanding of behavioural approaches across Whitehall; 3. Achieve at least a tenfold return on the cost of the unit". 11 Auch Kanzlerin Merkel interessierte sich für die Idee des Nudge: Im März 2015 hat Merkel im Kanzleramt eine Arbeitsgruppe mit drei Mitarbeitern (einem Psychologen, einer Verhaltensökonomin und einer Juristin) geschaffen, und hofft, dass mit Nudging die Politik bei den Bürgern besser ankommt 12. Justizminister Heiko Maas wirbt für den Verhaltensökonomie inspirierten libertären Paternalismus sogar mit einem eigenen Artikel im Tagesspiegel<sup>13</sup>. Die Euphorie über die

Inside the Nudge Unit, vor allem Kapitel 2.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> BIT gilt als die erste staatliche Institution der Welt, die versucht, verhaltensökonomische Methoden für das Policy-Making der Regierungen oder der Bürokratie zu erstellen. Für die Entstehungsgründe und die Entstehungsgeschichte der Rezeption des libertären Paternalismus und das Team des BIT, siehe: Halpern, D.:

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Siehe: ebd., Kindle-Position: 835-837. Was an dieser Stelle noch ergänzt werden kann, ist, dass David Halpern der Team Leader des BIT war und die drei Ziele der ersten zwei Jahren selbst gesetzt hat. Wenn nach zwei Jahren die Ziele nicht erreicht werden können, solle BIT auch aufgelöst werden. Halpern hat deshalb ein Zeitlimit für das Team gesetzt, weil er der Meinung ist, dass, wenn in der Verwaltung bzw. Regierung eine neue Denkweise nicht schnell verbreitet und akzeptiert werden kann, sich die neue Denkweise nie durchsetzen wird.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Dazu siehe die Berichte bzw. Interviews von Deutschlandfunk Kultur: Horn, Karen: "NUDGING" IM KANZLERAMT? Mit der Trägheit der Menschen Politik machen 2015. https://www.deutschlandfunkkultur.de/nudging-im-kanzleramt-mit-dertraegheit-der-menschen.1008.de.html?dram:article\_id=313331 (6.2.2020) und Lepenies, Robert: ARBEITSGRUPPE "WIRKSAM REGIEREN". Den Deutschen einen Stups geben 2016. https://www.deutschlandfunkkultur.de/arbeitsgruppe-wirksam-regieren-dendeutschen-einen-stups.1008.de.html?dram:article\_id=347199 (6.2.2020).

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Für Heiko Maass Artiekl siehe: Maas, Heiko: Nudging ist ein Stups in die richtige Richtung. https://www.tagesspiegel.de/wirtschaft/ justizminister-heiko-maas-nudging-ist-ein-stups-in-die-richtigerichtung/11502522.html (6.2.2020).

Idee des libertären Paternalismus in der allgemeinen Politik ist nachvollziehbar und verständlich, weil sich, ähnlich wie bei der Situation im Public Health-Bereich, die reale Politik in einem Dilemma befindet. Aufgrund der tektonischen Verschiebungen in der Gesellschaft durch die Globalisierung und den Kostenaufwand der traditionellen Regierungstechniken ist eine neue Technik gesucht, die wirkungseffizient, jedoch liberal ist.

Aus der Öffentlichkeit oder aus dem Lager der liberalen Theorie ist jedoch ein lauter Aufschrei zu hören. So hört man zum Beispiel Einwände im öffentlichen Diskurs, wie etwa ethische Bedenken zu den verhaltensökonomischen Maßnahmen, oder von dem Vorwurf der Verletzung des Rechtstaatsprinzips und des demokratischen Prinzips, oder die Forderung nach Aufklärung statt Manipulation ... etc.<sup>14</sup>. Aus dem normativen liberal-theoretischen Lager lassen sich Bedenken und Kritiken hören, wie etwa dass durch das *Nudging* der Staat die Autonomie und somit die Freiheit der Bürger einschränkt und das Lernpotential der Bürger

.

Für die ethischen Bedenken zu den verhaltensökonomischen Maßnahmen, siehe das von Deutschlandfunk Kultur geführte Interview mit der Wirtschaftswissenschaftlerin Karen Horn: Horn: "NUDGING" IM KANZLERAMT?. Für die Verletzung des Rechtstaatsprinzip durch Nudge, siehe das von Spiegel geführte Interview mit dem ehemaligen Verfassungsrichter Udo Di Fabio: Di Fabio, Udo: Paternalismus. "Wir sind keine Labormäuse" 2015. https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-133262099.html (6.2.2020). Für die Manipulationskritik an Nudge, siehe den Bericht von Welt-N24: Gersemann, Olaf: Die Bundesregierung behandelt uns Bürger wie Kinder. https://www.welt.de/debatte/kommentare/article151913008/Die-Bundesregierung-behandelt-uns-Buerger-wie-Kinder.html (6.2.2020). Für die Transparenzkritik des Nudges, siehe das von Deutschlandfunk Kultur geführte Interview mit dem Soziologe Robert Lepenies: Lepenies: ARBEITSGRUPPE "WIRKSAM REGIEREN".

beschädigt<sup>15</sup>. Auch sind diese lauten Vorbehalte bzw. Kritiken von Seiten der Öffentlichkeit und aus dem normativen liberaltheoretischen Lager verständlich. Der libertäre Paternalismus gesteht dem Staat nicht nur zu, manipulative Methoden zur Beeinflussung des Verhaltens des Einzelnen einzusetzen, sondern erlaubt ihm auch eine Vorstellung vom Guten oder von dem Wohl des einzelnen Bürgers vorab anzunehmen. Diese Vorstellungen sind wider die politische Tradition eines liberal-demokratischen Staats, mit denen man seit W. von Humboldt und J. S. Mill vertraut sein sollte. Libertärer Paternalismus scheint ein Entwurf zu sein, der in vielen Aspekten inhaltlich der liberalen Tradition entgegensteht, obwohl er wörtlich und namentlich immer betont, dass er sich mit Liberalismus verträgt und ihn "verbessert". Also, wir können es so verstehen, dass der libertäre Paternalismus, der nach der Meinung seiner liberalen Kritiker eigentlich ein Feind des Liberalismus ist, sich als ein freundlicher Helfer des Liberalismus ausgibt, und deshalb scheint es seinen liberalen Kritikern umso dringender zu sein, laut aufzuschrecken, um die Aufmerksamkeit und die Vorsicht der Öffentlichkeit zu wecken.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Für eine kritische Stellung zu der Autonomiegarantie des Paternalismus, siehe zum Beispiel: Kirchgässner, Gebhard: Sanfter Paternalismus, meritorische Güter, und der normative Individualismus. In: List Forum für Wirtschafts- und Finanzpolitik 40 (2014) H. 3. S. 210-238 und Le Grand, Julian u. Bill New: Government Paternalism. Nanny State or Helpful Friend? Princeton: Princeton University Press 2015 Eine Verteidigung für den Paternalismus im Autonomie-Aspekt findet man zum Beispiel in: Conly, Sarah: Against autonomy. Justifying coercive paternalism. Cambridge: Cambridge University Press 2013 und Scoccia, Danny: In Defense of Hard Paternalism. In: Law and Philosophy 27 (2008) H. 4. S. 351-381. Für die Diskussion um die Lernmöglichkeit der Bürger, siehe: Mitchell, Gregory: Libertarian Paternalism is an Oxymoron. In: Northwestern University Law Review 99 (2005) H. 3, S. 11-12.

Aus der obigen Analyse folgen drei Fragen: Erstens, kann es einen liberalen Paternalismus<sup>16</sup> überhaupt geben oder handelt es sich hier um einen der größten Irrwege der politischen Theorie im 21. Jahrhundert? Zweitens, inwiefern lässt sich von einem liberalen Paternalismus sprechen? Also, welche Voraussetzungen müssen (noch) erfüllt werden, um von liberalem Paternalismus reden zu können? Drittens, auch wenn es einen liberalen Paternalismus geben kann, sollen wir ihn auch umsetzen? Diese Fragen sind die Kernfragen, die ich versuche in meiner Dissertation zu beantworten. Aber meine Antworten zu den drei Fragen sollen nicht allein als ein spezifischer Versuch betrachtet werden, der das anscheinende Spannungsverhältnis zwischen Paternalismus und Liberalismus abmildert oder gar schlichtet, sondern sie können meines Erachtens auch dazu dienen, noch einmal zu prüfen und festzustellen, welche Voraussetzungen erfüllt werden müssen oder welche Grundwerte sich bewähren müssen, damit ein politisches System oder eine Regierungskunst als liberal bezeichnet werden darf.

Somit erweitert sich auch die Relevanz meines Forschungsprojekts. Die Relevanz des libertären Paternalismus besteht nicht nur in seiner relativen Aktualität und der breiten Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit und der Wissenschaft, die der libertäre Paternalismus in den letzten Jahren erfahren hat, sondern auch in seiner Bedeutung für die liberale Demokratie in ihrer jetzigen politischen

\_

<sup>16</sup>Im Allgemeinen gilt, dass es zwischen Libertarianismus und Liberalismus eine klare begriffliche Unterscheidung gibt. Meinem Eindruck nach ist diese Unterscheidung bezüglich des libertären Paternalismus von Sunstein und Thaler jedoch nicht sehr eindeutig nachvollzogen. Von daher scheint es mir nicht falsch zu sein, in diesem Kontext den libertären Paternalismus auch als liberalen Paternalismus zu bezeichnen, solange wir nur von dem libertären Paternalismus von Sunstein und Thaler sprechen.

Situation. Greife ich auf die anfangs von Willke gestellte These zurück, dann lässt sich sagen, dass wir uns in einer Zeit der politischen Konfusion befinden. Die liberale Demokratie steht unter Druck, sowohl von innen als auch von außen. Innerlich ist die liberale Demokratie mit vielen Problemen konfrontiert, und eines der größten Probleme ist sicherlich Populismus. Schon im Jahr 1999 hat Ernst-Wolfgang Böckenförde zu Recht bemerkt: "Glaubt man einem verbreiteten Eindruck aus Beobachtungen der letzten Jahre, sind sie – ungeachtet beständiger äußerer Fassaden – einem Gegenwind<sup>17</sup> ausgesetzt. Dieser Gegenwind kommt nicht wie ein Sturm, sondern eher leise säuselnd daher, dafür aber kontinuierlich, und er droht das Fundament, den Wurzelboden von der Demokratie und Staatlichkeit porös zu machen und schrittweise auszuhöhlen" 18. Die gegenwärtige Bedrohung der Demokratie durch Populismus<sup>19</sup> ist meiner Ansicht nach das Endprodukt des oben von Böckenförde dargestellten Prozesses

Mit "Gegenwind" bezieht Böckenförde sich auf Globalisierung, Europäisierung und Individualisierung. Siehe: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1419), S. 103-104.

Ebd., S. 103. Für seine explizite Darstellung zur Bedrohung der Globalisierung für Demokratie und Staatlichkeit, siehe: Böckenförde, E.-W.: Staat, Nation, Europa, S. 117-119. Aber auch Böckenfördes Darstellung über die Auflösung der relativen Homogenität der Gesellschaft, die (relative Homogenität) für Demokratie und vor allem für Staatlichkeit wesentlich ist, ist meines Erachtens nicht irrelevant. Siehe: Böckenförde, E.-W.: Staat, Nation, Europa, S. 109-114.

Wie Populismus durch Einführung eines ethnologischen und regressiven Homogenitätsphantasmas den demokratischen Vorbehalt und die kommunizierbare Rationalität zu ersetzen versucht, und damit das Fundament und den Wurzelboden der liberalen Demokratie entzieht, findet man bei Karsten Fischer und Peter Strohschneider eine aussagekräftige Darstellung. Siehe: Dafür gehn wir meilenweit. Lauft mit beim Marsch für die Wissenschaft! Sich Blasen an den Füßen zu holen ist immer noch besser, als der Dumm- oder Bosheit der Populisten auf den Leim zu gehen. In: FAZ (21.4.2017). S. 12.

"Gegenwindes". Populismus stützt sich übermäßig auf eine emotionale und irrationale Gemeinschafts- oder Ethnohomogenität. Aber meiner Ansicht nach können die Populisten nur erfolgreich an das "reine Volksempfinden" appellieren, weil die Politik den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Problemen, die im Zuge der Globalisierung entstehen, relativ machtlos gegenüber steht<sup>20</sup>.

Von außen betrachtet ist die Volksrepublik China (danach mit der Abkürzung: VRC oder China) sicherlich die größte Herausforderin der liberalen Demokratie. China stellt seit Langem die liberale Demokratie und die Grundrechte der Menschen in Frage und versucht entweder "auf Zeit zu spielen"<sup>21</sup> oder mit einem eigenen Verständnis von Demokratie und Grundrechten den westlichen Standard abzuwehren oder gar herauszufordern. Der Pekinger Konsens bewirbt beispielsweise ein Entwicklungsregime, an dessen Endpunkt nicht Liberalisierung und Demokratie, sondern bloß wirtschaftliche Entwicklung steht. Dazu kommt die Revitalisierung der politischen Ideologie und der ideologischen Erziehung seit dem Amtseintritt von Xi Jinping (習進平). Dieser bekräftigt auch den Eindruck, dass China politisch auf einem anderen Weg gehen will als die liberale Demokratie. Außerdem ist es in der ideologischen Propaganda ein allgemein verbreitetes Sujet, dass dieser chinesische Weg zukunftsträchtiger als derjenige der liberalen Demokratie ist, weil er effizienter sei.

21 Mit "auf Zeit zu spielen" bezieht ich auf ein Argument, das behauptet: Eine funktionsfähige Demokratie benötigte einige Voraussetzungen. Diese erfüllt China aber im Moment nicht und deshalb ist sie noch nicht reif für Demokratie.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Mit den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Problemen meine ich hauptsächlich die Verlegung der Unternehmensstandorte und die dadurch eskalierende Arbeitslosigkeit. Ähnliche Meinung siehe auch: Böckenförde, E.-W.: Staat, Nation, Europa, S. 118.

Aus der oben dargestellten Analyse der Konstellation, in welcher der libertäre Paternalismus und die Demokratie sich gegenwärtig befinden, folgt die Überlegung, ob sich der libertäre Paternalismus als Hilfsinstrument für liberale Demokratien eignet, deren Handlungsfähigkeit durch die mit der Globalisierung verbundenen Probleme nur mehr eingeschränkt ist, was zu der gegenwärtigen politischen Konfusion führt. Dafür muss aber zunächst argumentiert werden, ob ein politisches Oxymoron wie libertärer Paternalismus bestehen kann, präziser formuliert: ob eine Ordnung gleichzeitig liberal und paternalistisch sein kann.

Um einen klaren Überblick zu schaffen und auch um meinen Kerngedanken hervorzuheben, möchte ich, bevor ich auf die Vorgehensweise bzw. Gliederung meiner Dissertationsarbeit und die Einzelheiten der Kapitel eingehe, zunächst die vorläufige Arbeitsthese bezüglich des Paternalismus und der Möglichkeit einer libertären und paternalistischen Ordnung separat darstellen. Nach meinem Dafürhalten ist die Idee des Paternalismus <sup>22</sup> keine innovative Leistung der Protagonisten des zeitgenössischen Paternalismus. Sie lässt sich bekanntermaßen in vielen elitären, meritokratischen und technokratischen politischen Ideen entdecken. An dieser Stelle seien nur zwei ideengeschichtliche Beispiele aus der Antike genannt, um meine eben geführte These zu belegen. Die erste ideengeschichtliche Traditionslinie ist im Höhlengleichnis von Platon zu finden. Im 7. Buch der »Politeia«

Die Idee des Paternalismus ist anderes als die Definition des Paternalismus. Paternalismus definitorisch zu beschreiben, heißt oft 3 Elemente zu ernennen: Zwang; Beförderung des Wohls der Betroffenen; und das Fehlen von Konsens. Die Idee des Paternalismus erklärt jedoch, warum Paternalismus vonnöten ist und warum er existiert.

beschreibt Platon die folgende Situation als den epistemischen Zustand der normalen und durchschnittlichen Menschen:

"Sieh nämlich Menschen wie in einer unterirdischen, höhlenartigen Wohnung, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang längs der ganzen Höhle hat. In dieser seien sie von Kindheit an gefesselt an Hals und Schenkeln, so daß sie auf demselben Fleck bleiben und auch nur nach vornhin sehen, den Kopf aber herumzudrehen der Fessel wegen nicht vermögend sind. Licht aber haben sie von einem Feuer, welches von oben und von ferne her hinter ihnen brennt. Zwischen dem Feuer und den Gefangenen geht obenher ein Weg, längs diesem sieh eine Mauer aufgeführt, wie die Schranken, welche die Gaukler vor den Zuschauern sich erbauten, über welche herüber sie ihre Kunststücke zeigen"23.

Ihm zu folge werden diese Menschen, die von Kindheit an in einer Höhle mit einer Fessel festgebunden sind, das Schattenbild als das wahre Wissen, also das Ding an sich, erkennen, und es gäbe nur wenigen Menschen, die erkennen und akzeptieren würden, dass das, was man in der Höhle sieht, nur ein Spiegelbild des Feuers sei, und es gäbe noch weniger Menschen, die die Gelegenheit bekämen und noch den Mut und den Wille hätten, aus der Höhle zu gehen und den wahren Gegenstand unter der Sonne zu betrachten<sup>24</sup>. Aus dieser qualitativen erkenntnistheoretischen Unterscheidung der Menschen, dass also nur wenige Menschen das wahrhafte Wissen

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Siehe: Platon: Politeia. (Der Staat). Darmstadt: Wissenschaftliche

Buchgesellschaft 2005 (= Platon Werke 6), 514 ab.
<sup>24</sup> Hier scheint Platon darauf hinweisen zu wollen, dass auch in epistemologischer Hinsicht die Menschen Gewohnheitstiere sind. Es ist schwierig und mühselig für sie, aus ihrem gewöhnlichen Wissen und erkenntnistheoretischen Methoden zu entkommen. Sie tendieren mehr dazu, bei ihrem bisherig gewonnenen und vertrauten Wissen zu verbleiben, als das neue Wissen bzw. das wahre Wissen zu erkennen. Ähnliche Meinungen findet man in: Kersting, Wolfgang: Platons "Staat". Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999

erfassen können, folgt nur natürlich, dass Platon der Meinung ist, dass nur diese ausgewählten Menschen, also für Platon die Philosophen, kompetent und berechtigt sind, die politische Gemeinschaft zu führen und zu entscheiden was Gerechtigkeit für die Polis ist. Die Ähnlichkeit oder die Parallelität zwischen dem Höhlengleichnis von Platon und dem Paternalismus, vor allem aber dem libertären Paternalismus, liegt meines Erachtens auf der Hand. Und auch, dass beide von einem konstitutionellen Irrtum des menschlichen Wissens bzw. des menschlichen Wissensvermögens ausgehen, und mit dieser epistemologischen Eigenschaft der Menschen elitäre Herrschaft oder paternalistische Intervention legitimieren. Ähnliche Überlegungen wie von Platon findet man auch im außereuropäischen Raum, etwa im Konfuzianismus. Da ich mich in Kapitel Fünf dieser Thematik widmen werde, beschranke ich mich hier nur auf das Wesentliche konfuzianischen Paternalismus und den Unterschied zu Platon. Wenn das Höhlengleichnis von Platon auf eine epistemologischelitäre bzw. epistemologisch-paternalistische Theorie hindeuten kann, ist der konfuzianische Paternalismus dagegen eher eine Theorie. Der konfuzianische soziologisch-paternalistische Paternalismus setzt eine Gleichsetzung von Gemeinwohl und individuellen Interessen voraus, also: wenn das Gemeinwohl gefördert wird, so werden auch die individuellen Interessen befördert. Außerdem geht der Konfuzianismus davon aus, dass nur die intellektuell gebildeten und moralisch kultivierten Mandarine in der Lage sind, das Gemeinwohl zu erkennen und ihm treu zu folgen. Im Gegensatz zu dem Höhlengleichnis von Platon besteht der Unterschied zwischen den Mandarinen bzw. Philosophenkönig und dem durchschnittlichen Volk nicht in einer epistemologisch-qualitativen Differenz, also nicht in der Differenz von Wissen und Meinung, sondern nur in der Möglichkeit, ob man intellektuell ausreichend gefördert und moralisch kultiviert wurde, was unter dem einstmaligen gesellschaftlichen Kontext nicht für alle zu leisten ist. Kurz gesagt: Konfuzius ist nicht der Meinung, dass die Menschen systematisch und konstitutionell von ihrem

epistemologischen Irrtum gefangen gehalten werden, sondern es ist nur eine Frage des Zugangs. Trotz dieses wichtigen und entscheidenden Unterschieds zwischen der Lehre von Platon und dem Konfuzianismus lässt sich auch erkennen, dass sowohl die platonische politische Lehre als auch der Konfuzianismus als Politikphilosophie einen grundlegenden Konsens teilen, nämlich dass statt des politischen Systems der Typus der Herrscher eine zentrale Stellung in ihrer politischen Lehre hat, außerdem vertrauten sowohl Platon als auch Konfuzius der Macht der Bildung: Gute Politik hängt für sie von der richtigen Bildung der Regierenden ab<sup>25</sup>. Die zweite ideengeschichtliche Traditionslinie des Paternalismus lässt sich in dem Begriff der pastoralen Macht finden. Michael Foucault weist durch seine semantische Untersuchung des Worts "Gouverner" auf den Zusammenhang der Idee des Regierens und der Idee einer pastoralen Macht hin, dass "der König, der Gott, das Oberhaupt im Verhältnis zu den Menschen ein Hirte[berger] ist, während die Menschen gleichsam seine Herde sind" 26. Der Begriff der pastoralen Macht unterscheidet sich grundlegend von dem paternalistischen Gedanken darin, dass sie sich stark auf einen religiösen legitimatorischen Hintergrund bezieht. Nichtsdestominder besitzt die Idee der pastoralen Macht definitorische und wesentliche Gemeinsamkeiten mit dem Paternalismus. Zunächst ist die pastorale Macht und ihre Legitimation auf den guten Willen bzw. die Wohltätigkeit der Hirten angewiesen, was auch in der Argumentation für den Paternalismus, vor allem auch für den

\_\_\_

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Dass diese zwei Merkmale in der platonischen politischen Lehre eine wesentliche Rolle haben, findet man in: Ottmann, Henning: Geschichte des politischen Denkens. Band 1: Die Griechen. Teilband 2: Von Platon bis zum Hellenismus. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler 2001, S. 49.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Siehe: Foucault, Michel: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France, 1977-1978. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1808), S. 185.

libertären Paternalismus, immer wieder in den Vordergrund rückt. Zweitens denkt die pastorale Macht "individualistisch". Foucault schreibt: "(...) es stimmt, dass der Pastor die gesamte Herde lenkt, doch er kann sie nur in dem Maße richtig lenken, wie ihm kein einziges Scharf entgehen kann. (...) Er tut alles für die Gesamtheit seiner Herde, doch gleichermaßen tut er alles für jedes einzelne Schaf der Herde"27. Trotz ihrer offensichtlichen und starken religiösen Verbindung schließt die pastorale Macht das Wissen nicht nur nicht aus, sondern es ist ein wichtiges Element der Legitimation der pastoralen Macht. Die pastorale Macht sei, wie Foucault sagt, eine Macht der Sorge: "Sie versorgt die Herde, sie versorgt die Individuen der Herde, sie wacht, damit die Mutterschafe nicht leiden, sie sucht natürlich diejenigen, die sich verirren, sie pflegt diejenigen, die verletzt sind"28. Aber die Fähigkeit, dass der Hirte seine Herde gut versorgen kann, liegt nicht nur an dem guten Willen des Hirten, sondern auch in dem "Fachwissen" des Hirten. Diese Beobachtung bzw. diese vorläufige Feststellung lässt sich mit einem rabbinischen Text, den Foucault auch zitiert, gut belegen. Dieser Text erklärt, wie und warum Moses von Gott bestimmt wurde, der Hirte Israels zu sein. Foucault berichtet, dass Moses von Gott zum Hirten erwählt wurde, weil er, "als er Hirte in Ägypten war, seine Scharfe so gut weiden lassen konnte und er zum Beispiel wußte, dass, als er auf einer Wiese ankam, er zuerst jüngsten Schafe auf die Wiese schicken mußte, die nur das zarteste Gras fressen konnten, dann schickte er die etwas älteren Schafe auf die Wiese und erst darauf die ältesten, auch kräftigsten Schafe auf die Wiese, diejenigen, die das härtesten Gras fressen konnten"29. Mit dieser Geschichte von Moses möchte Foucault zwar darauf hinweisen, dass bestimmte charakteristische Züge des Pastors notwendig sind, jedoch auch nicht zu übersehen ist, dass das Wissen in dieser Geschichte eine fundamentale Rolle

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Ebd., S. 191.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Ebd., S. 189-190.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Ebd., S. 190.

spielt, denn ohne das Wissen, dass die jüngsten Scharfe nur das zarteste Gras fressen können, kann Moses seine gute Eigenschaft als Pastor auch nicht demonstrieren.

Wenn man die Idee des Paternalismus in so vielen politiktheoretischen Gedanken entdecken kann, dann lässt sich fragen, warum es heutzutage gilt derartige Ideen allgemein abzulehnen? Meiner Ansicht nach ist die generelle Abneigung bzw. Inakzeptanz der paternalistischen Idee auf einen anthropologischepistemologischen Paradigmenwechsel zurückzuführen und das neue anthropologisch-epistemologische Paradigma lässt sich wie folgend formulieren: Nicht der Staat, nicht die Gesellschaft und auch nicht irgendwelche Weltanschauungen bzw. ethischen Ideen, sondern das Individuum selbst weiß am besten, was gut für es ist.

des Aufgrund soeben genannten anthropologischepistemologischen Paradigmenwechsels gehen im libertären Paternalismus der Gegenwart widersprüchliche Konzepte eine Verbindung ein, die nur praktisch begründet wird. Nicht so sehr stört mich die des Oxymorons verdächtige Terminologie des libertären Paternalismus, sondern das im Voraus angenommene anthropologisch-epistemologische Verständnis des libertären Paternalismus. In Anlehnung an Verhaltensökonomie bzw. Verhaltenswissenschaft setzt der libertäre Paternalismus voraus, dass der Mensch im Prinzip nicht weiß, was gut für ihn ist, und aus diesem Grund plädiert der libertäre Paternalismus für eine von Experten oder dem Staat initiierte Standardoption für das Individuum einzuführen, die nach der Meinung der Experten oder des Staats "gut" für das betroffene Individuum ist. Die Liberalität bzw. die Freiheit des libertären Paternalismus wird nach Sunstein und Thaler bewahrt, wenn die Wahlmöglichkeit <sup>30</sup> für den Betroffenen nicht durch *Choice Architecture* abgeschafft oder ausgeschaltet wird<sup>31</sup>. Es scheint so, als ob für Sunstein und Thaler Freiheit nichts anders als Wahlmöglichkeit bedeutet. Zwar ist Wahlmöglichkeit sowohl für Liberalismus als auch für liberale Demokratie von großer Bedeutung, weil man ohne Wahl auch nicht mehr von Freiheit oder von einer genuinen Demokratie sprechen kann <sup>32</sup>. Aber politologisch gesehen ist die Sicherung der Grundrechte (darunter sicherlich auch das Recht, eigenes Leben individuell zu gestalten) bedeutungsvoller bzw. wesentlicher als die Wahlmöglichkeit <sup>33</sup>. Der zweite Einwand, den ich hier gegen libertären Paternalismus vorbringen möchte, ist, dass Sunstein und Thaler eine interne Widersprüchlichkeit in ihrer Theorie einbringen

Sunstein und Thaler sprechen eigentlich von "freedom of choice". Eine passendere Übersetzung dafür ist sicherlich Wahlfreiheit. Aber ich bin der Meinung, unter einem effizienten und effektiven Nudge bleibt kaum noch Raum für Wahlfreiheit, sondern nur für Wahlmöglichkeit, weil Wahrfreiheit meiner Meinung nach bedeutet, dass jede Option neutral vor uns steht und die Chance für die Wahl einer Option für alle Optionen gleich besteht. Diese zwei Bedingungen sind aber meines Erachtens unter einer paternalistischen Situation kaum möglich zu erfüllen. Im Kapitel 2.2.4 werde ich tiefer darauf eingehen.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Siehe: Sunstein, C. u. R.: Nudge, S. 9-13 und 240-254.

<sup>32</sup> Hier muss man Freiheit lediglich als negative Freiheit verstehen und nicht als positive Freiheit, denn positive Freiheit verweist oft auf einen idealen Zustand, den man erreichen sollte, und nicht auf Optionen, die man haben könnte. Die Moralphilosophie Kants kann die obige Überlegung sehr gut belegen: Für Kant lässt sich nur von Freiheit sprechen, wenn man sich von allen externen Begierden und Antrieben befreit und lediglich dem Gebot der praktischen Vernunft folgt. Deshalb darf man nach Kant unter allen Umständen nicht lügen, selbst wenn es deinen Freund oder dich selbst schaden könnte. Ähnliche Meinung siehe: Berlin, Isaiah: Liberty. Paperback ed., repr. Oxford: Oxford Univ. Press 2005.

<sup>33</sup> Der Begriff Grundrecht ist zwar abstrakt, und man kann auch unendlich über seine konkreten Inhalte diskutieren (ich habe an dieser Stelle auch keine Ambition, sie präzise zu definieren und ihre Inhalte vollständig aufzulisten). Aber meines Erachtens ist es auch evident, dass Wahlfreiheit bzw. Wahlmöglichkeit oft nur als Mittel dient, um bestimmte Grundrechte zu erreichen.

könnten, wenn ihr Verständnis von Freiheit auf Wahlmöglichkeit reduziert bzw. beschränkt ist. Ein effektives und effizientes Nudge sollte nach den beiden Autoren den Betroffenen in die gewünschte und (für ihn) gute Richtung lenken. Von daher, wenn die verhaltensökonomischen Tricks wirklich funktionieren, dann, zugespitzt formuliert, sollte es sich bei Wahlfreiheit nur um eine Scheinfreiheit handeln, die in Wirklichkeit aber nicht existiert. Um mit einem Beispiel von Sunstein und Thaler zu sprechen: Der choice architect gestaltet die Schulkantine so, dass nur die gesunden Lebensmittel (wie zum Beispiel Obst) an einem leicht zugänglichen Ort eingelagert werden und die ungesunden Lebensmittel (wie Chips oder Schokoriegel) entweder an einem schwer zugänglichen Ort oder an einer unauffälligen Stelle. Der libertäre Paternalist hofft, dass man durch die oben dargestellten Maßnahmen erreichen kann, dass sich die Schüler trotz der Existenz von ungesunden Lebensmitteln gesunder ernähren, und behauptet, dass die Freiheit (im Sinne von Wahlfreiheit) dadurch nicht verletzt wird, weil die Möglichkeit, sich ungesund zu ernähren, für die Schüler immer noch besteht. Die Geschichte mit der Schulkantine könnte zugespitzt formuliert in zwei Szenarien enden. Das erste Szenario: Wenn das Nudge tatsächlich funktioniert und die Schüler sich nicht ungesund ernähren, dann wird man sich fragen, ob man die ungesunden Lebensmittel nicht mehr aufstellen muss, weil sowieso keiner sie mehr kaufen wird. Das zweite Szenario: Wenn aber das Nudge nicht funktioniert und die Schüler sich immer noch ungesund ernähren, dann wird auch die Frage gestellt: wozu der libertäre Paternalismus? Deshalb – um wirklich von libertärem bzw. liberalem Paternalismus zu sprechen - möchte ich folgendes vorschlagen: Erstens das Liberale in dem libertären Paternalismus in der system-integrierten Opt-out-Möglichkeit zu suchen, denn die system-integrierte Opt-out-Möglichkeit soll nicht die Wahlfreiheit der Betroffenen bedeuten, sondern sie verweist auf die Achtung der Choice Architecture vor dem Recht, dass jeder sein Leben und seine selber gestalten kann, und dient Sicherungsmaßname für den Fall, dass die in der Choice Architecture

vorprogrammierte Vorstellung von einem guten Leben von der Vorstellung der Betroffenen abweicht. Zweitens sollen die verhaltensökonomischen Tricks durch Info-Blätter oder Öffentlichkeitsarbeit möglichst transparent gemacht werden. Dadurch wird die Effizienz und Wirkung von Nudge möglicherweise zwar geschwächt, aber der Choice Architect kann somit durch eine Geste verdeutlichen, dass ihm bewusst ist, dass das Individuum der Herr seines eigenen Lebens ist und dies auch so bleibt.

Auf der praktischen Ebene sehe ich jedoch keinen Grund für einen Aufschrei oder eine pauschale Ablehnung der Einführung des libertären Paternalismus, und zwar aus den folgenden drei Gründen:

Erstens befindet sich die libertär-paternalistische Politik noch in der Anfangs- und Probephase und es ist deshalb schwierig, schon eine allgemeine und pauschale Evaluation der libertär-paternalistischen Politik zu leisten. Außerdem deckt die libertär-paternalistische Politik ein großes Spektrum der politischen Maßnahmen ab: Sie enthält kleine und triviale Maßnahme wie die Vereinfachung einer Informationsbildtafel <sup>34</sup> aber auch ein großes Projekt wie

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Cass Sunstein vereinfacht im Jahr 2011 die Essen-Pyramide-Bildtafel (Food pyramid plate), damit die Information bei den Adressaten besser ankommt. Siehe: Halpern, D.: Inside the Nudge Unit, Kindle-Position: 639-642.

Obamacare<sup>35</sup>, das die bisherige Leitidee des Public-Health-Systems in den USA verändert. Obamacare, das auf anderer Seite des Atlantiks für so viel Unruhe gesorgt hat, ist aber im Prinzip nichts anders als eine Nachahmung der Sozialversicherung, die auf dem europäischen Kontinent schon seit Langem etabliert ist. Zugespitzt formuliert ist, zweitens, der moderne Staat, vor allem nach der Industrielle Revolution, mehr oder weniger paternalistisch, und diese These gilt meiner Ansicht nach auch für die liberaldemokratischen Staaten. Viele Kritiker des libertären Paternalismus werfen dem libertären Paternalismus vor, dass er die Grenze der öffentlichen Gewalt überschreitet und in Bereiche interveniert, in die zu intervenieren der Liberalismus verbietet<sup>36</sup>. Denkt man aber an das Harm Principle von J. S. Mill, das den legitimen Wirkungsbereich der öffentlichen Gewalt den liberalistischen Prinzipen nach abzeichnet, wird man meines Erachtens zu der Frage kommen, ob es nicht schon viele liberal-demokratische Staaten gibt, die bereits diesen legitimen Wirkungsbereich verlassen oder überschreiten. Drittens ist nicht zu leugnen, dass viele Elemente oder Aspekte im libertären Paternalismus Bedenken erregen und deshalb zu Vorbehalten gegenüber dem libertären Paternalismus führen können. Solange er aber die liberale Demokratie nicht systematisch infrage stellt und sie systematisch komplett durch eine paternalistische politische Ordnung ersetzen

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Offiziell heißt es »Patient Protection and Affordable Care Act«. Für die Relevanz des Obamacare mit dem Paternalismus, siehe folgenden 3 Medienberichte: Noah, Timothy: The right attacks Obamacare as "paternalism". http://www.msnbc.com/msnbc/paternalism (12.2.2020); Krauthammer, Charles: Obamacare laid bare. https://www.washingtonpost.com/opinions/charles-krauthammer-obamacare-laid-bare/2013/10/31/d229515a-4254-11e3-a624-41d661b0bb78\_story.html (12.2.2020); Economist: Paternalism 2.0. American employers are rethinking their role in workers' health care. https://www.economist.com/business/2014/08/23/paternalism-20 (12.2.2020).

<sup>36</sup> An dieser Stelle nur ein Beispiel zu nennen, nämlich ob ein liberaler Staat die Essenkultur jedes Einzelnen zu beeinflussen versuchen sollte.

will, dann haben alle Akteure in einer liberal-demokratischen Gesellschaft (Politiker, Parteien, NGOs, Verbände, Bürger ... etc.) noch alle Möglichkeiten und Mittel, die paternalistischen Maßnahmen zu überprüfen, zu kontrollieren und demokratiekompatibel umzugestalten, indem sie die Öffentlichkeit oder die Politik alarmieren und sie auf verdächtige politischen Maßnahmen aufmerksam machen.

Aus den oben geschilderten Überlegungen ergibt sich folgender Vorschlag. Um den libertären Paternalismus auf der praktischen Ebene zu prüfen ist eine Überprüfung durch abstrakte Theorien und Prinzipien oft nicht sehr fruchtbar<sup>37</sup>. Statt einer Überprüfung durch abstrakte Theorien und Prinzipien benötigt man zunächst ein klares Konzept davon, welches tektonische Element für die liberaldemokratische politische Ordnung wesentlich und unersetzlich ist. Solange die libertär-paternalistischen Maßnahmen damit verträglich sind, soll der libertäre Paternalismus nicht als ein Oxymoron angesehen werden, sondern als eine potenziell hilfreiche Erweiterung der Herrschaftsrepertoires der liberalen Demokratie gelten.

Oben wurde erwähnt, dass China und seine ordnungspolitische Idee sich als eine der größten Herausforderer für die liberale Demokratie darstellen. Die Exkursion am Ende dieser Arbeit in den konfuzianischen Paternalismus und seinen Einfluss auf die Politik bzw. das Politikverständnis der VRC dient deswegen nicht nur einem theoretisch-komparativen Interesse, sondern auch dem Zweck, der realpolitischen Frage nachzugehen, ob der libertäre

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Sie ist meiner Ansicht nach oft nicht sehr fruchtbar, weil sie oft in einem ideologischen bzw. dogmatischen Streit endet, und in einem ideologischen bzw. dogmatischen Streit hält man nur an dem fest, was man davor schon glaubt, und ist gegenüber heterogenen Ansichten nicht mehr offen.

Paternalismus sich als eine attraktive Option anbieten kann. Theoretisch gesehen kann die Signifikanz der opt-out-Möglichkeit für die Liberalität des liberalen Paternalismus durch einen Vergleich mit dem konfuzianischen Paternalismus hervorgehoben werden. Wie ich oben vorgeschlagen haben, sollen die Protagonisten des liberalen Paternalismus den Sinn der Opt-Out-Möglichkeit für die Liberalität des liberalen Paternalismus noch stärker pointieren. Um genuin liberal-paternalistisch zu sein, soll die Opt-Out-Möglichkeit normativtheoretisch nicht passiv als eine Absicherung der Wahlfreiheit betrachtet werden, denn diese meines Erachtens fraglich ist, sondern aktiv und positiv als die Bejahung des liberalen Paternalismus für das subjektive Recht jedes Einzelnen, sich nach seinem Wunsch sein eigenes Leben zu gestalten. Wie ich in dieser Arbeit zeigen werde, komplettieren die Priorisierung Kultivierung Erziehung und gegenüber Zwang, ein objektivistischer Begriff des Guten und die Ablehnung einer individuellen opt-out-Option die Charakteristika konfuzianischen Paternalismus. Deshalb bin ich davon überzeugt, dass ein Vergleich mit dem illiberalen konfuzianischen Paternalismus insofern Sinn macht, dass durch ihn die Signifikanz der Opt-Out-Möglichkeit für die Liberalität im liberalen Paternalismus noch einmal bestätigt und hervorgehoben werden kann.

Auch realpolitisch gesehen ist ein Vergleich mit dem konfuzianischen Paternalismus und VRC systematisch relevant mit dem ersten Teil meiner Arbeit, denn begriffsgeschichtlich gesehen hat der Begriff Paternalismus einen engen Bezug auf Sozialismus<sup>38</sup>. In diesem Zusammenhang lässt sich fragen, wie es mit der VRC ist, die einst ein der größten sozialistischen Staaten war und sich staatsideologisch immer noch zum Sozialismus bekennt. Ich werde

\_

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Dazu siehe: Zude, Heiko Ulrich: Paternalismus. Fallstudien zur Genese des Begriffs. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber 2010 (= Angewandte Ethik 5), S. 39-40 und 47-52.

in dieser Arbeit zeigen, dass erstens Konfuzianismus paternalistisch interpretiert werden kann und zweitens dieser konfuzianische Paternalismus die Rezeption des Kommunismus in China wesentlich beigetragen hat und die autoritäre Herrschaft der Kommunistischen Partei Chinas (danach mit der Abkürzung KPCh) affirmiert. In Anschluss daran erweitert das Forschungsperspektiv des liberalen Paternalismus. Wir fragen nämlich nicht nur, wie der Paternalismus der liberalen Demokratie gerecht werden kann, sondern auch, ob der liberale Paternalismus dazu beitragen kann, mehre Liberalität in einen autoritären Staat zu intergieren. Es entsteht, in unserem Fall VRC zu bleiben, dann die Motivation, danach zu fragen, ob eine Systemwandlung von einer autoritären Herrschaft zu einer liberal-paternalistischen Herrschaft für die KPCh und ihrer Führungsspitze sich als eine mögliche ordnungspolitische Alternative darstellen kann. Meines Erachtens ist die VRC in einem eigenartigen Sinne bereits liberalpaternalistisch. Seit der Reformpolitik im Jahr 1978 führte die KPCh Elemente eines "marktliberalen, wettbewerbsgetriebenen Staatskapitalismus"39in den wirtschaftlichen Sektor ein. Dies führte zu einer allmählichen Liberalisierung der Wirtschaft und zum Teil auch der Gesellschaft, während die Politik als autoritär verbleibt und ihren Einfluss auf Wirtschaft und Gesellschaft behauptet. Somit stellt der chinesische libertär-paternalistische Fall mit einer doppel-strukturellen Paternalität sich als eine Variante des libertären Paternalismus dar. Auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene, die alle Teilsysteme umfasst, lässt sich allein eine an Gemeinwohl orientierte konfuzianisch-paternalistische Herrschaftslogik beobachten, in der das Gemeinwohl im Namen des Prestiges der Nation das Wohl jedes Einzelnen zu verzehren vermag; in dem wirtschaftlichen Teilsystem jedoch und auch zum Teil in dem gesellschaftlichen Teilsystem wird das Eigeninteresse

<sup>39</sup> Siehe: Brink, Tobias ten: Strukturmerkmale des chinesischen Kapitalismus. http://www.mpifg.de/pu/mpifg\_dp/dp10-1.pdf (30.3.2020).

beschränkt freigelassen, und solange es der gesamten wirtschaftlichen Entwicklung und der politischen Stabilität nicht gegenübersteht, wird das Streben nach Eigeninteresse von der Politik geduldet und der Staat greift nur zum Teil im klassischen Sinne paternalistisch ein 40. Man kann diesbezüglich von einer "Doppelbödigkeit" oder "Mehrdimensionalität" des Paternalismus als Ausdruck einer einerseits "monopolpolitischen" Kontrolle der Gesellschaft. und andererseits eines paternalistischen Staatskapitalismus reden. Die Vermehrung des materiellen Wohls des Einzelnen dient nicht nur der Herrschaftsstabilität der KPCh, sondern verstärkt auch die Output-Legitimität der KPCh auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene.<sup>41</sup> In der hier grob beschriebenen Bestandaufnahme zu China sieht man, dass die Frage nach der Möglichkeit einer liberal-paternalistischen politischen Ordnung in China und der dazu gehörige Kulturvergleich mit dem konfuzianischen Paternalismus für meine Untersuchung systematisch relevant ist. An dieser Stelle möchte ich meine

<sup>40</sup> Die Einschränkung für das Online-Spiel für die Mindejährige ist ein gut geeignetes Beispiel. Dazu siehe: Mayer-Kuckuk, Finn: China bekämpft

Computerspielsucht. https://www.fr.de/panorama/chinabekaempft-computerspielsucht-11022036.html (8.4.2020); BBC: Video game addiction. China imposes gaming curfew for minors. https://www.bbc.com/news/world-asia-50315960 (8.4.2020); Hier lässt sich vielschichtige Argumentationsstrategien, also von der gemeinwohl-orientierten klassich-paternalistischen, konfuzianisch-paternalistischen der bis zur Argumentationstrategie beobachten, die aber unter einer Politik fallen. <sup>41</sup> Ähnliche Meinung findet man auch bei: Brink, T. ten: Strukturmerkmale chinesischen Kapitalismus; Heberer, Thomas: Anmerkungen zu Stabilität und Legitimität in der VR China. In: Systemanalyse als politische Reformstrategie. Festschrift für Dieter Grunow. Hrsg. von Heinz-Jürgen Dahme u. Norbert Wohlfahrt. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010. S. 104-120. Thomas Heberer und Gunter Schubert betonnt aber die politische Reform, die die komunistische Partei durchführte und auch ihre Herrschaftslegitimität stärkt. Dazu vgl.: Heberer, Thomas u. Gunter Schubert: Political Reform and Regime Legitimacy in Contemporary China. In: Asien 99 (2006). S. 9-28.

vorläufige Arbeitsthese dazu gleich abgeben. Meines Erachtens sollen die paternalistischen Maßnahmen und das hinter dem libertären Paternalismus verborgene anthropologischepistemologische Verständnis für die KPCh interessant und attraktiv sein, aber nicht die gesamte Idee und der gesamte Versuch des libertären Paternalismus, nämlich: paternalistische Ordnung und liberale Ordnung harmonisch zusammenzubringen. Die Gründe dafür sehe ich in dem konfuzianischen Paternalismus und dem autoritären Staatsverständnis der KPCh. Das Erstere bietet meiner Meinung nach eine legitime Grundlage für das Letztere. Der Konfuzianismus bzw. der konfuzianische Paternalismus ist eine wahrheitsorientierte allgemein-umfassende Theorie Weltanschauung, die ein "richtiges" Verständnis von Politik anbietet, und somit einer pluralistischen Wertauffassung - sowie einem offenen Umgang mit dieser - eine Absage erteilt. Aus diesem Grund ist es nicht denkbar, eine Opt-out-Möglichkeit als Ausdruck des Freiheitsrechts des Individuums im Konfuzianismus bzw. im konfuzianischen Paternalismus zu geben. Das Verhältnis zwischen dem konfuzianischen Paternalismus und der KPCh ist zwar vielschichtig und es lässt sich mit guten Gründen anzweifeln, ob der konfuzianische Paternalismus in vielen Fällen bloß als legitimierende Rhetorik ausgenutzt bzw. missbraucht wird. Jedoch lässt sich, strukturell betrachtet, der Einfluss des konfuzianischen Paternalismus meiner Meinung nach in folgenden zwei Aspekten beobachten. Das Gemeinwohl und die politische/ethische Kultivierung dienen als Hauptziele der Politik und als zwei Säulen der gesamten legitimatorischen Semantiken. Diese zwei politischkulturellen Aspekte tragen meiner Ansicht nach dazu bei, dass das Primat der Politik gegenüber der Zivilgesellschaft bzw. den privaten Interessen gewünscht ist, weil sie das Gemeinwohl verkörpert und sichert. Dies konsolidiert wiederum die autoritäre Herrschaft.

Die Dissertationsarbeit unterteilt sich inhaltlich in zwei große Teile, und jeder Teil umfasst jeweils einen normativ-theoretischen und

einen an einer Fallstudie orientierten Unterteil. Im theoretischen Teil des Teils I findet eine theoretische Auseinandersetzung mit dem klassischen bzw. "älteren" Paternalismus und dem libertären Paternalismus statt. Gängige paternalistische Literatur fängt meistens mit Mills Kritik an Paternalismus und seinem bekannten Harm Priciple an42. Aber die Idee des Paternalismus ist, wie im letzten Abschnitt bereits angedeutet, kein Kind der Gegenwart, sondern ein vertrauter Gast in der abendländischen Ideengeschichte. Platons Höhlengleichnis und Philosophenkönig sind, wie oben schon expliziert, ein gutes Beispiel dafür. Auch Michael Foucault weist durch seine semantische Untersuchung des Worts "Gouverner" auf den Zusammenhang der Idee des Regierens und der Idee einer pastoralen Macht hin, nämlich dass "der König, der Gott, das Oberhaupt im Verhältnis zu den Menschen ein Hirte[berger] ist, während die Menschen gleichsam seine Herde sind"43. Die Idee der pastoralen Macht findet meiner Ansicht nach unter der modernen Staatsform teilweise im Polizeistaat ihre diesseitige Entsprechung oder Verwirklichung, der sich durch seine Mühe für die Stiftung des Wohlstandes seines Volkes legitimiert<sup>44</sup>. Obwohl die ideengeschichtliche Vorarbeit für die paternalistische Idee in dem letzten Abschnitt nur skizzenhaft und unbefriedigt behandelt werden konnte, konzentriere ich die Diskussion in dieser Arbeit auf Paternalismus und fange die Arbeit wie andere Arbeiten mit John Stuart Mill, Gerald Dworkin und Joel Feinberg an (Kapitel 2.1). Die paternalistischen Theorien von Mill,

\_

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Auch fängt Cass Sunstein in seinem anderen Buch über libertären Paternalismus, nämlich: »Why Nudge: The Politics of Libertarian Paternalism«, mit einer Verteidigung gegen Mills Kritik an Paternalismus an und erwähnt oft Mills Harm Principle in seiner Gegenargumentation. Siehe: Sunstein, Cass: Why nudge? The politics of Libertarian Paternalism. New Haven: Yale University Press 2014 (= Storrs lectures on jurisprudence: Yale Law School).

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Siehe: Foucault, M.: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, S. 185.

<sup>44</sup> Siehe: Maier, Hans: Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1986 (= DTV-Wissenschaft 4444), S. 24-26.

Dworkin und Feinberg werden in dieser Arbeit als "älterer" Paternalismus bezeichnet. Er ist "älter", weil er im Vergleich zum libertären Paternalismus hauptsächlich in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts diskutiert wurde und einige Merkmale besitzt, die ihn vom libertären Paternalismus unterscheiden. Dabei werde ich mich auf das Verständnis von und die Argumentation über Paternalismus von Mill (Kapitel 2.1.1), Dworkin (Kapitel 2.1.2) und Feinberg (Kapitel 2.1.3) konzentrieren und im Anschluss daran auf die anthropologisch-epistemologischen Annahmen im "älteren" Paternalismus eingehen. In Kapitel 2.2 wird der libertäre Paternalismus behandelt. Ich werde den libertären Paternalismus auf folgende Weise darstellen: Zuerst geht es um Paternalistische (Kapitel 2.2.1) und das Liberale (Kapitel 2.2.2) im libertären Paternalismus, und im Anschluss daran gehe ich auf die anthropologisch-epistemologische Annahme des libertären Paternalismus (Kapitel 2.2.3) ein, die gleichzeitig auch die Notwendigkeit der paternalistischen Intervention rechtfertigt. Im Anschluss an die Vorarbeit des libertären Paternalismus im Kapitel 2.2.1, 2.2.2 und 2.2.3 werde ich zwei Kritikpunkten im Kapitel 2.2.4 am libertären Paternalismus darlegen. In meiner ersten Kritik (Kapitel 2.2.4.1) möchte ich darauf hinweisen, dass die von Sunstein und Thaler versprochene Wahlfreiheit im Rahmen des libertären Paternalismus unter ihrer anthropologischepistemologischen Annahme nicht gewährleitet werden kann. Meine zweite Kritik (Kapitel 2.2.4.2) richtet sich an den Fehlschluss von Sein auf Sollen im libertären Paternalismus. Auch wenn man Sunstein und Thaler folgt und alle ihre Annahmen annimmt, haben sie meiner Ansicht nach nicht hinreichend erklärt, warum die paternalistischen Maßnahmen vonnöten sind. Sunstein und Thaler stützen die Notwendigkeit der paternalistischen Intervention auf eine einfache moralische Intuition, nämlich: wenn man jemanden sieht, der Hilfe braucht, sollte man ihm diese auch gewähren. Das gilt meines Erachtens nur für Situationen, in denen die Sachlage relativ unkompliziert ist, und sich schnell erkennen lässt, ob der Betroffene Hilfe benötigt, und wenn ja, welche. Aber gerade in

politischen Angelegenheiten ist die Sachlage oft viel komplizierter, und andere Werte oder Prinzipien sollten vielleicht mehr berücksichtigt werden als der intuitive Altruismus. In einem solchem Fall wirkt die einfache moralische Intuition meines Erachtens nicht sehr überzeugend.

Im an Fallstudien orientierten Teil der Arbeit (Kapitel 3) wird am des Sozialstaats gezeigt, dass der Beispiel Sozialstaat (libertär-)paternalistisch ist oder genauer (libertär-)paternalistischen Facetten besitzt. Wenn der Sozialstaat paternalistischen Facetten besitzt und in der liberal-demokratischen Herrschaft funktionieren kann, dann ist die Überzeugung, dass sich Paternalismus und Liberalismus an sich nicht harmonisieren lassen. zu ideologisch verfasst und ergo falsch. Vielmehr scheint es mir, dass es auf der praktischen Ebene mehr darauf ankommt, wie die paternalistischen Maßnahmen eingeschränkt werden sollen, damit sie mit der liberalen Herrschaft harmonisch zusammenbestehen und in ihr funktionieren können. Ich stütze mich im Kapitel 3 auf die juristische und soziologische Analyse des deutschen Sozialstaates von Ernst Forsthoff. Viele seiner Ansichten und Überzeugungen gegenüber dem Sozialstaat gelten aus heutiger Sicht als unzeitgemäß und spiegeln sicherlich nicht die gängige Haltung gegenüber dem Sozialstaat wider, das gilt vor allem für seine Ablehnung des sozialstaatlichen Elements als Bestandsteil des Grundgesetzes und für seine Beharrung auf dem notwendigen Konflikt zwischen dem Rechtsstaatsprinzip und Sozialstaatsprinzip (dazu ausführlicher im Kapitel 3.1.3). Nichtsdestotrotz ist die Sozialstaatslehre von Forsthoff für meine ordnungspolitische Argumentation des liberalen Paternalismus von zentraler Bedeutung 45. Der Sozialstaat, der von Forsthoff als

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Das liegt daran, dass während des Spannungsverhältnisses zwischen Sozialstaat und Rechtsstaat bzw. Gleichheit und Freiheit bestritten ist, meines Erachtens keiner bestreiten wird, dass das paternalistische Prinzip und das liberale bzw. libertäre Prinzip im Spannungsverhältnis stehen.

Daseinsvorsorge bezeichnet wird, ist nach seiner Darstellung in einem breiten Sinn paternalistisch: Der Mensch sei nach der Industriellen Revolution wesentlich mehr auf die Leistung des Staates angewiesen und gar von ihr abhängig, denn sein Lebensraum verringere sich und ein unabhängiges und autonomes Leben sei so praktisch nicht mehr zu denken. Wenn aber dieser paternalistisch verfasste Sozialstaat in der Praxis mit dem Rechtsstaat zusammenbestehen und zusammen funktionieren kann. warum kann der liberale bzw. libertäre Paternalismus nicht auch in der Praxis funktionieren? Zumal, wie ich im Kapitel 3.2 zeigen werde, Forsthoff wie der britische Philosoph Isaiah Berlin ein sehr schmales Verständnis von Freiheit bzw. von liberalem Rechtsstaat vertritt (Kapitel 3.2.1). Wenn der paternalistisch verfasste Sozialstaat in der Praxis innerhalb des "schmal" verstandenen liberalen Rechtsstaats funktionieren bzw. zusammenbestehen kann, dann scheint die Oxymoron-Kritik am libertären Paternalismus<sup>46</sup> doch viel zu ideologisch und nicht standsicher zu sein. Auch die ordnungspolitische Überlegung von Forsthoff, wie der Sozialstaat in der Praxis mit dem liberalen Rechtsstaat zusammenbestehen kann und welche ordnungspolitischen Maßnahmen zu diesem Zweck eingeführt werden müssen, ist für meine weiteren Überlegungen zu libertärem Paternalismus von großer Relevanz (Kapitel 3.2.2). Generell gilt für Forsthoff: wenn zwei fremdartige oder gar gegensätzliche Ordnungsprinzipien zusammen bestehen und funktionieren sollen, muss ordnungspolitisch zuerst eine lexikalische Ordnung gebildet werden, d.h. es muss entschieden werden, welches Ordnungsprinzip das Hauptprinzip ist. Nur so kann man dann weiter fragen, wie oder inwieweit das sekundäre

<sup>46</sup> Mit der Oxymoron-Kritik meine Ich, dass viele Liberale intuitiv annehmen, dass Liberalismus und Paternalismus nicht zusammen bestehen können, weil sie wesentlich unterschiedlich und gar gegensätzlich sind. Diese Kritik ist meiner Ansicht nach theoretisch nicht falsch, jedoch übersieht es die Realität, dass sich in der Praxis viele unterschiedlichen Ismen und Theorien vermischen und zusammen funktionieren.

Ordnungsprinzip eingeschränkt werden muss, damit es in der Rahmenbedingung der Hauptordnung bestehen kann.

Ich übertrage diese ordnungspolitische Überlegung von Forsthoff auf den libertären Paternalismus. Zunächst sollte man fragen, welches von den zwei Ordnungsprinzipien die Hauptordnung ist und welches die Sekundäre. Theoretisch gesehen ist diese eine schwierige Frage und lässt sich nicht leicht beantworten. Jedoch trifft meines Erachtens diese theoretische Aufforderung diese Arbeit bzw. meine Argumentation nicht notwendig, weil ich erstens die Auffassung vertrete, dass das liberale Ordnungsprinzip und das paternalistische Ordnungsprinzip nur auf der Praxis-Ebene kompatibel sind, und zweitens der libertäre Paternalismus als ein realpolitisches Programm nur in einem konkreten politischen Kontext Umsetzung findet. Dies bedeutet, dass der konkrete politische Kontext der Länder, in dem der libertäre Paternalismus als ein realpolitisches Programm umgesetzt wird, entscheidet, welches Ordnungsprinzip das Hauptordnungsprinzip und welches das sekundäre Ordnungsprinzip sei. Bisher wurde der libertäre Paternalismus in Ländern wie den USA, Großbritannien und Deutschland diskutiert, und diese Länder gelten als liberale Staaten oder sind nach allgemeinem Verständnis liberale Staaten, deshalb ist das liberale Ordnungsprinzip der Sache nach die Hauptordnung und das Paternalistische die sekundäre Ordnung. Im Kapitel 4 gehe ich demgemäß darauf ein, zunächst zu fragen, welche minimalen Bedingungen erfüllt werden müssen, damit diese politische Ordnung als liberale Ordnung bezeichnet werden kann (Kapitel 4.1); dann gilt es zu überprüfen, inwieweit und wie der von Sunstein und Thaler vorgeschlagene und beworbene libertäre Paternalismus, vor allem aber dessen Maßnahmen, eingeschränkt werden muss, damit er nicht mit den im Kapitel 4.1 ausgearbeiteten minimalen liberalen Bedingungen in Konflikt gerät und mit ihnen kohärent zusammen bestehen kann (Kapitel 4.2).

Im Teil II dieser Arbeit geht es um einen Kulturvergleich, dessen Ziel darin besteht, dass man eine Vorstellung von illiberalem Paternalismus bekommt und das Liberale bzw. die Liberalität in der liberal-paternalistische Idee präziser artikulieren kann. Vergleichsgegenstand wird an dieser Stelle der Konfuzianismus als paternalistisch interpretiert (Kapitel 5) und dessen Auswirkung auf die politische Kultur und die legitimatorische Rhetorik der VRC (Kapitel 6) diskutiert. Der Grund für eine paternalistische Interpretation des Konfuzianismus und die Anführung der VRC als Vergleichsgegenstand liegt meiner Ansicht nach auf der Hand. Die VRC strebt nicht nur danach, ein eigenständiges Wirtschaftssystem zu entwickeln, sondern die KPCh bemüht sich auch im Politischen, ein im Gegensatz zu den westlichen liberal-demokratischen Ländern eigenständiges Modell, und eine eigenständige politische Ideologie zu bilden. Zuvor habe ich auf eine doppel-strukturelle Paternalität hingewiesen. in der VRC gesamtgesellschaftlichen Ebene lässt sich das Phänomen eines vor-Paternalismus liberalen erkennen. sich Legitimitätbehauptung der KPCh zeigt, die auf einem abstrakten Gemeinwohl, statt auf dem Wohl individuell Betroffener gründet. Auf der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ebene herrscht jedoch eine beschränkte oder asymmetrische Parallelität von Eigeninteresse und Gemeinwohl vor. Solange das durch den Staat definierte Gemeinwohl nicht beschädigt wird, darf jeder Einzelne und jedes Unternehmen in einem pan-liberalen Wirtschaftssystem nach seinem Glück streben, um das materielle Wohlbefinden zu mehren. Wenn jedoch der Staat ein nationales wirtschaftliches Ziel verfolgt, dann wird der Staat mit allen Maßnahmen die Wirtschaftsstruktur zugunsten dieses neuen Ziels bevorteilen. Meines Erachtens spielt Konfuzianismus darin eine nicht irrelevante Rolle.

Die gängige Meinung lautet, dass seit der Bewegung des vierten Mai (04.05.1919) die einheimische traditionelle Kultur, vor allem der Konfuzianismus, als "Sündenbock" für den angeblichen

Niedergang der chinesischen Zivilisation verantwortlich gemacht wurde und dass viele Kommunisten entweder die radikalen Anführer oder Sympathisanten dieser Bewegung waren. Diese antitraditionelle Mentalität wurde in der Kulturrevolution (1966-1976) radikalisiert. Das von der gängigen Meinung beschriebene Bild weist darauf hin, dass Konfuzianismus und Kommunismus inhärent in einem Gegensatz zueinander stehen: der Eine ist anachronistisch und der Andere ist die Zukunft und der Ausweg aus dem miserablen Zustand, unter dem China damals litt. Aber nach der Kulturrevolution erlebt der Konfuzianismus in der Volksrepublik eine Renaissance. Zwar wird dieser Vorgang weitgehend als ein Abschied von der ideologischen Hegemonie der KPCh verstanden, und die gegenwärtigen Konfuzianer betonen Differenz bzw. Diskrepanz gegenüber Kommunismus und somit die Eigenständigkeit Konfuzianismus, jedoch weisen Wissenschaftler auch auf die Annäherung zwischen Konfuzianismus und Kommunismus hin, insbesondere die Sinisierung des Marxismus-Leninismus. Auf diesen Zusammenhang und seine Auswirkung auf die Politik der VRC werde ich in Kapitel 6 eingehen.

Wie Teil I unterteilt Teil II sich auch in einem theoretischen Teil und einem Fallstudien-Teil. In dem theoretischen Teil wird versucht, eine konfuzianisch-paternalistische Theorie Die Konstruktion konstruieren. einer konfuzianischpaternalistischen Theorie wird mit folgenden zwei Schritten verfolgt: Als erster Schritt wird die Theorie der konfuzianischen Ständegesellschaft untersucht (Kapitel 5.1.1), wobei die Rolle der sozialen Stände (der Herrscher, die Mandarine und die Untertanen) und ihre Erwartung nach konfuzianischer Lehre im Fokus stehen. konfuzianischen Untersuchung der Ständegesellschaftstheorie werden Begriffe wie Dezhi (德治 / Tugendhafte Politik), Minben (民本 / an den Untertanen orientierte

Politik) und Junzi (君子 / der Edle oder Mandarin) untersucht und diskutiert, um ein paternalistisches Verhältnis zwischen den Regierenden und den Regierten zu veranschaulichen. Als zweiter Schritt soll ein konfuzianischer Begriff des Guten diskutiert werden (Kapitel 5.1.2), weil der Begriff des Guten ein wesentlicher Bestandteil der paternalistischen Theorie ist und sich in ihm oft Unterschiede von verschieden Typen der paternalistischen Theorien erkennen lassen. Dabei werde ich auf den Begriff Yi (義 / das Angemessene oder Gerechtigkeit) und die Unterscheidung von Yi (義 / das Angemessene oder Gerechtigkeit) und Li (利 / Interesse) in den konfuzianistischen Analekten: 4.16 eingehen und versuchen, durch die Untersuchung des Begriffs Yi (義 / das Angemessene oder Gerechtigkeit) darauf hinzuweisen, dass der konfuzianische Begriff des Guten als Gemeinwohl zu definieren ist und dieser auch ein stand-spezifisches Attribut für die Regierenden ist. Aus der konfuzianischen Ständegesellschaftstheorie und dem konfuzianischen Begriff des Guten lässt sich eine konfuzianischpaternalistische Theorie mit vier Merkmalen resümieren, nämlich: (1) Das ideale Mittel zum Regieren ist Erziehung und nicht Strafe oder Gesetze; (2) der Vorrang des Gemeinwohls vor privatem Interesse; (3) der konfuzianische Begriff des Guten ist ein objektiver und wahrheitsbeanspruchender Begriff; und (4) die Homogenität von Gemeinwohl und individuellem Interesse wird vorausgesetzt. Daraus ergibt sich, dass eine system-interne Opt-out Möglichkeit für den Fall, dass das Gemeinwohl doch mit dem individuellen Interesse in Konflikt gerät, nicht vorhanden sein kann. Mit diesen vier Merkmalen und der sich daraus ergebenen Folgen unterscheidet sich der konfuzianische Paternalismus stark und wesentlich von der seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts diskutierten paternalistischen Theorie und der fortentwickelten libertär-paternalistischen Theorie, die generell von der Diversität des privaten Interesses und Gemeinwohls und von dem Vorrang des Vorderen ausgeht.

Im zweiten Teil soll durch drei Beispiele, nämlich die Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong), die Schrift Ȇber die Kultivierung der Kommunisten« (論共產黨人的修養 / Lun Gongchandangren de Xiaoyang) von Liu Shaoqi (劉少奇) und die gegenwärtige Reform der staatlichen Unternehmen (國企改革 / Guoqi Gaige) gezeigt werden, dass die Volksrepublik, präziser gesagt: die KPCh, von der im theoretischen Teil dargestellten konfuzianisch-paternalistischen Theorie geprägt ist und sie als ein Kommunikationsmittel 47 verwendet, das die Inhalte und Werte des chinesischen Kommunismus in die für die chinesischen Intellektuellen vertrauten konfuzianischen Begriffe "übersetzt" und das autoritäre Machtverhältnis in der KPCh sowohl in einer milderen und harmloseren Form darstellt als auch legitimiert. Bevor ich ausführlicher auf die Einzelheiten der Gliederung eingehe, möchte ich zunächst die Gründe für die Auswahl der drei Beispiele erklären, und zwar sowohl historisch als auch systematisch. Wenn man so will, kann man die Geschichte der VRC grob in zwei Zeiträume unterteilen, nämlich die ideologische Ära vor der wirtschaftlichen Reform von 1978 und die pragmatische Ära nach der Reform. Die beiden Zeiträume lassen sich auch durch zwei bedeutsame Ereignisse kennzeichnen, nämlich die Kulturrevolution (文化大革 命 / Wenhua Dagemin) und die wirtschaftliche Reform seit 1978 (改革開放 / Gaige Kaifang). Die Gründe, dass hier statt der Kulturrevolution die Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整 風運動 / Yenan Zhengfengvundong) als Untersuchungsobjekt gewählt wird, sind folgende: Erstens wurden die historischen Dokumente über die Kulturrevolution noch nicht komplett

\_

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Ich schließe somit die anderen Interpretationsmöglichkeiten über die VRC und ihr Verhältnis zu Konfuzianismus nicht aus. Mir ist weitestgehend bewusst, dass Phänomene in China nicht bloß mit einer Perspektive bzw. mit einer Theorie gänzlich interpretiert werden können.

herausgegeben bzw. zugänglich gemacht und die historische Forschung darüber ist deswegen vergleichsweise nicht so historische Untersuchung fortgeschritten wie die Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong). Zweitens liegt mein Forschungsinteresse näher an der ideologischen Methode, die in der Bewegung verwendet wurde, und die hinter der ideologischen Methode verborgene Anschauung. Drittens gilt die Rektifikationsberwegung (延安整風運動 Zhengfengyundong) - zwar nicht ganz unbestritten unter Historikern - als Urmodell der Kulturrevolution, und die Methoden, die in der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengvundong) erfunden und entwickelt wurden, wurden nach der Gründung der VRC weiterhin verwendet und fanden in der Kulturrevolution auch ihre Verwendung. Die Gründe dafür, dass Lius Schrift "Über die Kultivierung Kommunisten" auch als Forschungsobjekt aufgenommen wird, bestehen nicht nur in einer hohen Relevanz für Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengvundong), sondern auch in der einzigartigen Stellung in der Rezeptionsgeschichte von Marxismus in China<sup>48</sup>. Nun komme ich zum letzten Ansatzpunkt, der Reform der staatlichen Firmen. Seit der wirtschaftlichen Reform im Jahr 1978 ist das Thema Reform der staatlichen Firmen ein wichtiger Bestandteil der politischen Agenda der KPCh. Es gibt wohl keinen einzigen chinesischen Führer, der die durch staatliche Firmen entstehenden wirtschaftlichen und sozialen Probleme nicht ernst nimmt und darauf reagiert. Aber der Hauptgrund für die Auswahl der Reform

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Kommunismus wurde damals eher als eine Wissenschaft verstanden, die objektiv ist und auf gesellschaftliche Wahrheit hinweist. Die Schrift Ȇber die Kultivierung der Kommunisten« gilt als der erste Versuch, der dem Kommunismus in China einen normativen ethischen Aspekt einfügt, und dies gelingt Liu Shaoqi (劉少奇), indem er Kommunismus mit konfuzianischen Begriffen auslegt und übersetzt.

der staatlichen Firmen liegt weniger in ihrer Bedeutsamkeit für die Politik in China, sondern eher darin, dass die Reform der staatlichen Firmen von Ökonomen als ein Parameter für die Liberalisierung des chinesischen Markts oder der chinesischen Wirtschaft angesehen wird und deshalb für das Thema Paternalismus nicht irrelevant ist.

Der systematische Grund für die Auswahl der Beispiele besteht in ihrer Relevanz für das Thema Paternalismus. Während die ersten zwei Beispiele, also die Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安 整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) und die Schrift »Über die Kultivierung der Kommunisten« von Liu Shaoqi (劉少奇), sehr gut veranschaulichen können, wie sehr die chinesischen Kommunisten, vor allem die Führung, bezüglich ihrer Ideologie und ihrer ideologischen Erziehung von dem konfuzianischen Paternalismus beeinflusst sind, zeigt das dritte Beispiel eine Lockerung und Liberalisierung des konfuzianischen Paternalismus in Wirtschaft und Gesellschaft. Holistisch gesehen spielt der illiberale konfuzianische Paternalismus noch eine weitere wesentliche Rolle. Er setzt im Namen des Gemeinwohls eine Rahmenbedingung für die Entwicklung der Nation: Das Streben des privaten Interesses stößt an seine Grenze, wenn es dem Gemeinwohl im Wege steht. Jedoch lässt sich auch eine ideologische Liberalisierung beobachten, nämlich, dass die Berücksichtigung des privaten Interesses nicht mehr ganz aus der Argumentation des Gemeinwohls ausgelassen wird. Dies lässt sich in der Diskussion über die Reform der staatlichen Unternehmen beobachten. Man kann mit Luhmann sagen, dass der oben beschriebene Prozess auf einen Übergang von einer stratifizierten zu einer funktional-differenzierten Gesellschaft hinweist. Aber die KPCh bemüht sich dennoch, die hierarchische Struktur beizubehalten.

Im Kapitel 6.1 fokussiere ich mich zunächst auf einen Text von Mao Zedong (毛澤東) und zwei historische Dokumente aus der

KPCh, nämlich »關於在延安討論中央決定及毛澤東同志整頓三風報告的決定« (Guanyu zai Yanan taolun Zhongyangjueding ji Maozedong Tongzhi zhengdun Sanfeng Baogao de Jueding / Resolution über die Diskussion der Entscheidung des Zentralausschusses in Yenan und Genosse Mao Tsetungs Bericht über die Berichtigung der drei Tendenzen) und »中共中央關於繼續開展整風運動的決定《(Zhonggongzhongyang guanyu jixu kaizhan

Zhengfengyundong de Jueding / Resolution des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Chinas zur Fortsetzung der Rektifikationsbewegung), die für Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) wichtig sind. Da die zwei Dokumente jeweils am 03.04 1942 und 03.04.1943 erlassen wurden, werde ich sie danach lediglich als »Die erste Vier-Drei Resolution« und »Die zweite Vier-Drei Resolution« bezeichnen, wie es üblich ist in der chinesischen Fachwelt. Die zwei Dokumente zeigen, dass Mao und seine Unterstützer in der Partei diejenigen Mitglieder, die ideologisch "falsch" seien, auch als "Kranke" ansehen und glauben, dass das Lernen von "richtigen Gedanken" das beste "Heilmittel", und die Aufdeckung der Innerlichkeit der Person der effizienteste Weg für ideologische Umerziehung ist. Anschließend werden diese strukturähnlichen Elemente mit dem konfuzianischen Begriff Xue (學 / Lernen) verknüpft. Die Aufdeckung der Innerlichkeit war auch eine gängige Moral-Praxis für die Konfuzianer in der Ming- (明 / 1368-1644) und Qing-Zeit (清 / 1644-1911). Im Kapitel 6.2 wird die Schrift von Liu Shaoqi (劉少奇), nämlich »Über die Kultivierung der Kommunisten«, analysiert. Durch die Analyse lässt sich darstellen, dass Liu Ähnlichkeiten zwischen Kommunisten und Junzi (君子 / der Edler) sieht, die konfuzianische Methode zur Verbesserung der

Moral übernimmt, und die Interessen der KPCh als Gemeinwohl der Menschheit interpretiert und als vorrangig erklärt. In Anschluss werde ich die Relevanz von Lius Text für einen konfuzianischem Paternalismus diskutieren und schließe damit diesen Abschnitt ab. Im Kapitel 6.3 geht es um die Diskussion über die Reform der staatlichen Firmen in China. Zunächst wird das Ost-Asien Modell dargestellt, unter dem das chinesische wirtschaftliche Entwicklungsmodell nach 1978 auch eingeordnet werden kann. Danach wird das Paternalistische am Ost-Asien Modell anhand des Beispiels Japan erklärt 49 und im Anschluss daran die neue Entwicklung in der Reform der staatlichen Firmen in China

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> An dieser Stelle sollten noch zwei Sachen geklärt werden: Erstens müssen zwar ostasiatische Länder, die dem Öst-Asien Modell folgen, nicht alle paternalistisch sein, aber es ist meines Erachtens auch nicht zu verleugnen, dass man paternalistische Motivationen bzw. paternalistischen Elemente in den ostasiatischen Ländern entdecken kann, die eine lange konfuzianische Tradition haben; zweitens besteht Grund fiir die Diskussion über die iapanische Wirtschaftsentwicklung und ihre Relevanz für Paternalismus darin, dass Japan eigentlich "Urheber" des Ost-Asien Modells sei, und man zugespitzt formulieren kann, dass alle anderen Länder, die das Ost-Asien Modell verfolgten, das japanische Entwicklungsmodell mit eigener Verbesserung oder Anpassung übernommen haben.

geschildert und das Paternalistische in der Reform zu erklären versucht<sup>50</sup>.

\_

<sup>50</sup> Man wird an dieser Stelle auch bemerken, dass in dem Beispiel (Reform der staatlichen Firmen) sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität in der Art und Weise, wie die KPC den konfuzianischen Paternalismus verwendet, zu entdecken ist. Das Kontinuierliche liegt darin, dass ein objektives Gemeinwohl und dessen Vorrang immer noch vorausgesetzt werden. Aber man merkt auch, dass die Argumente, die für das Privileg, das die staatlichen Firmen nach ihrer Reform immer noch genießen, sprechen, oft konkret formuliert sind, d.h. eine abstrakte Artikulation von Gemeinwohls genügt nicht mehr, um die Öffentlichkeit zu persuadieren, und es wird durch ein konkret verfasstes und von daher auch nachprüfbares Gemeinwohl ersetzt. Mit diesem Shift in der Artikulation von Gemeinwohl lässt sich zwar nicht erwarten, dass der Vorrang der Politik dadurch geschwächt wird, aber es lässt sich schon erwarten, dass die Willkür eines autoritären Staates dadurch eingeschränkt werden kann.

# 2. Vom "älteren" Paternalismus zum libertären Paternalismus – Ein anthropologisch-epistemologischer Shift

In diesem Kapitel geht es um eine begriffliche Explikation des Paternalismus und eine theoretische Unterscheidung von paternalistischen Theorien, aber darüber hinaus wird noch ein Versuch unternommen, einen Sinn für den Unterschied der paternalistischen Theorien zu gewinnen, nämlich: den anthropologisches Shift im libertären Paternalismus. Dieser Shift ermöglicht und rechtfertigt angeblich eine Änderung unseres Verständnisses über das Sollen oder die Grenze des Staates. Zum Zweck der Diskussionsklarheit scheint es aber vonnöten zu sein, vom Anfang an klar zu stellen: von welchen paternalistischen Theorien hier die Rede ist, vor allem was unter dem "älteren" Paternalismus zu verstehen ist.

Die paternalistischen Theorien, die in diesem Kapitel in unser Blickfeld geraten, sind der "ältere" Paternalismus und der libertäre Paternalismus. Mit dem "älteren" Paternalismus sind die im angelsächsischen Raum, vor allem in den USA in den 1970er Jahren, diskutierten paternalistischen Theorien gemeint, deren wichtigste Vertreter Gerald Dworkin und Joel Feinberg sind. Mit dem libertären Paternalismus ist die von zwei amerikanischen Wissenschaftlern, Cass Sunstein und Richard Thaler, entwickelte paternalistische Theorie gemeint. Diese behauptet, wie ihr Name "libertärer Paternalismus" bereits ankündigt, dass sich zwei konträre politischen Ideen bzw. Theorien, nämlich: Liberalismus

und Paternalismus, zusammenbringen lassen und im Einklang stehen.

# 2.1. Der "ältere" Paternalismus

Nach der Beobachtung von John D. Hudson herrscht unter den Wissenschaftlern, die sich an der Paternalismus-Diskussion in den 1970er Jahren beteiligt haben, der Konsens, dass Paternalismus generell zu verbieten sei und nur in Ausnahmefällen erlaubt bzw. legitimiert werden kann. Der größte Unterschied zwischen ihnen liegt darin, dass sie nicht darin übereinstimmen, wo die Grenze der paternalistischen Ausnahmefälle ist, also: welche Kriterien und Konditionen erfüllt werden sollen, um die staatlichen paternalistischen Interventionen in die Privatangelegenheiten zu legitimieren<sup>51</sup>. Der Grund für den breiten Konsens der "älteren" paternalistischen Theorien liegt meiner Ansicht nach auf der Hand. Die in den 1970er Jahren an der Paternalismus-Diskussion Wissenschaftler stehen beteiligenden innerhalb politiktheoretischen Tradition von John Stuart Mill 52, deshalb bewegt sich die paternalistische Theorie dieser Wissenschaftler noch unter der von Mill eingesetzten Rahmenbedingung, d. h. die staatliche Intervention ist nur dann erlaubt, wenn eine Handlung die Rechte eines Anderen verletzten würde. Aufgrund dieses tiefen theoretischen Anschlusses an Mill scheint es der Sache nach

<sup>51</sup> Siehe: Hodson, John d.: The Principle of Paternalism. In: American Philosophical Quarterly 14 (1977) H. 1. S. 61-69, S. 61.

Jedoch scheint es auch so zu sein, dass diese wissenschaftliche Verbundenheit mit Mill auch von der realen politischen Ereignissen begünstigt wurde, nämlich: der Erfahrung des zweiten Weltkriegs und der gespaltenen Weltlage durch liberale Demokratien und Kommunismus.

angemessen zu sein, sich zuerst einen Überblick über Mills Ansichten über Paternalismus bzw. staatliche Intervention in die Privatangelegenheiten zu verschaffen, bevor wir dann auf die Paternalismus-Theorien von Dworkin und Feinberg eingehen.

#### 2.1.1. Mill und seine Paternalismuskritik

"That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral is not a sufficient warrant. He cannot be rightfully compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because it will make him happier, because in the opinion of others, to do so would be wise ... these are good reasons for remonstrating with him, or reasoning with him, or persuading him, or entreating him, but not for compelling him or visiting him with any evil in case he do otherwise"53

In diesem viel zitierten Auszug lässt sich Mills Grundposition zum Paternalismus eindeutig erkennen, und diese lässt sich wie folgt zusammenfassen: Eine Person gegen ihren Willen zu einem bestimmten Tun oder Unterlassen zu zwingen ist nur dann gerechtfertigt, wenn diese bzw. deren Handlung eine weitere Person verletzt (harm to others). Das Harm Prinziple schießt im Prinzip die Beförderung eigenen Wohls, sei es materiell oder geistig, als hinreichende Bedingung für die staatliche oder gesellschaftliche

<sup>53</sup>Siehe: Mill, John Stuart u. John Gray: On liberty and other essays. Oxford, New York: Oxford University Press 1998 (= Oxford world's classics).

Intervention in die individuelle Handlungsfreiheit aus<sup>54</sup> und es lässt sich nach Mills Ansicht auf eine einfache und intuitive erkenntnistheoretische Annahme begründen, nämlich dass Niemand auf der Welt, sei es eine natürliche Person oder eine staatliche bzw. gesellschaftliche Institution, besser als die Person selbst wissen kann, was gut für diese Person sei. Mit dieser anthropologisch-epistemologischen Vorbedingung vertritt Mill die Auffassung, dass paternalistische Maßnahmen legitimatorisch problemlos an den "Unvernünftigen", wie zum Beispiel Minderjährigen, Geisteskranken oder auch noch nicht "zivilisierten" Völker, einzusetzen sind <sup>55</sup>, aber darüber hinaus rechtfertigt dieser anthropologisch-epistemologische Vorbehalt auch, die paternalistischen Maßnahmen an einem Erwachsenen mit gesunder Vernunft einzusetzen. Dies erklärt Mill mit dem berühmten Brückenbeispiel.

"If either a public officer or anyone else saw a person attempting to cross a bridge which had been ascertained to be unsafe, and there were no time to warn him of his danger, they might seize him and turn him back, without any real infringement of his liberty; for liberty consists in doing what one desires, and he does not desire to fall into the river. Nevertheless, when there is not a certainty, but only a danger

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Jedoch steht Mill bezüglich des Menschenverhältnisses in einer Gemeinschaft nicht für eine isolierte, extrem individualistische Auffassung und in Bezug auf den Begriff des Guten nicht für moralischen Relativismus. Darauf werde ich in diesem Abschnitt noch detailierter eingehen.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup>Mill sagt zum Beispiel: "Those who are still in a state to require being taken care of others, must be protected aganinst their own actions as well as against external injury. For the same reason, we may leave out of consideration those backward states of society in which the race itself may be consideres as in its nonage ... Liberty, as a principle has no application to any state of thins anterior to the time when mankind have become capable of being improved by free abd equal discussion". Siehe: Mill, J. S. u. J. Gray: On liberty and other essays, S. 7.

of mischief, no one but the person himself can judge of the sufficiency of the motive which may prompt him to incure the risk: in this case, therefore, he ought (...) be only warned of the danger; not forcibly prevented from exposing himself to it "56.

Das Brückenbeispiel von Mill weist meines Erachtens eindeutig auf zwei Bedingungen der Legitimation der paternalistischen Maßnahmen hin: Erstens, dass der Staat oder eine natürliche Person die wahre Absicht bzw. das wahre Vorhaben der von den paternalistischen Maßnahmen betroffenen Person nachweisen können muss; und zweitens, dass die von den paternalistischen Maßnahme betroffene Person unachtsam ist, oder es offensichtlich ist, dass es ihr an dem notwendigen Wissen bzw. der nötigen Information über einen bestimmten Sachverhalt mangelt. Die zwei Bedingungen sind aber von kommissarischer Eigenschaft, da, solang die von den paternalistischen Maßnahmen betroffene Person ein anderes Vorhaben aufzeigt und in voller Kenntnis des Risikos ist, der Staat oder eine natürliche Person auch keinen rechtfertigbaren Grund mehr hat, diese Person davon abzuhalten. Meines Erachtens sollten wir an dieser Stelle der ersten Bedingung mehr Aufmerksamkeit schenken.

Unter dem allgemeinen Aspekt lässt sich fragen, ob ein Dritter, sei es eine Institution oder eine natürliche Person, über die Präferenzhierarchie der betroffenen Person oder ihr wahres Vorhaben besser Bescheid wissen kann. Wenn ja, wie lässt sich es nachweisen? <sup>57</sup> In dem Brückenbeispiel geht Mill von einer utilitaristischen Annahme aus, dass jeder bzw. jede menschliche

\_

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup>Siehe: ebd., S. 68.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Hodson hat für dieses Problem eine Methode entwickelt. Dazu siehe: Hodson, J. d.: The Principle of Paternalism, S. 65-67. Jedoch bin ich der Meinung, dass diese Methode nur in einem sehr engen definierten und einfachen Kontext, d.h.: dass die Präferenz von dem Betroffenen eindeutig zu definieren sei, funktionieren kann.

Handlung dazu tendiert, Lust zu gewinnen und Schaden zu vermeiden. Aus diesem Grund oder aus dieser Annahme ist ein Beamter in dem Brückenbeispiel berechtigt, die Person, die die gefährliche Brücke betreten will, davon abzuhalten, weil, wie es die utilitaristische Annahme vorsieht, niemand sich körperlichen Schaden zufügen will. Aber im realen Kontext ist sicherlich denkbar, dass man aus einem anderem Grund, zum Beispiel einer andersartigen Vorstellung des Guten oder verschiedener Präferenzhierarchien, bereit und willig ist, sein Leben oder seine Sicherheit zu riskieren, und Mills Harm Principle und sein Liberalismus möchte die Pluralität der Vorstellung des Guten oder der individuelle Präferenzhierarchien eigentlich respektieren. Daraus lässt sich ableiten, dass Mill der Meinung ist, dass die Definitionen von Lust und Schmerz sehr unterschiedlich und subjektiv sein können und dass ein liberaler Staat diese Vielfalt respektieren und schützen soll. Aber Mill zeigt in seiner ethischen Schrift »The Utilitarianism« eine andere Haltung bezüglich der Vielfalt des Guten und der individuellen Präferenzhierarchie, Mill. unterscheidet Utilitarismus strikt von Hedonismus. Anders als seine utilitaristischen Vorgänger ist Mill der Auffassung, dass es bestimmte Arten von Lust gibt, die wertvoller und daher wünschenswerter sind als andere. Das Streben nach dem größten Glück soll Mill nach nicht quantitativ zu verstehen sein, sondern qualitativ 58. Mill schreibt zum Beispiel in der Schrift »The Utilitarianism«: " Man muss aber zugeben, dass utilitaristische Schriftsteller im allgemeinen den Vorzug des geistigen Vergnügens vor dem körperlichen (...) gesetzt haben, (...) Es ist voll und ganz mit dem utilitaristischen Prinzip vereinbar, die Tatsache anzuerkennen, dass einige Arten des Vergnügens wünschenswerter und wertvoller sind als andere. Es wäre absurd (...) die Einschätzung der Vergnügen aber nur von der Quantität abhängig

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Fröhlich, Günter: Nachdenken über das Gute. Ethische Positionen bei Aristoteles, Cicero, Kant, Mill und Scheler; mit einer Tabelle. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, S. 108.

zu machen<sup>cc59</sup>. Mit der Hinzunahme des qualitativen Elements<sup>60</sup> in den Utilitarismus führt Mill ein objektives Kriterium in die utilitaristische Theorie ein, und verneint somit die subjektive Gleichheit aller Vorstellungen des Guten<sup>61</sup>, wie er in der Schrift »On Liberty« noch argumentiert. Handelt es sich hier tatsächlich um ein genuines Spannungsverhältnis in der praktischen Philosophie von Mill und lässt sich aus diesem Spannungsverhältnis ableiten, dass der Utilitarismus zum Paternalismus verurteilt ist<sup>62</sup>, oder wie lässt sich dieses erklären? Meines Erachtens lässt sich das anscheinende Spannungsverhältnis zwischen Mills politischer Theorie und seiner ethischen Theorie als ein Urmodell des

-

<sup>60</sup> Fuchs, Alan E.: Autonomy, Slavery, and Mill's Critique of Paternalism. In: Ethical Theory and Moral Practice 4 (2001) H. 3. S. 231-251, S. 234.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Mill, John Stuart u. Manfred Kühn: Utilitarismus. Hamburg: Meiner 2006 (= Philosophische Bibliothek 581), S. 13-14.

<sup>61</sup>Sein berühmter Satz "Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr. Und wenn der Narr oder das Schwein anderer Ansicht sind, dann deshalb, weil sie nur die eine Seite der Angelegenheit kennen. Die andere Partei hingegen kennt beide Seiten" ist ein guter Beleg dafür. Siehe: Mill, J. S. u. M. Kühn: Utilitarismus, S. 16.

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> Einige Wissenschaftler sind der Meinung, dass Utilitarismus bzw. Konsequentialismus in einem engen Zusammenhang mit dem Paternalismus stehen. Hier sei nur zwei Beispiel zu nennen: Gutmann, Thomas: Paternalismus und Konsequentialismus. In: Paternalismus und Konsequentialismus. Hrsg. von Michael Kühler u. Alexa Nossek. Münster: Mentis 2014 (= Ethica 27). S. 27-66; und Hallich, Oliver: Führt der Utilitarismus zu einem unbegrenzten Paternalismus? In: Paternalismus und Konsequentialismus. Hrsg. von Michael Kühler u. Alexa Nossek. Münster: Mentis 2014 (= Ethica 27). S. 75-88.

politischen Liberalismus betrachten <sup>63</sup>. Der qualitative Utilitarist Mill mag ein Perfektionist sein und von daher auch des Paternalismus verdächtig, aber der politisch-liberale Mill schätzt hingegen die Vielfalt und die Pluralität der Vorstellungen des Guten und betrachtet sie alle als gleich wertvoll und berechtigt. Der qualitative Utilitarismus kann also als eine allgemein umfassende Lehre des Guten von dem Individuum in der Gemeinschaft freiwillig begrüßt und praktiziert werden, aber darf nicht von dem Staat oder der Mehrheit der Gesellschaft als alleinige Wahrheit anerkannt und durchgesetzt werden.

Jedoch ist der politisch-liberale Mill auch nicht der Meinung, dass selbst für eine liberale politische Gemeinschaft und Gesellschaft alle Vorstellungen des Guten erlaubt seien, also zieht er noch eine weitere Grenze für die freie Entscheidung der Menschen. Mill ist der Ansicht, dass das bestimmte Gut, wie zum Beispiel Freiheit, nicht zur Disposition freier Entscheidung stehen darf. Daraus folgt für Mill, dass der Staat sich sicherlich einmischen kann, wenn eine Person ihre Freiheit bzw. sich selbst in die Sklaverei zu verkaufen versucht. Der Grund für das strikte Verbot des Verkaufs der Freiheit ist dann verständlich, wenn man bemerkt, dass die individuelle Entfaltung bei Mill als eine obligatorische Kernaufgabe des menschlichen Lebens angesehen wird und sie ohne Freiheit

\_

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> Jedoch soll an dieser Stelle noch erwähnt werden, dass die Mill-Forscher sich nicht einigen können, ob Mill ein Hard-Paternalist, ein Soft-Paternalist oder ein Anti-Paternalist sei. Zum Beispiel ist Feinberg der Meinung, in der Millchen Position eine soft-paternalistische Position zu finden, aber im Gegensatz zu Feinberg und Dworkin, vertritt Arneson der Ansicht, dass Mill trotz zwei Ausnähme an seinem Harm-Priciple festhält und lehnt somit Paternalismus absolut ab. Vgl. Arneson, Richard J.: Mill versus Paternalism. In: Ethics 90 (1980) H. 4. S. 470-489; Feinberg, Joel: Legal Paternalism. In: Paternalism. Hrsg. von Rolf Sartorius. Minneapolis: University of Minnesota Press 1983. S. 3-18, S. 17 und Fuchs, A. E.: Autonomy, Slavery, and Mill's Critique of Paternalism, S. 239 ff..

nicht zu Stande kommen kann<sup>64</sup>. In diesem zweiten Fall einer Zulässigkeit des Paternalismus ist aber ein objektives Kriterium zu erkennen, was als ein Sicherungshebel für den Missbrauch der Ausübung der Freiheit dient.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die paternalistischen Maßnahmen nach der Ansicht von Mill in zwei Fällen erlaubt und gerechtfertigt sind. Im ersten Fall ist eine paternalistische Maßnahme dann legitim, wenn die Handlung der betroffenen Person gegen die allgemeine und intuitive utilitaristische Vorstellung des Guten verstößt. Jedoch ist diese paternalistische Einschränkung von kommissarischer und subjektiver Eigenschaft. Sobald es sich herausstellt, dass die Handlung von dieser, von den paternalistischen Maßnahmen betroffenen Person, aufgrund einer andersartigen Vorstellung des Guten entsteht, dann gilt es nur die paternalistische Intervention aufzuheben. Im zweiten Fall ist die paternalistische Maßnahme zulässig, wenn die freie Entscheidung bzw. freie Handlung der von den paternalistischen Maßnahmen betroffenen Person die Vernichtung der permanenten Ausübungsmöglichkeit der Freiheit eliminieren würde. Diese paternalistische Einschränkung ist im Gegensatz zu der ersten paternalistischen Einschränkung von objektiver Eigenschaft, denn ein Leben in Sklaverei wird in diesem Fall nicht als eine berechtige Vorstellung des Guten angenommen, weil es die individuelle Entfaltung, die bei Mill als eine obligatorische Kernaufgabe des Menschen angesehen wird, destruieren würde.

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup>Die Überschrift, die Mill aus W. v. Humboldt zitiert, kann als Motiv für Mills' On Liberty angesehen werden. Außerdem im letzten Kapitel dieses Werkes betont Mill noch einmal die Bedeutsamkeit der Entfaltung der Individualität als "leading essentials of well-being". Siehe: Mill, J. S. u. J. Gray: On liberty and other essays, S. 39 und 50.

#### 2.1.2. Gerald Dworkins Paternalismustheorie

Gerald Dworkin ist ein amerikanischer Philosoph, und sein Aufsatz »Paternalism« stammt aus der Zeit, 1971, in welcher die britische Paternalismus-Debatte zum Schluss kommt und in Amerika "paternalistische" Regelungen, wie Gurtpflicht und Helmpflicht gerade eingeführt wurden<sup>65</sup>, weshalb sich behaupten ließe, dass dieser Aufsatz eine Pionierrolle in der amerikanischen Paternalismus-Debatte gespielt hat und auch enorme Wirkung auf die weitere Diskussion entfaltet. In diesem Aufsatz bezeichnet bzw. definiert Dworkin Paternalismus als "the interference with a person's liberty of action justified by reasons referring exclusively to the welfare, good, happiness, needs, interests or values of the person being coerced"66. In dieser Definition bzw. Formulierung des Paternalismus sind drei Elemente enthalten, die für unser Verständnis von Paternalismus maßgebend sind. Das erste Element ist die Einmischung in die Freiheit einer anderen Person. Das zweite Element lautet, dass die Einmischung beabsichtigen muss, das Wohl der betroffenen Person zu mehren. Und das dritte Element weist auf den Mangel der Zubilligung dieser Person hin. Zur Veranschaulichung des paternalistischen Begriffs stellt Dworkin konkrete Beispiele in zwei Kategorien auf: Beispiele der ersten Kategorie sind staatliche Gebote oder Verbote mit zurechnender strafrechtlicher oder bürgerrechtlicher Strafe<sup>67</sup>. Die andere Kategorie zeigt Beispiele, in denen der Staat nur durch Regelungen die Verwirklichung des ursprünglichen Vorhabens der

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup>Siehe: Zude, H. U.: Paternalismus, S. 155-156. Und in demselben Werk berichtet er auch über den britischen Paternalismus Debatte. Dazu vgl. Zude, H. U.: Paternalismus, S. 73-153.

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup>Dworkin, Gerald: Paternalism. In: Paternalism. Hrsg. von Rolf Sartorius. Minneapolis: University of Minnesota Press 1983a. S. 19-34, S. 20.

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup>Konkrete Beispiele für die erste Kategorie sind zum Beispiel Helmpflicht beim Fahren eines Motorrads oder gesetzlich Selbstmord als einen strafrechtlich strafbaren Tatbestand zu heben.

Akteure zu erschweren beabsichtigt, und keine Strafe zurechnen will<sup>68</sup>. In diesem Abschnitt beabsichtige ich nicht, detailliert auf seine Charakterisierung des Paternalismus einzugehen, sondern konzentriere mich, wie bereits am Anfang dieses Kapitel angedeutet, auf Dworkins Argumentation für die Legitimation des Paternalismus, weil, wie ich glaube, in ihr die anthropologische Annahme oder Ansicht leichter zu erkennen ist als in der begrifflichen Charakterisierung.

In einem späteren Aufsatz stellt Dworkin die folgende Frage auf<sup>69</sup>: Wenn Paternalismus als falsch angesehen ist, ist er unter allen Umständen falsch oder kann er unter bestimmten bzw. allen Bedingungen gerechtfertigt sein? Dworkin schließt aber zunächst die Option, dass Paternalismus unter allen Bedingungen gerechtfertigt sein kann, aus. Es bleiben deshalb für ihn nur zwei Optionen offen: Entweder ist Paternalismus absolut falsch und nicht praktizierbar oder er ist unter bestimmten Bedingungen gerechtfertigt anzuwenden. Paternalismus verspricht dem Betroffenen bestimmten Vorteile zu bringen<sup>70</sup>, und der wichtigste Grund für diejenigen, die glauben, dass Paternalismus auf keinem Fall gerechtfertigt sein kann, besteht im Glauben daran, dass trotz der Mehrung des Wohls durch paternalistische Maßnahmen das Übel überwiegt. Jedoch ist es nicht bloß eine empirische bzw. quantitative Bilanzziehung der durch Paternalismus entstandenen Größen "Gut" und "Übel", sondern zum Teil auch eine

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup>Ein konkretes Beispiel zur Veranschaulichung ist die hohe Steuer oder der hohe Zoll für gesundheitlich-schädliche Ware wie Zigaretten.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Hier ist sein Eintrag "Paternalism" in Stanford Encyclopadia of Pholosophy gemeint. Siehe: Dworkin, Gerald: Paternalism. https:// plato.stanford.edu/entries/paternalism/ (11.8.2019)
<sup>70</sup>Um die Situation nicht zu verkomplizieren, übersehe ich an dieser Stelle

<sup>70</sup>Um die Situation nicht zu verkomplizieren, übersehe ich an dieser Stelle die Unterschiede von Pure-Paternalismus und Impure-Paternalismus. Definitorische Explikationen dieser Begriffe findet man aber in: ebd.

normative<sup>71</sup>, und dies macht die Rechtfertigung des Paternalismus so schwer und so kompliziert<sup>72</sup>. Dennoch können Dworkin zufolge einige Begründungsargumente aufgelistet werden. Diese sind (1) Paternalismus als Zwang zur Freiheit, (2) Paternalismus aufgrund hypothetischer Einwilligung, (3) Paternalismus aufgrund vorausermächtigender Rationalität, und (4) die Bedingungen des Rationalen Paternalismus. Im Folgenden werde ich diese vier Argumente und Dworkins Einstellung zum jeweiligen Argument zusammenfassen und analysieren:

#### Zwang zur Freiheit

Nach Dworkin besteht der Zweck eines generellen Verbots des Paternalismus darin, dass jede Person ihr Freiheitsrecht freiwillig ausüben kann. Deshalb soll die Selbstversklavung durch einen freiwillig abgeschlossenen kommerziellen Vertrag, obwohl dieser keine negative Wirkung auf dritte Person hat, vom Staat nicht genehmigt werden, weil die Selbstversklavung an sich dem Zweck der Freiheit widerspricht und die zukünftige Möglichkeit für die Ausübung der Freiheit eliminiert<sup>73</sup>. Von daher kann Paternalismus

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup>Zum Beispiel die Sache, eine Entscheidung an und für sich zu treffen, stellt sich als ein wichtiges normatives Gut dar. Siehe: ebd.

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> Zum Beispiel gilt Gesundheit für viele, um nicht zu sagen die meisten Menschen, als ein Gut, ohne welches ihre anderen Lebensziele, Lebenspläne und somit auch ihre eigene Selbstentfaltung gar nicht denkbar wären. Aber für manche, wie zum Beispiel die Zeugen Jehovas, ist Gesundheit durch Bluttransfusion gerade das Gegenteil der Verwirklichung ihrer Lebensziele. Siehe: Dworkin, G.: Paternalism, S. 30

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Siehe: ebd., S. 27.

legitimiert werden, wenn ein größerer Umfang von Freiheit dadurch gesichert ist<sup>74</sup>.

# Paternalismus aufgrund hypothetischer Einwilligung

Es lässt sich kaum bestreiten, dass Paternalismus normalerweise keine Aufregung auslöst, wenn es um Kinder und Jugendliche geht. Eltern, die ihre minderjährigen Kinder beim Entscheidungstreffen nicht beraten oder steuern, werden oft von der Gesellschaft sogar als verantwortungslos kritisiert. Hauptgrund dafür sei, dass unser Common Sense behauptet, dass sie noch nicht über ausgereifte emotionale und kognitive Kompetenzen verfügen und von daher nicht in der Lage sind, ihr Leben rational, d.h. nach einem angemessenen Konzept des jetzigen und zukünftigen Interesses, zu gestalten. Aber es ist sicherlich uns auch nicht fremd, dass der Streit zwischen Kindern und ihren Eltern oft darin besteht, dass die Kinder beklagen, ihre Eltern kontrollieren zu viel und sie seien schon alt genug, für sich bzw. ihre eigenen Angelegenheiten zu entscheiden und eigene Erfahrungen zu sammeln. Deshalb artikulieren Eltern neben dem oben angeführten Hauptgrund noch ein weiteres Argument, nämlich dass sie der Auffassung sind, dass die Kinder zukünftig, wenn sie reifer werden, den elterlichen Entscheidungen zustimmen werden, in Dworkins Worten: futureoriented consent. Das "future-oriented consent"-Argument wurde von idealistischen Philosophen mit der "real-will" Theorie verknüpft und soll auch für die Erwachsenen gelten. Die "real-will" Theorie Erwachsenen **Defizit** dass die dasselbe besagt, Vernunftkompetenz aufweisen wie Minderjährige. Erwachsenen kann es an Wissen, an rationalem Denkvermögen

<sup>74</sup>In seinen eigenen Wörter: "This gives us a principle – a very narrow one – by which to justify some paternalistics interferences. Paternalism ist justified only to preserve a wider range of freedom for the individual in question". Siehe: ebd., S. 28.

und der Fähigkeit, Entscheidungen zu verwirklichen, mangeln. Deshalb ist die paternalistische Einmischung nicht gegen den Willen der Betroffenen, sofern die Betroffenen damit übereinstimmen, wenn sie "fully rational"<sup>75</sup> sind. Im Anschluss an Berlins »Two Concept of Liberty« lehnt aber Dworkin die Verknüpfung des "future-oriented consent"-Argument mit der "real-will" Theorie ab und sieht darin sowohl keinen theoretischen Vorteil für Paternalismus als auch keinen Vorteil für die paternalistische Praxis<sup>76</sup>.

#### Paternalismus aufgrund vorausermächtigender Rationalität

Im Unterschied zu der oben dargelegten hypothetischen Einwilligung stellt Dworkin nun die vorausermächtige Einwilligung vor und erklärt diese durch ein Beispiel aus dem Odysseus von Homer. Odysseus befiehlt seinen Weggefährten, ihn an den Mast zu fesseln, damit er bei ihrer Heimreise vom Gesang der Sirenen nicht manipuliert und verführt wird. Odysseus Befehl, ihn an den Mast zu fesseln, gilt als eine Sicherung. Dieser Befehl versichert, dass Odysseus nicht von der möglichen negativen Auswirkung seiner Entscheidung, die unter dem Einfluss des Gesangs der Sirenen beschlossen wird und nicht wirklich seinem wahren Interesse entspricht, trifft. An dieser Stelle soll aber betont werden, dass es sich bei der vorausermächtigenden Einwilligung um einen realen Ausdruck des Willens handelt. Sie stammt von den Betroffenen selbst und ist nicht von außen unterstellt.

Wie kann aber das Argument der vorausermächtigenden Einwilligung auf die politische Sphäre übertragen werden? Dworkin vergleich die Wähler mit Odysseus und die Repräsentanten mit

76 Ebd.

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> Ebd.

Odysseus' Weggefährten. Die Wähler wählen die Abgeordneten und diese sollen im Parlament die Interessen der Wähler vertreten. Jedoch es kann gelegentlich vorkommen, dass die Wähler von den Abgeordneten verlangen, bestimmte Gesetze im Parlament zu verabschieden oder nicht zu verabschieden, die eigentlich gegen oder für die Interessen der Wähler stehen <sup>77</sup>. Wenn die Abgeordneten sich in der eben dargestellten Situation befinden, sollten sie, meint Dworkin, dem neueren Wunsch der Wähler nicht folgen, weil die Vertretung der Interessen der Wähler durch die Wahl eine vorausermächtigende Einwilligung der Wähler ist und in solcher Situation einen Vorrangstatus hat.

#### Bedingungen des Paternalismus

Die oben dargelegten drei Argumente für Paternalismus sind eine Zusammenfassung oder eine Bilanzierung der Paternalismus-Diskussion zu Dworkins Zeit. Diese sind zum Teil aus der liberalistischen Sicht argumentativ nicht akzeptabel oder nicht ausreichend, wie zum Beispiel das Argument der hypothetischen Einwilligung. Diese Argumente sind nicht ausreichend bzw. sind ergänzungsbedürftig, weil nach Dworkins Ansicht in diesen Argumenten "carefully defined limits"<sup>78</sup> für Paternalismus fehlen<sup>79</sup>. Ihm zufolge gibt es zwei Faktoren, die die Einwilligung zum Paternalismus und die Maße der paternalistischen Maßnahme

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> Siehe: ebd., S. 29.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup>Für Dworkin scheint die Zustimmung zu Paternalismus die Unterschrift auf einem "more-or-less blank check" zu sein, d.h. man kann die Möglichkeit nicht mehr haben, über spezifische paternalistische Maßnahmen zu diskutieren. Deshalb scheint es Dworkin wichtig zu sein, für vernünftige Menschen akzeptable Bedingungen zu finden. Siehe: ebd.

beeinflussen können, nämlich die Art der Irrationalität und die Art der Entscheidung.

Dworkin zufolge kann man die Irrationalität in der menschlichen Handlung auf zwei Arten kategorisieren. Die eine ist, dass die Bedeutsamkeit eines bestimmten Guts gegenüber einem anderen Gut überwiegt. Die andere Art ist, dass es nicht gelingt, sich nach seiner wahren Präferenz zu verhalten 80. Diese zwei Arten der Irrationalität lassen sich anhand des Gurtpflicht-Beispiels erläutern. Es kann sein, dass ein Autofahrer die Gurtpflicht deshalb ablehnt, weil er das freie Gefühl von Fahren ohne Sicherheitsgurt als viel wertvoller als das Risiko, das durch das Anschnallen vermieden werden kann, bewertet, obwohl ihm völlig bewusst ist, welche Konsequenz bei Autofahren ohne Sicherheitsgurt möglicherweise eintreten kann. Es kann aber auch sein, dass dieser Autofahrer die Gurtpflicht deshalb ablehnt, weil ihm die Durchsetzungskraft bzw. Willenskraft fehlt, obwohl er auch der Meinung ist, dass man bei Autofahren den Gurt anschnallen soll. Im zweiten Fall ist Paternalismus überzeugender, da es sich hier nicht um ein äußerlich unterstelltes Gut handelt, sondern der Staat den Betroffenen "hilft" ihren eigenen Wunsch oder Plan zu verwirklichen. Den ersten Fall bezeichnet Dworkin zwar mit dem Begriff "evaluative delusion"81 aber er ist der Ansicht, dass die staatliche Intervention bzw. die paternalistische Maßnahme in diesem Fall nicht zu rechtfertigen ist82.

Dworkin unterscheidet die menschlichen Entscheidungen in drei Kategorien, nämlich (1) Entscheidungen mit irreversibler Konsequenz, (2) Entscheidungen, die unter psychologischem und soziologischem Druck schnell getroffen werden müssen und (3) Entscheidungen, deren negative Konsequenzen nicht von den

<sup>80</sup> Ebd., S. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Ebd., S. 31.

Betroffenen richtig eingeschätzt werden. Dieser Kategorisierung entsprechend schlägt er jeweils unterschiedliche angemessene paternalistische Maßnahmen vor. Für die Entscheidungen mit irreversibler Konsequenz, vor allem wenn die Konsequenz die Eliminierung der Möglichkeit der freien und vernünftigen Entscheidung bedeutet, ist die paternalistische Maßnahme eine Versicherung, die die Betroffenen von "far-reaching, potentially dangerous, and irreversible"83 Entscheidungen bewahrt84. Für die Entscheidungen, die unter psychologischem und soziologischem Druck getroffen worden sind, schlägt Dworkin die zwangshafte Einführung der "cooling off" Zeitspanne vor. Die dritte Art der Entscheidung soll nach Dworkin noch weiter darin unterschieden werden, weshalb die Konsequenz einer Entscheidung nicht richtig eingeschätzt werden kann. Dworkin zufolge gibt es drei Faktoren oder Gründe, die dazu führen, dass man die Konsequenz einer Entscheidung nicht richtig einschätzt. Dazu zählt erstens ein Mangel an Kenntnis der empirischen Sachlage, zweitens eine fehlende Willenskraft und drittens eine bloße Fehleinschätzung der Folgen. Im ersten Fall ist die Verbreitung der Information vonnöten. Der zweite Fall sollte nicht als ein paternalistisches Problem angesehen werden. Und im dritten Fall soll eine staatliche

<sup>83</sup> Ebd

<sup>84</sup> An dieser Stelle möchte ich aber darauf hinweisen, dass Dworkin zufolge diese Art von Entscheidungen in der realen Welt rar zu finden ist. Viele Entscheidungen, die anscheinend dieser Kategorie zuzuordnen sind, sind zwar irreversibel und wahrscheinlich auch von großer Bedeutung, aber sie sind nicht gravierend. Und es gibt auch Entscheidungen, die irreversible Wirkung haben und auch gravierend sind, aber sie sind in der konkreten Situation nicht unbedingt von großer Bedeutung. Für weitere Erläuterung bitte siehe: ebd.

Einmischung nur stattfinden, wenn die Gefahr der Folge sehr groß und weitgreifend ist<sup>85</sup>.

# 2.1.3. Joel Feinberg und der weiche Paternalismus

Für Joel Feinberg ist Paternalismus kein angemessener Begriff, nicht nur, weil das Wort Paternalismus an sich herabsetzend ist, sondern auch weil es oft mit anderen "paternalistischen" Formen verwechselt wird, die im engeren Sinn nicht paternalistisch sind<sup>86</sup>. Paternalismus unter seinem allgemeinen Gebrauch kann nach Feinbergs Analyse in zwei große Kategorien unterschieden werden, nämlich "Presumptively blamable paternalism" und

\_

86 Feinberg, Joel: The moral limits of the criminal law. Volume 3: Harm to self. Oxford: Oxford University Press 1989, Kindle Position: 202.

<sup>85</sup> Dworkin gibt aber zu, dass das Kriterium dafür zu vage ist. Menschen betreiben viele Sportarten, die auch das Leben der Menschen gefährden können. Dennoch wird man nicht behaupten, dass diese Sportarten verbieten werden sollen.

"Presumptively nonblamable paternalism" <sup>87</sup>, wobei der "Presumptively blamable paternalism" in zwei Unterkategorien weiter differenziert werden kann: "benevolent paternalism" und nonbenevolent paternalismus<sup>88</sup>. Der Paternalismus, den Feinberg diskutieren möchte, ist eine spezifische Art des Paternalismus in der Unterkategorie des "benevolent paternalism". Es ist auch anzumerken, dass - anderes als Dworkin - Feinberg Paternalismus in einem sehr beschränkten Kontext diskutiert: Während Dworkin gelegentlich Paternalismus noch in einem ethischen Kontext verwendet, beschränkt Feinberg seinen Paternalismus-Begriff auf den Rechtsbereich, also *legal Paternalism*. Er definiert ihn wie folgend: "the theory or principle that recognize the need to prevent self-inflicted harm as a legitimizing reason for coercive legislation

\_

<sup>87</sup>Unter dem nicht tadelswürdigen Paternalismus versteht Feinberg eine Abwehr für die relativ hilflosen Leute vor einem äußerlichen Angriff. Solche Art von Paternalismus ist insofern kein Paternalismus in strengem Sinne mehr, weil es sich hier eigentlich um harm to others handelt und nicht um harm to self, was für Paternalismus ein notwendiges Element ist, oder weil die Intervention sich hier nicht gegen den Willen der Betroffenen richtet. Siehe: ebd., Kindle Position: 225-246. Wissenschaftler, die versuchen, Mills Verbot für die Selbstsklaviseirung durch freiwillig abgeschlossenen Kaufvertrag nicht paternalistisch zu interpretieren, berühen sich auf dieses Argument. Sie gehen davon aus, dass keiner freiwillig sich zum Sklaven verkaufen will, deshalb handelt Mills Verbot sich entweder um einen Schutz für die Hilflose, die wegen äußerliches Zwangs sich "freiwillig" verkaufen oder um eine Intervention, die dem Willen der Betroffenen entspricht. Ein Beispiel ist Arnesons Versuch, Mill als Anti-Paternalist zu interpretieren, dazu vgl.: Arneson, R. J.: Mill versus Paternaism, S. 472-

<sup>88</sup>Paternalismus --- Presumptively blamable paternalism --- benevolent / nonbenevolent paternalism

Presumptively nonblamable paternalism
Siehe: Feinberg, J.: The moral limits of the criminal law, Kindle Position: 234.

" <sup>89</sup> . Rechtspaternalismus ist für Feinberg weder eine Legitimationstheorie noch die Bezeichnung einer bestimmten Art von Handlung, sondern ein kollektives Label für Gesetze bzw. Regelungen, zu welchen weitere Differenzierungen vonnöten sind. Die erste Differenzierung ist der Unterschied zwischen aktivem und passivem Paternalismus <sup>90</sup>. Die Zweite ist der Unterschied zwischen "mixed" und "unmixed" Paternalismus <sup>91</sup>. Die Dritte besteht in der Unterscheidung zwischen "harm-preventing" und "benefit-promoting" Paternalismus <sup>92</sup>. Die Vierte, auch die letzte und wichtigste <sup>93</sup>, ist der Unterschied zwischen direktem und indirektem Paternalismus. Im Abschnitt 2.1.3 konzentriere ich auf die vierte Differenzierung, also die Differenzierung zwischen direktem und indirektem Paternalismus.

\_

<sup>89</sup> Ebd., Kindle Position: 277. Ähnliches Verständnis von Rechtspaternalismus lässt sich auch in einem frühen Werk von Feinberg finden, siehe: Feinberg, Joel: Social Philosophy. New Jersey: Prentice-Hall 1973 (= Foundations of philosophy series), S. 45

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup>Mit dem aktiven Paternalismus meint Feinberg ein legislatives Gebot, die Betroffene zu ein bestimmtes Tun zu zwingen. Der passive Paternalismus befiehlt die Betroffene dagegen, ein bestimmtes Tun zu unterlassen. Gurtpflicht oder Helmpflicht sind klassische Beispiele für den aktiven Paternalismus. Ein Beispiel für den passiven Paternalismus ist das, dass es verboten wird, ohne die Anwesenheit der Schutzpersonal in einem Schwimmbad zu schwimmen.

<sup>&</sup>lt;sup>91</sup> Der "mixed" Paternalismus zielt neben dem Schutz vor der Selbstschädigung noch auf den Schutz vor der gesellschaftlichen Schädigung. Der "unmixed" Paternalismus richtet sich dagegen nur auf den Schutz vor der Selbstschädigung.

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> Der Schaden-verhüttende Paternalismus rechtfertigt sich durch die Verhüttung der Selbstschädigung, während der Wohl-stiftende Paternalismus rechtfertigt sich durch die Vermehrung bzw. Promotion des Wohls der Betreffende.

<sup>&</sup>lt;sup>93</sup> Diese Differenzierung hat insofern die größte Bedeutsamkeit für Feinberg, weil in der Anknüpfung an den indirekten Paternalismus eine Grundlage für ein Vergleich zwischen dem Schadenbegriff im Harm.to-others-Principle und im Harm-to-self-Principle sich ergeben wird. Und später entwickelt Feinberg durch diesen Vergleich die Idee des Soft-Paternalismus.

Der indirekte Paternalismus bezieht sich auf zwei Parteien, also A und B. Die Freiheit von A wird nicht dadurch eingeschränkt, indem er zu einem bestimmten Tun oder Lassen gezwungen wird, sondern die Freiheit von A wird dadurch eingeschränkt, indem B zu einem bestimmten Tun oder Lassen gezwungen wird. Der eben beschriebene Sachverhalt des indirekten Paternalismus kann mit dem folgenden Beispiel besser erklärt werden: Person B möchte von Person A eine bestimmte Droge M kaufen, die jedoch durch den Staat wegen ihrer potenzialen Gefahr für das neuronale System verboten ist, aber weil der Verkauf von M untersagt ist, wird A bestraft, wenn A die Droge M an B verkauft. Es ist nicht schwer einzusehen, dass im eben aufgeführten Beispiel von einem objektiven Schadenbegriff ausgegangen wird, d.h. der Schaden wird von außen unterstellt bzw. zertifiziert. Die Wahrnehmung und die Zustimmung von Person A und Person B spielt im indirekten Paternalismus keine Rolle. In Anlehnung an dem Schadensbegriff im indirekten Paternalismus weist Feinberg darauf hin, dass der objektive Schadensbegriff von dem Schadensbegriff, den Mill in seinem Harm-Principle verwendet, sich qualitativ unterscheidet94. Feinberg erkennt diesen Unterschied und sagt: "The harm to others principle forbids A from imposing a harmful drug on B without B's genuine consent, but permits A to give or sell a dangerous drug to B with B's genuine consent; whereas indirect paternalism forbids A from delivering a dangerous drug to B whether or not B genuinely consents. In overriding B's consent, the paternalistic law overrules his judgment and restricts his liberty bearly "for his own good."95 In der Diskussion über den indirekten Paternalismus und dessen Schadensbegriff und im Vergleich mit den zwei im indirekten

<sup>&</sup>lt;sup>94</sup> Der Schadenbegriff bei Mills Harm-Principle hängt sehr stark mit der subjektiven Wahrnehmung und Zubilligung der betroffenen Person zusammen.

<sup>&</sup>lt;sup>95</sup>Siehe Feinberg, J.: The moral limits of the criminal law, Kindle Position: 31700.

und Paternalismus im Harm-Principle verwendeten Schadensbegriffen lässt sich erkennen, dass der so formulierte indirekte Paternalismus sich an sich nicht mit dem Harm-Principle bzw. nicht mit Mills Liberalismus verträgt, wenn er nicht durch die "Volenti Maxime" 96 eine Ausnahmeklausel bildet und dass die Qualität des Paternalismus sich ändern wird, wenn man unterschiedliche Begriffe von Schaden hat. Somit können wir auf Feinbergs Unterscheidung von Hard Paternalism und Soft Paternalism eingehen. Ein Paternalismus-Begriff, der sich nur auf objektive und einfache Tatsachen des Schadens konzentriert und die Zubilligung der betroffenen Person nicht oder nicht ausreichend berücksichtigt, ist sozusagen harter Paternalismus. Er legt seinen ganzen Wert auf die Vermehrung des Wohls der Betroffenen und geht davon aus, dass dies allein ihn rechtfertigen kann. Weicher Paternalismus verhält sich aber anders: "Soft paternalism holds that the state has the right to prevent self-regarding harmful conduct (so far it looks "paternalistic") when but only when that conduct is substantially nonvoluntary, untary, or when temporary intervention is necessary to establish whether it is voluntary or not"97. Und diese Form von Paternalimus, also der weiche Paternalismus, ist für Feinberg die einzige paternalistische Variante, die dem Harm-Principle bzw. Mills Liberalismus entspricht98.

# 2.1.4. Die anthropologisch-epistemologischen Ansätze in den paternalistischen Theorien von Dworkin und Feinberg

<sup>&</sup>lt;sup>96</sup> Ebd., Kindle Position: 328.

<sup>97</sup> Ebd., Kindle Position: 346-347.

<sup>98</sup> Ebd., Kindle Position: 367-378.

Trotz vieler Unterschiede in den paternalistischen Theorien von Dworkin und Feinberg scheinen die zwei Autoren in ihrer anthropologischen Auffassung ihre Übereinstimmung gefunden zu haben. Zusammengefasst gibt es vier Prinzipien, die entweder von Dworkin und Feinberg als berechtigte Rechtfertigungsform für Paternalismus oder als Begründung für die Zurückweisung des Paternalismus betrachtet wird: Die Einwilligung der Betroffenen als das wichtigste Kriterium für die Rechtfertigung des Paternalismus, Akzeptanz der Überbewertung einer die Lebensauffassung oder eines bestimmten Wertes, die Ablehnung eines objektiven Schadensbegriffs und schließlich die weichpaternalistische Strategie als das empfehlenswerte Rechtfertigungsmodell des Paternalismus. Diese vier Prinzipien scheinen darauf hinzuweisen, dass wenn es darum geht, die Grenze des Paternalismus zu ziehen oder bestimmte Formen des Paternalismus zu legitimieren, die Einwilligung der Betroffenen immer eine zentrale Rolle spielt. Die Überbewertung einer bestimmten Lebensauffassung oder eines bestimmten Wertes, wird zwar als "evaluative delusion" bezeichnet, jedoch wird eine paternalistische Intervention in diesem Fall wegen der Abwesenheit der Einwilligung verboten. Die Ablehnung dieses Arguments soll nicht liberal-ideologisch verstanden werden, sondern es ist ein Widerhall des anthropologischen-epistemologischen Arguments von Mill<sup>99</sup>, dass nur die Betroffenen selbst wissen können, was gut für sie ist. Auch Feinberg schließt sich dieser anthropologischen Auffassung an. In seiner Darstellung des Autonomiebegriffs versucht Feinberg, Autonomie als ein Recht des Individuums und Autonomie als Fähigkeit unter einem Hut zu bringen. Allerdings handelt es sich um einen exklusiven Begriff, wenn man die

<sup>&</sup>lt;sup>99</sup>Die Überbewertung bestimmter Lebensauffassungen oder bestimmter Werte ist aus einem Außenaspekt nicht nachvollziehbar bzw. lässt sich aus einem Außenaspekt nicht erklären, aber aus dem subjektiven Aspekt ist diese eine Notwendigkeit. Das Verbot der Bluttransfusion im christlichen Kult Jahovas Zeugen ist ein gutes Beispiel dafür.

Autonomie als Fähigkeit versteht. Dadurch werden Kinder, Geisteskranke aus der Kategorie der Autonomie ausgeschlossen, aber andere Menschen, die über die Fähigkeit verfügen, rationale Entscheidung zu treffen<sup>100</sup>, sind in der Kategorie der Autonomie eingeschlossen. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass es sich hier um ein relativistisches Konzept der Fähigkeit handelt: die Menschen, die über "a certain minimum competence" verfügen, sind gleicherweise für die Kategorie der Autonomie qualifiziert wie die Menschen, die über mehrere Fähigkeiten oder perfekte Fähigkeiten der Rationalität verfügen.

### 2.2. Libertärer Paternalismus

Libertärer Paternalismus ist eine von Cass Sunstein und Richard Thaler entwickelte Theorie, ein von den beiden Autoren motiviertes politisches Programm 101 und hat die Ambition, die Vertreter von zwei gegensätzlichen theoretischen Lagern, dem libertären und dem paternalistischen, gleichzeitig zufriedenzustellen. In diesem Abschnitt möchte ich den libertären Paternalismus in drei Teilen darlegen und zusammenfassen: was ist das Paternalistische im libertären Paternalismus (Kapitel 2.2.1), und was ist dann das Libertäre im libertären Paternalismus (Kapitel 2.2.2), und worauf lässt sich der libertäre Paternalismus begründen (Kapitel 2.2.3). Im Anschluss an die drei Abschnitte stelle ich zwei

<sup>100</sup> Siehe: Feinberg, J.: The moral limits of the criminal law, Kindle Position: 606 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>101</sup> Siehe: Flügel-Martinsen, Oliver: Libertärer Paternalismus? Bemerkungen zu Richard H. s und Cass R. Sunsteins Nudge. In: Der moderne Staat 3 (2010) H. 1. S. 235-244, S. 237 ff.. Er spricht von 3 Ebenen des Libertären Paternalismus, nämlich Theorie-Ebene, Handbuch-Ebene und Ebene der politischen Bewegung.

Kritiken an libertärem Paternalismus auf, die darauf hinweisen sollen, dass das Projekt des libertären Paternalismus an seinem anspruchsvollen Vorhaben auf der theoretischen Ebene scheitet.

## 2.2.1. Das Paternalistische im libertären Paternalismus

Das Paternalistische im libertären Paternalismus besteht darin, dass durch das bemerkte oder unbemerkte Nudge der privaten und öffentlichen Institutionen die Endscheidungen Handlungsakteure beeinflusst und verbessert werden können: "The paternalistic aspect lies in the claim that it is legitimate for choice architects to try to influence people's behavior in order to make their lives longer, healthier, and better. In other words, we argue for self-conscious efforts, by institutions in the private sector and also by government, to steer people's choices in directions that will improve their lives. In our understanding, a policy is "paternalistic" if it tries to influence choices in a way that will make choosers better off, as judged by themselves"102. Diese Zielsetzung lässt sich nach der Ansicht von Sunstein und Thaler mit folgenden Instrumenten erreichen, nämlich: Standardoptionen, Informationsarchitekturen, und Neujustierungen von Anreizsystemen<sup>103</sup>.

<sup>103</sup> Ähnliche Meinung siehe: Neumann, Robert: Libertärer Paternalismus. Theorie und Empirie staatlicher Entscheidungsarchitektur. Tübingen: Mohr Siebeck 2013 (= Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik 66), S. 41.

<sup>&</sup>lt;sup>102</sup> Sunstein, Cass u. Richard: Nudge. Improving decisions about health, wealth, and happiness. New York: Penguin Books 2014b, S. 5. Ähnliche Definition findet man auch in: Sunstein, Cass u. Richard: Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron. In: The University of Chicago Law Review 70 (2003) H. 4. S. 1159-1202, S. 1162

#### Standardoption

Die Standardoption ist die anfängliche Rahmenbedingung für Handlungsakteure. Sunstein und Thaler schlagen vor, für private und öffentliche Institutionen bereits in der anfänglichen Phase eine für die Akteure bessere Standardoption festzulegen<sup>104</sup>, da nach dem handlungswissenschaftlichen Forschungsergebnis die Mehrheit der Akteure kaum die anfänglich festgelegte Rahmenbedingung ihrer Präferenz gemäß noch ändert, obwohl eine Änderung sie besserstellen würde. Mit einem konkreten Beispiel kann die abstrakte Darstellung des Instruments der Standardoption klarer dargestellt werden. An dieser Stelle seien jedoch nur zwei Beispiele aus dem Buch *Nudge* ernannt: Automatic Enrollment in Saving Plans und die Organspende.

Zwei Studienergebnisse zeigen: 68 Prozent der Teilnehmer eines "defined-contribution plan" sagen, dass sie zu wenig sparen und 40 Prozent der qualifizierten Arbeiter sind weder in einem Sparplan noch haben sie privat genug gespart<sup>105</sup>. Worauf weisen die zwei Studienergebnisse hin? Zunächst ist der Wille zu sparen bzw. mehr zu sparen da, und dann ist da die Tatsache, dass eine Menge der Arbeiter ihren Sparplan für die Rente aufgeben. Sunstein und Thaler schlagen deshalb vor, eine Änderung am jetzigen Enrollment-System vorzunehmen. Das jetzige System ist das Optin-System, das heißt: den qualifizierten Angestellten wird von der Firma ein Formular zum Eintritt in einen Sparplan zugesendet und sie müssen das Formular ausfüllen und zurückschicken, und erst

<sup>104</sup> Zu beachten ist, dass nicht alle Standardoptionen gut für die Betroffenen sind oder die Betroffenen besser stellen werden. Siehe: Sunstein, C. u. R.: Nudge, S. 87.

<sup>&</sup>lt;sup>105</sup> Ebd., S. 116 und 118.

dann werden sie in den Sparplan der Firma aufgenommen. Ein alternatives System wäre das Opt-out-System. Die Angestellten werden in einen Sparplan aufgenommen, sobald sie von der Firma angestellt oder dafür qualifiziert sind. Sicherlich werden die Angestellten durch eine Bestätigung über den automatischen Eintritt informiert. Wenn sie es nicht wollen, können sie auch kündigen. Forschungsergebnis zeigen, dass die Teilnahmequote beim Opt-in-System nach 3 Monaten nur 20 Prozent beträgt und innerhalb der nächsten 33 Monaten die Quote allmählich auf 65 Prozent steigt. Beim Opt-out-System bleiben aber 90 Prozent der Angestellten im Sparplan und innerhalb von 36 Monaten sind 98 Prozent der Angestellten im Sparplan<sup>106</sup>. Die enorme Differenz Teilnahmequoten zwischen zwischen den den Standardoptionen zeigt gerade, was für eine große Wirkungskraft das Instrument der Standardoption auf die Entscheidung des Individuums haben kann.

Ein anderes Beispiel für das Instrument Standardoption ist die Spende von Organen. Sunstein und Thaler fassen zunächst die Situation der Organspende zusammen, vor allem die Situation in den USA <sup>107</sup> und stellen fest, dass das größte Problem für die Organspende darin liegt, wie man die Zubilligung der verbleibenden Familienmitglieder bekommt. Eine Lösung dafür ist die Festlegung der anfänglichen Rahmenbedingung, die davon ausgeht, dass alle Bürger zur Organspende neigen, aber die Bürger auch die Möglichkeit haben, die angenommene Zubilligung zurückzuweisen. Laut der Studie werden 82 Prozent der Gefragten Organspender beim Opt-out-System, also die hier vorgeschlagene

<sup>&</sup>lt;sup>106</sup> Ebd., S. 119.

<sup>107</sup>Nach der Angabe von Sunstein und Thaler sind am Ende des Jahres 2008 noch 97,000 US-Amerikaner auf der Wartelist für eine Organspende und jährlich steigt die Anzahl der auf der Wartelist Stehende um 12 Prozent. Siehe: ebd., S. 184.

angenommene Zubilligung, während beim Opt-in-System, d.h. dass man sich zunächst als Spender anmelden muss, nur 42 Prozent der Gefragten Organspender werden<sup>108</sup>.

#### Informationsarchitektur

Das Instrument der Informationsarchitektur hat zwei Aspekte. Der eine Aspekt besteht in der Offenlegung bzw. im offenen Zugang zu den Informationen und der andere in der Neugestaltung bzw. der Informationen. Umgestaltung der Darstellung Auseinandersetzung mit dem durch die Offenlegung Informationen gewonnenen Wissen soll dabei helfen, die Betroffenen zu beeinflussen, und ihre ursprüngliche Entscheidung bzw. Präferenz zu verändern. Das klassische Beispiel dafür ist der "Affordable Care Act". Das Gesetz verlangt, dass Ketten-Restaurants und ähnliche Lokale auf ihren Menüs Informationen über die darin enthaltenen Kalorien zugänglich machen, in der Hoffnung, dass die Kunden dadurch gesünder, d.h. in diesem Kontext weniger Kalorien, essen werden 109. Die umgestaltete Darstellung der Informationen hat den Effekt, die Zielgruppe zu einer bestimmten Wahl zu veranlassen. Ein namhaftes Beispiel dafür ist wahrscheinlich die Geschichte der Leiterin einer Schulmensa namens Carolyn, die am Anfang von »Nudge« erwähnt wird<sup>110</sup>. Durch die Diskussion mit ihrem Freund Adam, einem Management-Berater, ist Carolyn bewusst, dass mit bewusster Platzierung des Essens, wie zum Beispiel Pommes oder Obst auf Augenhöhe der Schüler zu stellen oder keine Süßigkeiten auf den Hauptdurchgang zu stellen, sie Einfluss auf die Schüler haben kann. Ein anderes Beispiel dafür ist das Spendenbeispiel. Forschungsergebnisse zeigen, dass eine Stiftung mit dem

<sup>&</sup>lt;sup>108</sup> Ebd., S. 188.

<sup>109</sup> Sunstein, C. u. R.: Nudge, S. 2.

<sup>&</sup>lt;sup>110</sup> Sunstein, C. u. R.: Nudge, S. 1 ff.

Spendenformular A mit den Beitragsoptionen: 100 Dollar, 250 Dollar, 1000 Dollar, 5000 Dollar und Anderes, mehr Spenden erhält als mit dem Spendenformular B mit den Beitragsoptionen: 50 Dollar, 75 Dollar, 100 Dollar, 150 Dollar und Anderes<sup>111</sup>.

#### Neujustierung von Anreizsystemen

Die Neujustierung von Anreizsystemen verweist auf die Manipulation der Bedeutsamkeit der empfundenen Anreize. Dieses gehört zum typischen Repertoire des Staates und Unternehmens, um Individuen zu rationalem Verhalten zu bewegen 112. Nach Sunstein und Thaler ist die Zusammenstellung der Kostenrechnung von deren Bedeutsamkeit, bzw. Salienz, abhängig, weshalb mit der Offenlegung bestimmter Kosten oder der Erhöhung der Bedeutsamkeit von Kosten man zu einem bestimmten Tun bzw. zu bestimmten Entscheidungen veranlasst wird. An dieser Stelle sind zwei Beispiele zu nennen: Das erste Beispiel dreht sich um die Frage, ob eine Familie ein gebrauchtes Auto kaufen soll. Die Familie hat grundlegend zwei Optionen um ihre Mobilität zu gewährleisten: Entweder kauft sie ein Auto oder sie verlässt sich auf den ÖPNV und Taxen. Laut der Forschung übersieht man häufig die Ausgaben für das Auto und rechnet für die Kosten der ersten Option bloß mit Benzin, Reparatur, Versicherung und PKW-Steuer, deshalb kommt man oft zum Schluss, dass die erste Option sich als die kostengünstigere Wahl darstellt. Wenn die Regierung ihre Bürger motivieren möchte, mehr mit öffentlichem Verkehrsmittel zu fahren, um Verkehrssituation in der Stadt zu verbessern, dann kann sie durch die Offenlegung der Kosten für den Autokauf ihre Bürger zu neuen Überlegungen bringen. Im zweiten Beispiel geht es darum, wie die Regierung durch die Erhöhung der Kostenbedeutsamkeit

<sup>&</sup>lt;sup>111</sup> Ebd., S. 26-27.

<sup>&</sup>lt;sup>112</sup> Neumann, R.: Libertärer Paternalismus, S. 51.

ihre Bürger zu einem umweltbewussten Umgang mit Energie bewegen kann. Wenn zum Beispiel eine Familie monatlich weniger als 260 kWh Strom verbraucht, zahlt sie für jedes kWh 30 Euro. Wenn sie aber monatlich mehr als 260 kWh Strom verbraucht, dann muss sie für den weiteren Verbrauch jedes kWh über 260 kWh 33Euro pro kWh zahlen. Wenn die Regierung nun ihre Bürger zu einem umweltbewussten Umgang mit Energie motivieren möchte, dann ist es effizienter, wenn die Regierung von ihren Bürgern verlangt, eine Lizenz für den Stromverbrauch von weiterem 100 kWh auf einmal für 3300 Euro zu zahlen(nehmen wir an, dass man die Reste von 100 kWh auf den nächsten Monat übertragen kann), als wenn die Bürger nur für ihren tatsächlichen Verbrauch zahlen.

#### 2.2.2. Das Libertäre im libertären Paternalismus

Der libertäre Anteil im libertären Paternalismus besteht in der Beibehaltung der Wahlfreiheit trotz "Nudges". Sunstein und Thaler umschreiben ihre libertäre Idee wie folgendermaßen: "We strive to design policies that maintain or increase freedom of choice. When we use the term libertarian to modify the word paternalism, we simply mean liberty-preserving"<sup>113</sup>. Es wird auch angeführt, dass es sich zwischen der Wahlfreiheit und den "Nudges" um eine lexikalische Ordnung handelt<sup>114</sup>. Sunstein und Thaler betonen sehr, dass Wahlfreiheit ein bedeutsames Kriterium ist, um die paternalistischen Maßnahmen zu überprüfen, und in der Tat werden bestimmte Instrumente und Maßnahmen auch von den zwei Autoren abgelehnt bzw. nicht vorgeschlagen, weil sie die Wahlfreiheitsprüfung nicht bestehen<sup>115</sup>. Zusammenfassend lässt es

<sup>113</sup> Sunstein, C. u. R.: Nudge, S. 5.

<sup>&</sup>lt;sup>114</sup> Neumann, R.: Libertärer Paternalismus, S. 38.

sich mit Sunstein und Thaler so formulieren: "The second claim is that libertarian paternalism is not an oxymoron. Choice architects can preserve freedom of choice while also nudging people in directions that will improve their lives"116. Ihre Äußerung zeigt kein asymmetrisches Verhältnis zwischen dem paternalistischen und libertären Element im libertären Paternalismus, sondern eher eine parallele Stellung der Beiden. Es scheint so, dass Sunstein und Thaler tatsächlich glauben, dass Nudging und Freiheit harmonisch bestehen können. Die oben in der Darstellung der paternalistischen Instrumente angeführten Beispiele zeigen auch, dass trotz der paternalistischen Maßnahmen die Wahlfreiheit, also Alternative, nicht eliminiert wird. Die von Sunstein und Thaler vorgeschlagenen Instrumente versuchen zwar, entweder bestimmte Optionen zu verbergen (im Fall der Standardoption und Informationsarchitektur) oder die Verwirklichungsbedingungen für bestimmte Option zu erschweren (im Fall der Neujustierung des Anreizsystems), aber keine alternative Option scheint durch den Einsatz der paternalistischen Instrumente eliminiert zu sein. Jedoch bin ich der Ansicht, dass es sich bei der Wahlfreiheit im libertären Paternalismus nur um eine Scheinfreiheit handelt. Darauf werde ich in dem Abschnitt 2.2.4 noch zurückkommen und dort ausführlich explizieren.

# 2.2.3. Systematische Irrationalität und die Rechtfertigung des libertären Paternalismus

Sunstein und Thaler sehen die Rechtfertigung für ihren libertären Paternalismus darin, dass die äußerliche Beeinflussung des

\_\_\_

<sup>116</sup> Sunstein, C. u. R.: Nudge, S. 255.

Entscheidungskontexts nicht zu vermeiden ist<sup>117</sup>, und dieser Ansatz lässt sich meines Erachtens auf ein bestimmtes Menschenbild zurückführen. Von daher scheint es berechtigt zu behaupten, dass die Rechtfertigung des libertären Paternalismus mit dem spezifischen Menschenbild, das von Sunstein und Thaler angenommen wird, zusammenhängt. Wie oben bereits dargelegt, gehen sowohl Dworkin als auch Feinberg davon aus, dass trotz vieler eingeräumter Defizite in der Rationalität, sich Menschen generell rational verhalten, d. h. sie "besitzen eine stabile und transitive, individuelle Präferenzordnung und maximieren ihren Nutzen unter Nutzung der optimalen Menge an Information sowie unter Berücksichtigung der gegebenen Bedingungen"118. Sunstein und Thaler gehen aber von der systematischen Irrationalität der Menschen aus, die die Menschen in einem Entscheidungskontext ständig in den Irrtum bringt. Aus diesem anthropologischenepistemologischen Ansatz leiten Sunstein und Thaler einen normativen Imperativ ab, nämlich, dass Menschen geholfen werden soll, wenn wir sehen, dass sie in Not oder in Schwierigkeit sind. Erkenne ich die Rechtfertigungsstruktur des libertären Paternalismus richtig, dann spielt die systematische Irrationalität der Menschen eine wesentliche und unverzichtbare Rolle in der Rechtfertigungsstruktur des libertären Paternalismus. Ich möchte deshalb in diesem Abschnitt auf die wesentlichen Züge der systematischen Irrationalität der Menschen eingehen, um genau zu bestimmen, was die systematische Irrationalität der Menschen ausmacht.

<sup>117</sup> Sunstein schreibt: "We do know that people are much affected by choice architecture, meaning the background against which choices are made. Such architecture is both pervasive and inevitable, and it greatly influences outcomes, whether or not we are even aware of it. In fact choice architecture can be decisive. It effectively makes countless decisions for us, and it influences numerous others, by pressing us in one direction or another. Siehe: Sunstein, C.: Why nudge?, S. 14.

<sup>&</sup>lt;sup>118</sup> Eidenmüller, Horst: Liberaler Paternalismus. In: Juristische Zeitung 17 (2011). S. 814–821, S. 816.

#### Die Daumenregel

Die Daumenregel beinhaltet noch drei weitere Unterregeln: den Ankereffekt. den Verfügbarkeitseffekt und Vertretbarkeitseffekt. Der Ankereffekt als Daumenregel beschreibt ein Verfahren, indem ein vertrautes Vorwissen bzw. eine vertraute Tatsache als Maßstab, also Anker, eingesetzt wird, und dieses vertraute Vorwissen übermäßig auf unsere Antwort für die uns gestellten Fragen wirkt. Der erkenntnistheoretisch-problematische Teil dieses Verfahrens besteht offenbar im allzu subjektiv festgelegten Wert unseres Vorwissens und dessen Wirkung auf unsere Einschätzung. Was damit gemeint ist, lässt sich mit dem folgenden Beispiel erklären. Wenn ein Münchner und ein Regensburger gefragt werden<sup>119</sup>, wie viele Einwohner Stuttgart hat, dann kommt es oft zu dem Ergebnis, dass dieser Münchner die Anzahl der Einwohner von Stuttgart sehr wahrscheinlich überschätzt, während der Regensburger sie unterschätzt. Der Grund für die Überschätzung beim Münchener liegt darin, dass er davon ausgeht, dass Stuttgart auch eine große deutsche Stadt ist und vielleicht nur bisschen weniger Einwohner als München hat. Dagegen liegt der Grund für die Unterschätzung beim Regensburger darin, dass Stuttgart in der Wirklichkeit eine viel

<sup>&</sup>lt;sup>119</sup>In diesem Beispiel wird es aber angenommen, dass dieser Münchner und dieser Regensburger nur über die Einwohnerzahl seiner eigenen Stadt wissen.

größere Stadt ist als er sich unter Bezug auf seine Heimatstadt vorstellt<sup>120</sup>.

Mit dem Verfügbarkeitseffekt ist gemeint, dass die Wahrscheinlichkeit für den Auftritt eines Ereignisses überbewertet wird, wenn dieses Ereignis davor tatsächlich eingetreten ist. Zum Beispiel ist man motivierter, eine Flugversicherung zu kaufen, wenn kurz davor ein Flugabsturz geschah, obwohl die Wahrscheinlichkeit des Flugabsturzes sich langfristig nicht ändert.

Die dritte Art der Daumenregel ist der Vertretbarkeitseffekt. Sunstein und Thaler beschreiben diesen wie folgend: "Think of it as the similarity heuristic. The idea is that when asked to judge how likely it is that A belongs to category B, people (...) answer by asking themselves how similar A is to their image or stereotype of B (that is, how representative A is of B)"121. Ein Stereotyp bzw. Vorurteil ist an sich nicht etwas, das negativ bewertet werden sollte. Ein Stereotyp oder Vorwissen kann eine Rolle wie ein Grundstein für die Entwicklung des Wissens spielen. Hans Georg Gadamer formulierte einmal eine sehr interessante Bemerkung zum Vorurteil. Er meint, dass Vor-Urteil eigentlich das vorläufige Urteil der Menschen über einen bestimmten Sachverhalt ist. Ohne Vorurteil wird man vielleicht nicht anfangen können, ein "eigenes" Urteil zu entwickeln. Man darf aber die Eigenschaft der Vorläufigkeit bei unserem Vorurteil nicht vergessen und soll unsere Vorurteile einer Prüfung unterziehen, damit es sich weiter zu Wissen entwickeln

<sup>120</sup> Dieses Beispiel ist eine Umformulierung des im Buch »Nudge« aufgelisteten Beispiels. Ich habe das originelle Beispiel umformuliert, weil ein Beispiel mit drei amerikanischen Städten für die deutschsprachigen Leser nicht sehr bildhaft sein könnte. Die hier als Ersatz für die drei amerikanische Städte eingebrachte deutsche Städte sind nach dem Kriterium ausgesucht, dass die Differenz der Einwohnnersanzahl.

<sup>&</sup>lt;sup>121</sup> Sunstein, C. u. R.: Nudge, S. 29.

wird<sup>122</sup>. Deshalb soll die erkenntnistheoretische Problematik des Vertretbarkeitsverfahrens nicht darin bestehen, dass das Stereotyp oder Vorurteil an sich eine falsche Quelle für das Wissen ist, sondern in der Nachlässigkeit der Menschen, die vergessen, Stereotype oder Vorurteile nachzuprüfen.

### Über-Optimismus und Über-Konfidenz

Über-Optimismus und Über-Konfidenz als ein Charakterzug der systematischen Irrationalität der Menschen besagt, dass die Menschen dazu tendieren, ihr Können bzw. ihre Fähigkeit hypertroph zu bewerten. Forschungsergebnisse der Verhaltenswissenschaft zeigen, dass 90 Prozent der Fahrer der Meinung sind, dass sie besser als durchschnittliche Fahrer fahren können, und 94 Prozent der Studenten ihre Noten überbewerten. Der Über-Optimismus bzw. die Über-Konfidenz der Menschen führt dazu, dass sie risikobereiter sind für Dinge, die bedeutsame Relevanz für ihr Leben und ihre Gesundheit haben, und die Notwendigkeit übersehen, präventive Maßnahmen vorzunehmen.

### Gewinn-, Verlust- und Status quo-Verzerrung

Forschungsergebnisse der Verhaltenswissenschaft zufolge ist es den Menschen lieber, etwas nicht zu verlieren als es zu gewinnen. Diese charakteristische Tendenz führt dazu, dass die Menschen lieber beim Status Quo bleiben, obwohl der Wechsel zu einer Alternative mehr in ihrem Interesse ist.

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6. Aufl. Tübingen: Mohr 1990 (= Gesammelte Werke 1), S. 270-281.

#### Framing

Framing beschreibt das Phänomen, dass die Art der Formulierung auch Wirkung auf die Entscheidung der Menschen ausübt. Ein Beispiel: Ein Patient fragt seinen Arzt nach der Erfolgschance einer Operation, und Forschungsergebnisse zeigen, dass der Patient mehr zu einer Operation tendiert, wenn der Arzt die Erfolgschance dieser Operation positiv formuliert. Der Arzt soll dem Patienten sagen, wie groß die Wahrscheinlichkeit ist, dass der Patient nach der Operation auskuriert wird und nicht umgekehrt. Der Framing-Effekt lässt sich auch in vielen anderen Fällen beobachten. Es gibt einen berühmten Kofferladen in der Sendlinger-Straße in München. Er ist vor allem bei ostasiatischen Touristen bekannt, weil man dort Rimowa-Koffer zu niedrigem Preis kaufen kann. Jedoch gibt es eine spezielle Regel in diesem Laden, nämlich wenn der Koffer mit Bargeld oder mit EC-Karte bezahlt wird, bekommt der Käufer noch 10% Rabatt auf die bereits reduzierte Ware. In diesem Fall ist es offensichtlich, dass der Verkäufer eine Win-Win-Option für den Käufer bietet: Der Käufer kann dadurch mehr Geld sparen und der Verkäufer spart auch die Gebühren für die Kreditkarten-Industrie. Diese Art von Formulierung, also extra Rabatt für Bargeld-Zahlung oder EC-Karten-Zahlung, ist aber der Verteidigung Kreditkarten-Industrie in den 1970er Jahren sehr ähnlich. Als die Kreditkarte in den 1970er Jahren in den USA als eine Zahlungsart populär wurde, verlangte die Kreditkarten-Industrie von den Läden, den Kreditkartenpreis mit dem Bargeldpreis gleichzusetzen, weil die Läden üblicherweise die Kreditkarten-Gebühren auf die Käufer übertrugen und dies dadurch nachteilig für die Verbreitung der Kreditkarte ist. Auf diese Sonderregelung der Kreditkarten-Industrie ist der amerikanische Kongress aufmerksam geworden und wollte ein Gesetz verabschieden, um diese Sonderregelung zu verbieten. Die Kreditkarte-Lobby verteidigte diese Sonderregelung mit Framing-Effekt und argumentierte wie folgend:

Sonderregelung ziele nicht darauf ab, die wegen der verschiedenen Zahlungsarten entstandenen Preisdifferenzen tatsächlich zu verringern, sondern sie zielt eher darauf ab, den Kreditkartenpreis als Standardpreis anzusehen und den Bargeldpreis als Extra-Rabatt und nicht umgekehrt. Offensichtlich machte die Kreditkarten-Industrie einen Kompromiss, denn sie darf nicht mehr von den Läden verlangen, den Kreditkartenpreis mit dem Bargeldpreis gleichzusetzen. Da aber der Kreditkartenpreis als Standardpreis angesehen wird, entsteht bei den Kreditkarten-Kunden kein Verlustgefühl. Diese Betrachtungsweise wirkt sich so aus, dass die Kreditkarten-Kunden nicht den Eindruck bekommen, dass sie wegen der Kreditkartenzahlung bestraft werden.

dargelegten fünf Schemata der menschlichen Irrationalität kommen jedem bekannt vor. Auch die Vertreter eines rationalen Menschenbilds werden nicht verleugnen oder können auch nicht verleugnen, dass die Menschen sich irren können bzw. sich irrational verhalten können. Die Differenz zwischen Sunstein und Thaler und den Vertretern des rationalen Menschenbildes ist dennoch groß und qualitativ bedeutsam. Während die Vertreter des rationalen Menschenbildes die Irrationalität der Menschen als Ausnahme betrachten, vertreten Sunstein und Thaler die umgekehrte Meinung, d.h. grundsätzlich sind die Menschen irrational. Die Menschen sind nicht nur irrational, wenn sie eine triviale Entscheidung treffen, sondern sie sind ebenso irrational, wenn es darum geht, eine bedeutsame Entscheidung zu treffen, wie zum Beispiel welcher Kandidat gewählt werden soll<sup>123</sup>. Um solch eine starke These behaupten zu können, benötigen die zwei Autoren neben den oben dargestellten fünf irrationalen Schemata im menschlichen Verhalten weitere Argumente. Diese finden sie im Wissenbestand von Verhaltenswissenschaft und Gehirnforschung,

<sup>&</sup>lt;sup>123</sup> Sunstein, C. u. R.: Nudge, S. 20, 22 und 39.

nämlich durch eine Unterscheidung von zwei kognitiven Systemen des menschlichen Gehirns<sup>124</sup>: "the automatic system" und "the reflective system"<sup>125</sup>.

Das automatische System ist schnell, instinktmäßig, und hat nichts mit reflektiertem Denken zu tun. Das reflektierende System dagegen basiert auf dem menschlichen Denkvermögen und ist deshalb überlegt und kontrolliert. Das irrationale Verhalten der Menschen, - zum Beispiel die fünf irrationalen Schemata -, ist zwar das Arbeitsergebnis des automatischen Systems, aber keineswegs soll dies bedeuten, dass das automatische System im Vergleich zum reflektierenden System minderwertig ist. Nicht das automatische System an sich ist ein fehlerhaftes kognitives System<sup>126</sup>, sondern die Menschen setzen das automatische System an der Stelle ein, wo das reflektierende System eigentlich eingesetzt werden sollte. Es lässt sich an dieser Stelle fragen: warum setzen die Menschen nicht das passende System ein? Zu dieser Frage geben Sunstein und Thaler eine Antwort, die vielleicht als das Schicksal der modernen Menschen bezeichnet werden kann:

"The picture that emerges is one of busy people trying to cope in a complex world in which they cannot afford to think deeply about every choice they have to make. People adopt sensible rules of thumb that sometimes lead them astray. Because they are busy and have limited attention, they accept questions as posed rather than trying to determine whether their answer would vary under alternative formulations. The bottom line, from our point of view, is that people are, shall we say, nudgeable"127.

-

<sup>127</sup>Siehe: ebd., S. 40.

<sup>&</sup>lt;sup>124</sup> Sunstein, C. u. R.: Nudge, S. 21.

<sup>&</sup>lt;sup>125</sup> Sunstein und Thaler bearbeiteten eine Tabelle, die einen guten Überblick über die zwei Systeme verschafft. Siehe: ebd., S. 22.

<sup>&</sup>lt;sup>126</sup>Das automatische System kann zum Beispiel im Sportbereich sehr gut funktionieren und ist beim Praktizieren einer bestimmten Sportart eine bessere Tugend als das reflektive System. Siehe: ebd., S. 23.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass die Menschen in der modernen Welt nach Sunstein und Thaler zu irrationalem Wesen verurteilt sind. Denn die Komplexität des Wissens, die das reflektierende System beansprucht und das schnelle Tempo des modernen Lebens, das den Einsatz des reflektierenden Systems kaum möglich macht, führen dazu, dass die Menschen nur mit dem automatischen System Eindrücke bearbeiten können oder gar dürfen.

#### 2.2.4. Kritik an libertärem Paternalismus

Seit der Veröffentlichung des Nudge hat das Konzept des libertären Paternalismus viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen und regt viele Kritiken oder Ergänzungsvorschläge<sup>128</sup> an. Darauf möchte ich an dieser Stelle nicht eingehen und konzentriere ich mich auf zwei inhärente Kritiken, die meines Erachtens fatal für die Argumentationsstruktur des libertären Paternalismus sind. Wie bereits erwähnt, begründen Sunstein und Thaler ihr libertärpaternalistisches Konzept auf zwei Thesen: Erstens sei das Nudge zwangsläufig aber der von ihnen vertretene libertäre Paternalismus verspricht, die Freiheit bzw. die Wahlfreiheit der Betroffenen zu erhalten; und zweitens seien die Menschen systematisch irrational und benötigten externe Hilfe beim Treffen von Entscheidungen. Sunstein und Thaler sehen es als einen intuitiven, normativen Imperativ der Menschen bzw. staatlichen Institutionen an, jenen zu helfen, die Hilfe benötigen. Meine erste Kritik an libertärem Paternalismus besteht darin, zu fragen ob die Wahlfreiheit wirklich

<sup>128</sup> Zu den Anregungen, Kritiken und Ergänzungsvorschläger des libertären Paternalismus sei an dieser Stelle nur eine kleine Auswahl der Literatur zu nennen: Mitchell, G.: Libertarian Paternalism is an Oxymoron; Hill, Claire Ariane: Anti-Anti-Anti Paternalism. In: NYU Journal of Law & Liberty 2 (2007) H. 3. S. 444-454; Buyx, A.: Können, sollen, müssen?; Schlag, Pierre: Nudge, Choice Architecture, and Libertarian Paternalism. In: Michican Law Review 108 (2010). S. 913-924; Veetil, Vipin P.: Libertarian Paternalism is an Oxymoron:. An Essay in Defence of Liberty. In: European Journal of Law and Economics (2011) 31: 321 31 (2011) H. 3. S. 321-334; Eidenmüller, H.: Liberaler Paternalismus; Heinig, Hans Michael: Autonomy vs. Technocracy. Libertarian Paternalism Revisited. In: Architecture in Democracies. Exploring the Legitimacy of Nudging. Hrsg. von Alexandra Kemmerer, Christoph Möllers u. a. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG 2017. S. 219-228; McCrudden, Christopher u. Jeff King: The Dark Side of Nudging. The Ethics, Political Economy, and Law of Libertarian Paternalism. In: Choice Architecture in Democracies. Exploring the Legitimacy of Nudging. Hrsg. von Alexandra Kemmerer, Christoph Möllers u. a. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG 2017. S. 75-140 und Neumann, Robert: The Devil is in the Details. Four Remarks on the Legitimacy of Choice Architecture. In: Choice Architecture in Democracies. Exploring the Legitimacy of Nudging. Hrsg. von Alexandra Kemmerer, Christoph Möllers u. a. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG 2017. S. 197-218.

beibehalten werden kann, wenn die Menschen nur "Humans" sind und nicht mehr "Econs". Meine zweite Kritik an libertärem Paternalismus richtet sich darauf, dass, - selbst wenn die Menschen systematisch irrational sind und Entscheidungen treffen, die ihr eigenes Wohl schaden könnten -, dies nicht automatisch bedeuten kann, dass der Staat sich einmischen soll. Deshalb ist die These, dass Paternalismus unvermeidbar ist, ein Fehlschluss vom Sein aufs Sollen.

#### 2.2.4.1. Die fragliche Beibehaltung der Wahlfreiheit

In Abschnitt 2.2.2 wurde bereits darauf hingewiesen, dass es sich bei der Wahlfreiheit, die angeblich in libertärem Paternalismus aufrechterhalten wird, eigentlich um eine Scheinfreiheit handelt. Um diese These zu belegen, möchte ich in diesem Abschnitt zwei libertär-paternalistische Beispiele nachprüfen, nämlich wie die Wahlfreiheit beibehalten wird und ob sie wirklich beibehalten werden kann. Die zwei Beispiele sind so ausgewählt, dass jedes Beispiel jeweils einem libertär-paternalistischen Instrument entspricht.

### Das Save-Plan Beispiel (Standardoption): Kündigungsrecht als Wahlfreiheit

Um die Angestellten zum Sparen zu motivieren, schlagen Sunstein und Thaler den Unternehmen vor, statt einem Opt-in-System ein Opt-out-System als Standardoption festzulegen. Dies bedeutet, dass die Angestellten automatisch in einem Sparplan sind, sobald sie angestellt oder dafür qualifiziert sind. Wenn sie aber einen anderen Finanzplan haben, können sie den Sparplan kündigen. Der Aufwand für die Kündigung soll aber gering sein, damit soll vermieden werden, dass die Angestellten, die nicht im Sparplan

bleiben wollen, nicht wegen des hohen Aufwands der Kündigung unfreiwillig im Sparplan bleiben, und die zwei Autoren glauben, dass somit die Wahlfreiheit gesichert wird.

Nun fragt man sich: Ist die Wahlfreiheit wirklich gesichert? Meines Erachtens lässt sich diese Frage automatisch beantworten, wenn man sich daran erinnert, was Sunstein und Thaler über die Status-Quo-Verzerrung berichten (Kapitel 2.2.3): die Menschen tendieren dazu, beim Status Quo zu bleiben, obwohl der Wechsel zu einer anderen Alternative mehr in ihrem Interesse ist als der Status Quo. Wenn die Status-Quo-Verzerrung als ein typisches Phänomen der Irrationalität der Menschen bezeichnet wird, wie kann man dann noch erwarten, dass die Betroffen wirklich den Sparplan kündigen, wenn sie diesen nicht haben wollen. Meines Erachtens bleiben nur noch zwei Auswege für Sunstein und Thaler: Sie müssen entweder einräumen, dass die Menschen durchaus rational sind und sich auch rational verhalten können<sup>129</sup>, oder sie müssen einräumen, dass es sich bei der die Wahlfreiheit nur um eine Scheinfreiheit handelt, und somit kann das Versprechen des libertären Paternalismus auch nicht mehr gehalten werden.

### Das Zigaretten-Beispiel (Neujustierung des Anreizsystems)

Die Steuererhöhung für Zigaretten ist ein klassisches Instrument staatlicher Regulierung. Jedoch ist die Preiserhöhung (angenommen, dass jede Verpackung nur um 1,50 Euro erhöht wird) nach Sunstein und Thaler nicht sehr erfolgreich. Sie schlagen deshalb ein anderes Instrument vor, nämlich dass der Staat eine Lizenz von 3000 Euro an die Raucher verkauft. Die Raucher können mit dieser Lizenz 200 Verpackungen Zigaretten erhalten

<sup>&</sup>lt;sup>129</sup>Dann wird die These der Notwendigkeit des Paternalismus nicht mehr haltbar.

und danach müssen sie erneut eine neue Lizenz erwerben. Dieses Instrument wird mehr Erfolg bringen als das Instrument der Preiserhöhung, weil ein geringer Anreiz oft nicht ernstgenommen wird. Im Vergleich mit 3000 Euro auf einmal ist die Preiserhöhung von 1,50 Euro für die Raucher zu gering, um die Raucher wirklich vom Rauchen abzuhalten. Nun fragt man sich, wo die Wahlfreiheit bleibt, wenn dieses Instrument wirklich erfolgreich ist. Eine mögliche Antwort dafür besteht darin, dass die Wahl zu Rauchen sich nicht eliminiert wird, und im Vergleich Preiserhöhungsinstrument die Raucher auch keine extra Kosten zahlen. Meiner Ansicht nach befinden sich die Protagonisten des libertären Paternalismus jedoch in einem Dilemma: Wenn der Preis für die Lizenz zu hoch festgelegt wäre, dann wird die Option zu Rauchen für viele Raucher tatsächlich verschwinden, weil sie sich es nicht mehr leisten können. Wenn der Preis für die Lizenz aber nicht hoch genug festgelegt ist, ist das Lizenz-Instrument dem Preiserhöhungsinstrument auch nicht überlegen.

Im Grunde genommen ist die libertäre Behauptung des libertären Paternalismus in Gefahr, weil es logisch nicht nachvollziehbar klingt, wie ein irrationaler Mensch, der anfällig für ein Nudge ist, unter paternalistischen Vorzeichen seine Wahlfreiheit noch ausüben und damit erhalten kann. Das müssten Sunstein und Thaler meines Erachtens besser erklären.

#### 2.2.4.2. Fehlschluss vom Sein aufs Sollen

Ein anderer erklärungsbedürftiger Punkt des libertären Paternalismus ist die These der Notwendigkeit des Paternalismus. Menschen, die systematisch irrational sind und in lebenswichtigen Entscheidungssituationen noch von dem automatischen System

beherrscht werden, können sehr wahrscheinlich viele Fehlentscheidungen treffen, die wiederum das Wohl dieser Menschen beschädigen. Wie lässt es sich aus einer solchen epistemologisch-anthropologischen Annahme zu dem Schluss kommen, dass öffentliche und private Institutionen sich darin einmischen sollen, um entweder die Selbstschädigung zu vermeiden oder um das Wohl der Betroffenen zu fördern? Ich sehe darin einen Fehlschluss vom Sein (die systematische Irrationalität der Menschen) aufs Sollen (der staatliche Eingriff)<sup>130</sup>. Der intuitive, normative Imperativ bzw. Appell, der besagt, dass man Menschen helfen soll, wenn sie in Not sind und Hilfe benötigen, und der von Sunstein und Thaler als die zweite Stütze ihrer Argumentationsstruktur angenommen wird, sollte auf dem ersten Blick viel Zustimmung finden, weil er sehr einfach formuliert ist und sich auf den allgemeinen moralischen Common Sense bezieht und ihm entspricht. Aber ein wichtiger Punkt ist, dass sich die Nudge-Situation wesentlich und qualitativ von der allgemeinen alltäglichen Hilfe-Situation unterscheidet und dieser Punkt wurde von Sunstein und Thaler übersehen. In einer allgemeinen alltäglichen Hilfe-Situation ist der Wunsch bzw. das Wohl des Geholfenen normalerweise transparent, und die Methode bzw. das Instrument der Hilfe, sowohl dem Helfer als auch dem Geholfenen auch. Aber in dem libertärenpaternalistischen Fall funktioniert das Nudge oft am erfolgreichsten, wenn seine Methode für die Betroffenen unbemerkt bleibt. Diese Eigenschaft macht meines Erachtens die Ambition der beiden

<sup>&</sup>lt;sup>130</sup> Die hier verwendete Terminologie "Fehlschluss vom Sein aufs Sollen" ist eher für Humes Unterscheidung von Is und Ought relevant als mit Moores "Naturalistic Fallacy". Humes Unterscheidung von Is und Ought besagt, dass "no ought-judgment may be correctly inferred from a set of premises expressed only in terms of 'is,' " und "that no ethical or indeed evaluative conclusion whatsoever may be validly inferred from any set of purely factual premises". Siehe: Cohon, Rachel: Hume's Moral Philosophy. https://plato.stanford.edu/entries/hume-moral/ (12.2.2020).

Autoren (paternalistische Ansätze und liberale Ansätze harmonisch zu synthetisieren) so schwer zu realisieren, denn Transparenz und Zurechenbarkeit der staatlichen Handlung gehört zu den Standardkriterien eines liberalen Staats<sup>131</sup>.

# Zusammenfassung des zweiten Kapitels

In Kapitel 2 werden die paternalistischen Theorien bzw. die Kritik von Mill, Dworkin und Feinberg zusammenfassend dargelegt und ein epistemologischer-anthropologischer Ansatz aus deren paternalistischen Theorien gezogen, nämlich dass die Menschen generell noch als rational verstanden oder angenommen werden, oder mit Mill zu sprechen: Kein anderer als die Person selbst kann besser wissen, was gut für sie ist. Jedoch wird dieser epistemologisch-anthropologische Ansatz von Sunstein und Thaler abgelehnt, und sie tendieren dazu zu glauben, dass die Menschen, vor allem die Menschen in der modernen Welt, systematisch irrational sind. Dieser anthropogische Wechsel führt dazu, dass während Dworkin und Feinberg, die von mir als Vertreter des "älteren" Paternalismus bezeichnet werden, paternalistische Maßnahmen noch als Ausnahme wahrnehmen, Sunstein und Thaler der Meinung sind, dass die paternalistischen Maßnahmen

<sup>&</sup>lt;sup>131</sup> In einem Interview mit dem Wochen-Magazin »Der Spiegel« äußerte der frühe Verfassungsrichter Udo di Fabio ähnliches Bedenken gegen den libertären Paternalismus und dessen Methode des Nudge. Zwar ist er nicht generell gegen das Konzept Nudge, aber er betont, dass "Lockerung, Verführung und unbemerktes Einwirken auf die Psyche [...] nichts für den Rechtsstaat" sei, denn "die Idee des Verfassungsstaats ist, dass die Politik möglichst nicht mittelbar oder gar verdeckt auf den Bürger einwirkt, sondern über Gesetze, die klar und bestimmt sind". Siehe: Paternalismus. "Wir sind keine Labormäuse". In: Der Spiegel (4.4.2015). S. 38-39.

zum Standardrepertoire der Regierung werden sollen. Außerdem behaupten sie auch, dass nach ihrem Konzept ein so gestalteter libertärer Paternalismus harmonisch mit dem Liberalismus zusammen bestehen kann. Auf der theoretischen Ebene zweifele ich aber diese Behauptung an. Meines Erachtens sind dem libertären Paternalismus zwei theoretische Schwächen inhärent: erstens ist es nicht nachvollziehbar, wie die Freiheit bzw. die Wahlfreiheit unter der von Sunstein und Thaler angenommenen epistemologisch-anthropologischen Annahme noch werden kann; und zweitens kann man meines Erachtens nicht einfach aus einem anthropologischen Sein auf ein paternalistisches Sollen schließen, weil der intuitive psychologische Mechanismus aus der alltäglichen Hilfe-Situation, auf den Sunstein und Thaler sich stützen, methodisch betrachtet, wesentlich von der staatlichen Hilfe in der paternalistischen Situation unterscheidet.

Die theoretische Ablehnung des libertären Paternalismus soll jedoch nicht heißen, dass die Idee des libertären Paternalismus auch praktisch nicht taugt. In dem nächsten Kapitel soll versucht werden zu zeigen, dass erstens der moderne Staat, vor allem in seiner vorund fürsorgenden sozialstaatlichen Erscheinung, mehr oder weniger paternalistisch ist; und zweitens, dass der paternalistische Sozialstaat mit der liberalen rechtsstaatlichen Ordnungsstruktur zusammen bestehen kann. Ich werde mich vor allem auf die Idee der Daseinsvorsorge von Ernst Forsthoff und seine ordnungspolitischen Überlegungen beziehen.

# 3. Der Sozialstaat als paternalistischer Staat und seine Versöhnung mit dem liberalen Rechtsstaat

In dem vorherigen Kapitel wurden die paternalistischen Theorien zusammenfassend dargestellt, der anthropologischzwischen "älteren" epistemologische Unterschied den paternalistischen Theorien und der libertären paternalistischen Theorie hervorgehoben und anschließend auch die immanente theoretische Unschlüssigkeit in der libertären paternalistischen Theorie erläutert, die meines Erachtens ihre Vertreter daran hindert, die von Sunstein und Thaler beschworene Eintracht von Liberalismus und Paternalismus zu verwirklichen. Trotz alldem ist ihr immanenter theoretischer Mangel nicht als ein Todesurteil für das ambitionierte Versprechen des liberalen Paternalismus zu verstehen. Denn – um Kant zu paraphrasieren – "das mag in der Theorie falsch sein, taugt aber für die Praxis". Das Ziel dieses Kapitels besteht darin, zu zeigen, dass zwei fremdartige und gegensätzliche Ordnungselemente in der Praxis zusammenbestehen, und kooperieren, können, und dass der Staat mehr oder weniger parallelordnungspolitischen Model regieren muss. Deshalb bin ich der Ansicht, dass das Versagen des libertären Paternalismus auf der theoretischen Ebene nicht notwendig dazu führt, dass er auch in praktischer Hinsicht versagen wird. Das Kapitel 3 gliedert sich in folgende Unterkapitel:

1. Zunächst soll die Idee der Daseinsvorsorge von Forsthoff zusammenfassend dargestellt werden (Kapitel 3.1.1), und in Anlehnung daran wird das paternalistische Element bzw. werden die paternalistischen Facetten im Sozialstaat hervorgehoben (Kapitel 3.1.2).

2. Wenn sich im Sozialstaat paternalistische Facetten entdecken lassen, und wenn sie als eine mögliche Gefahr für den liberalen Staat dargestellt werden können (Kapitel 3.2.1), entsteht die Frage danach, wie sich dieses Spannungsverhältnis zwischen dem liberalen Rechtsstaat und dem Sozialstaat nach der Auffassung von Forsthoff ordnungstheoretisch schlichten lässt und wie diese ordnungspolitische Überlegung von Forsthoff auf die Paternalismusdiskussion übertragt werden kann. Meines Erachtens müssen diese zwei Frage noch beantwortet werden (Kapitel 3.2.2) bevor man in praktischer Hinsicht von liberalem oder libertärem Paternalismus sprechen kann.

Bevor wir auf den ersten Teil dieses Kapitel eingehen, soll an dieser Stelle aber noch kurz erläutert werden, warum ich von Daseinsvorsorge und warum über Forsthoff spreche. Der Grund, die Idee der Daseinsvorsorge von Forsthoff in diesem Kapitel als Beispiel zu nehmen, liegt weniger darin, dass sein Verständnis von Sozialstaat und Rechtstaat durch seine Diskussion mit Wolfgang Abendrot in den 1950er Jahren für die spätere Diskussion über das Verhältnis zwischen Sozialstaat und Rechtstaat bzw. Sozialstaatlichkeit und Rechtstaatlichkeit übermäßig an Bedeutung gewann, sondern vielmehr darin, wie ich in der Einleitung schon angedeutet habe, dass Forsthoffs Verständnis von Rechtsstaat bzw.

Freiheit sehr klassisch<sup>132</sup> und schmal ist und das sozialstaatliche Ordnungselement sich für ihn als eine Bedrohung für Rechtsstaat und die liberale Ordnung darstellt. Meines Erachtens ist es nämlich so, dass wenn ein Rechtswissenschaftler wie Forsthoff, der einerseits ein enges und schmales Verständnis von Freiheit und Rechtsstaat vertritt und dieses fremdartige Ordnungselement als eine Gefährdung für den Rechtsstaat und die Freiheit betrachtet, aber anderseits die Auffassung vertritt, dass mit bestimmten ordnungspolitischen Arrangements die zwei Ordnungselemente auf der praktischen Ebene zusammengebracht werden können, man dann von seiner ordnungspolitischen Überlegung und seinem ordnungspolitischen Arrangement lernen und dies auf die Diskussion des libertären Paternalismus übertragen kann.

<sup>132</sup> Um mit dem Rechtshistoriker Michael Stolleis zu sprechen handelt es sich bei diesem schmalen Freiheitsverständnis um einen deutschen Sonderfall. Dieser deutsche Sonderfall lässt sich in Anlehnung an Stolleis wie folgend vereinfacht darstellen: das Paradox im Zeitpunkt der deutschen Sozialgesetzgebung (einerseits die verspätete Nation in Industrialisierung und Nationenbildung; anderseits sozialpolitisches Gesamtwerk für die Soziale Frage in der modernen Industrie-Gesellschaft am frühsten errichtet) lässt sich nur dadurch verstehen oder gar auflösen, wenn man weiß, dass der politische Liberalismus in Deutschland seit 1878 fehlgeschlagen ist (seitdem nur Wirtschaftsliberalismus ist), und man seitdem wieder an die wohlfahrstaatliche obrigkeitliche christliche Tradition Polizeiwissenschaft in dem Absolutismus anzuknüpfen versucht. Ausführliche Erläuterung zu diesem deutschen Sonderfall findet man in 2 Aufsätze von Stoelleis, nämlich: Die Sozialversicherung Bismarcks und Die Entstehung des Interventionsstaates und das öffentliche Recht. Siehe: Stolleis, Michael: Konstitution und Intervention. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts im 19. Jahrundert. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 226-252 und S. 253-282.

# 3.1. Die Idee der Daseinsvorsorge bei Forsthoff und ihre Relevanz für den Paternalismus

Kapitel 3.1 lässt sich in drei weitere Abschnitte gliedern. Im Abschnitt 3.1.1 geht es um die Zusammenfassung und Erläuterung der Idee der Daseinsvorsorge und im Abschnitt 3.1.2 wird der Zusammenhang zwischen Daseinsvorsorge bzw. des durch die Idee der Daseinsvorsorge geprägten sozialstaatlichen Bilds und dem Paternalismus erläutert. Im Abschnitt 3.1.3 werde ich Kritik an Forsthoff üben.

Bevor ich auf die zentralen Punkte der Daseinsvorsorge eingehe, scheint es sinnvoll zu sein, noch kurz über die Person Forsthoff zu sprechen, denn ein Jurist, obwohl er sowohl wissenschaftlich als auch öffentlich eine bedeutende und umstrittene Figur war, muss nicht unbedingt für jeden Mann bekannt sein. Forsthoff, geboren im Jahr 1902 im heutigen Duisburg (damals Laar) und gestorben im Jahr 1974 in Heidelberg, war ein deutscher Staatsrechtler. Er war Schüler von Carl Schmitt und hat auch wie sein akademischer Lehrer das nationalsozialistische Regime gutgeheißen. Jedoch bleiben die Euphorie bzw. das Verhältnis mit dem nationalsozialistischen Regime nicht lange erhalten und sein ursprünglich enges Verhältnis mit Carl Schmitt ist vielleicht auch deswegen zerbrochen 133. Forsthoff musste seinen Lehrstuhl in

<sup>&</sup>lt;sup>133</sup> Es ist aber auch zu bemerken, dass Forsthoff trotz seiner Hinwendung zum nationalsozialistischen Regime von Anfang an von den nationalsozialistischen Kadern abgelehnt wurde. Seine Schrift » Der Totale Staat« ist aus NS-ideologischer Perspektive dem Etazismusverdächtig. Dazu vgl. Bull, Hans Peter: Daseinsvorsorge im Wandel der Staatsformen. In: Der Staat 47 (2008) H. 1. S. 1–19, S. 4 (Fn. 19) und Meinel, Florian: Der Jurist in der industriellen Gesellschaft. Ernst Forsthoff und seine Zeit. Zugl.: Berlin, Humboldt-Univ., Diss., 2010. 2. Aufl. Berlin: Akad.-Verl. 2012, S. 89.

Frankfurt, den er als junger Akademiker schon im Jahr 1933 von dem berühmten Staatsrechtler Hermann Heller übernahm, ablegen und durfte seit 1935 vorläufig nicht mehr an deutschen Kern-Universitäten, d. h. Spitzen-Universitäten in Deutschland, lehren. Schließlich wurde er nach Königsberg "verbannt". Kurz vor Kriegsende war er Jura-Professor in Heidelberg<sup>134</sup>. Jedoch wurde wegen seines frühen Verhältnisses mit dem Nationalsozialismus und der Entnazifizierung in Deutschland seine Lehrtätigkeit nach Kriegsende untersagt und ihm sein Lehrstuhl auch entzogen, was für Forsthoff nicht unbedingt überraschend war. Nach seiner Ausweisung aus der Akademie wollte Forsthoff seine akademische Laufbahn endgültig beenden und in die Politik wechseln. Nach mehrmaligem Scheitern kehrte er jedoch als Inhaber eines Lehrstuhls im Jahr 1951 nach Heidelberg zurück und lehrte dort bis 1967.

Forsthoffs Lehre, wenn man ihren spezifischen juristischen Inhalt nicht berücksichtigt, gehört auch nach seiner liberalen Wendung<sup>135</sup>

<sup>134</sup> Eigentlich hatte Forsthoff nach seiner akademischen Tätigkeit in Königsberg einen Lehrstuhl in Wien inne. Jedoch stieß seine Berufung nach Wien auf eine starke Ablehnung des damaligen Wien-Gauleiters Baldur von Schirach. Aufgrund dieses massiven Widerstands der Partei versuchte das Reichserziehungsministerium für Forsthoff eine Rückkehr nach Königsberg zu organisieren, den Forsthoff selber wegen seines eigenen Stolzes aber ablehnte. Schließlich kurz vor dem Kriegende landete Forsthoff im Jahr 1943 in Heidelberg. Siehe: Meinel, F.: Der Jurist in der industriellen Gesellschaft, S. 233-238.

<sup>&</sup>lt;sup>135</sup> In seinen Schriften in der NS-Zeit lässt sich unmissverständlich erkennen, dass der bürgerliche Rechtsstaatsbegriff für Forsthoff schon zu seiner historischen Vergangenheit gehört. Für ihn gehören Rechtsstaat und Grundrechte schon der Geschichte an. Jedoch in seine Ansicht bzw. Interpretation vom Verhältnis zwischen Sozialstaat und Rechtsstaat bezüglich des Art. 28 des GG räumt er dem Rechtsstaat einen verfassungsrechtlichen Hoch-Rang ein, während dem Sozialstaat nur einen verwaltungsrechtlichen Rang. Dies kann meines Erachtens gewissermaßen als Forsthoffs' liberalistische Wendung nach 1945 interpretiert werden. Zu Forsthoffs Feindlichkeit gegen Rechtstaat und das obige Zitat, siehe: ebd., S. 134-136

nach dem 2. Weltkrieg zu dem konservativen Kreis der jungen Republik<sup>136</sup> und er bliebt dieser konservativen Haltung in seinen Werken treu bis zum Ende seines Lebens. In ihr lässt sich seine Skepsis gegenüber Parlamentarismus und der demokratischen Praxis in der BRD und seine expertokratische Tendenz, wie auch seine Vorliebe für Sachlichkeit erkennen. Begriffe wie "Totaler Staat" oder "Daseinsvorsorge" wurden durch ihn prominent gemacht, und Letzteres bleibt, trotz aller seiner Kontinuitäten und Wandlungen, sein Lebenskonzept<sup>137</sup> und war oder ist für unser

Forsthoff zählt zusammen mit Arnold Gehlen, Hans Freier und Helmut Schelsky zu dem Kreis des technokratischen Konservatismus in der Bundesrepublik Deutschland (Danach mit der Abkürzung: BRD). Vgl.: Séville, Astrid: There is no alternative: Politik zwischen Demokratie und Sachzwang. [Place of publication not identified]: Campus Verlag GmbH; Campus Verlag 2017, S. 49-53.

<sup>&</sup>lt;sup>137</sup> Jens Kersten meint, dass Forsthoffs' wissenschaftliches Leben von der Frage nach der Stabilität sozialer Ordnung bestimmt war. Wenn man von dieser Feststellung ausgeht, dann kann man sagen, dass der Begriff Daseinsvorsorge seine Antwort für diese Lebensfrage sei. Vgl. Kersten, Jens: Die Entwicklung des Konzepts der Daseinvorsorge im Werk von Ernst Forsthoff. In: Der Staat 44 (2005) H. 4. S. 543-569, S. 543.

Verständnis des deutschen Sozialstaats <sup>138</sup> von enormer Bedeutsamkeit<sup>139</sup>.

# 3.1.1. Die Idee der Daseinsvorsorge bei Forsthoff und ihr anthropologischer Ansatz

Ist der Begriff Daseinsvorsorge für Juristen auch kein einheitlicher und strenger Begriff, so sollte dies keineswegs bedeuten, dass er ein falscher bzw. ein unschlüssiger Begriff ist, sondern es verweist diese begriffliche Uneinheitlichkeit vielmehr darauf, dass es sich hier um einen Begriff handelt, der nicht nur ein juristisches bzw.

Scheidemann ist der Ansicht, dass der Begriff Daseinsvorsorge das Sozialstaatsverständnis Forsthoffs umreißt und Bestandteil des Sozialstaates sei. Siehe: Scheidemann, Dieter: Der Begriff Dasseinsvorsorge. Ursprung, Funktion und Wandlungen der Konzeption Ernst Forsthoffs. Göttingen, Zürich: Muster-Schmidt 1991 (= Göttinger Politikwissenschaftliche Forschungen 5), S. 177.

Aufsatz seinem argumentiert Ioachim Abendrots' Verständnis über Sozialstaat trotz seines Einflusses in der SPD, Gewerkschaften und manchen juristischen Kommentaren von dem juristischen Mainstream aufgedrängt. Als ein indirekter Beweis weist er darauf hin, dass "Obgleich er Mitglied des Vorstands der Vereinigung Deutscher Staatsrechtslehrer war, aus gewiesen durch eine Fülle verfassungs- und völkerrechtlicher Arbeiten, beschloss der Vorstand mehrheitlich, Abendroth keines der beiden Hauptreferate für die Tagung der Staatsrechtslehrer von 1953 zu übertrage. (...) Mit einem Hauptreferat wurde - Personalentscheidungen sind auch immer Entscheidungen für eine bestimmte Sachposition - Ernst Forsthoff betraut, (...)". Daraus lässt sich einsehen, dass die von Forsthoff vertretenen Interpretation der Mehrheitsposition entspricht. Vgl. Perels, Joachim: Der soziale Rechtsstaat im Widerstreit. Zur Verfassungsinterpretation Wolfgang Abendroths aus Anlass seines 100. Geburtstags. In: Kritische Justiz 39 (2006) H. 3. S. 295-302, S. 295.

verwaltungsrechtliches Element, sondern auch soziologische, anthropologische und existenzphilosophische Elemente umfasst. Meines Erachtens ist er für uns Politologen besonders interessant, denn er bezeichnet eine wesentliche Wandlung des modernen Staats, der nun für das Dasein bzw. Vorhandensein seiner Mitglieder zuständig ist<sup>140</sup>, welches eigentlich ein Aufgabe Gottes oder des Schicksals ist <sup>141</sup>. Mit dem Begriff Daseinsvorsorge beschreibt er die soziale Entwicklung der Industrialisierung und mit dieser noch die Änderung der Situation der Menschen in einer industrialisierten Welt und deren Verhältnis zu dem politischen Gemeinwesen.

Der anthropologische Ansatz hat eine besondere heuristische Bedeutung für Forsthoff. Dies lässt sich nicht nur darin erkennen, dass er in dem im Jahr 1938 veröffentlichten Buch »Die Verwaltung als Leistungsträger« eine anthropologische Annahme bzw. eine menschenbildliche Beobachtung zum Ausgangspunkt seines Lebensbegriffs Daseinsvorsorge macht<sup>142</sup>, sondern man erkennt dies auch in seiner Interpretation von Montesquieu. Forsthoff konnte nach dem 2. Weltkrieg trotz seiner Selbstdistanzierung von dem NS-Regime und seinem akademischen Lehrer Carl Schmitt nach 1935 wegen seiner frühe Affinität zu den Nationalsozialisten und wahrscheinlich vor allem wegen seiner eindeutigen und von daher nicht zu übersehenden antisemitischen Wertehaltung nicht akademisch forttätig sein. Das Lehrverbot wurde erst im Jahr 1951 aufgehoben und in dieser Zwischenzeit hat er für den Verlag J. C. politikwissenschaftlichen В. Mohr den und

<sup>&</sup>lt;sup>140</sup> Nach Meinel spricht Forsthoff vor 1945 den beschreibenden Begriff Daseinsvorsorge mit dem normativen Begriff Daseinsverantwortung zusammen, weil sie für Forsthoff logisch gesehen sich zusammengehören. Jedoch suggeriert Meinel, um Daseinsvorsorge besser zu verstehen, sollte man ihn vom Begriff Daseinsverantwortung unterscheiden. Siehe: Meinel, F.: Der Jurist in der industriellen Gesellschaft, S. 154.

<sup>&</sup>lt;sup>141</sup> Vgl. Bull, H. P.: Daseinsvorsorge im Wandel der Staatsformen, S. 1.

<sup>&</sup>lt;sup>142</sup> Darauf kommen wir in diesem Abschnitt noch zurück.

rechtswissenschaftlichen Klassiker »Vom Geist der Gesetze« übersetzt 143 und für diese Übersetzung eine circa 50-seitige Einführung geschrieben. Anders als viele Interpreten erkennt Forsthoff den wahren Wert und die eigentliche Bedeutung von Montesquieu nicht in seiner Gewaltenteilungslehre 144, sondern in seinem Denkstil, nämlich dass Montesquieu von einem Menschbild ausgeht, um juristisch oder politiktheoretisch 145 zu denken 146. Er schreibt: "Eine Verfassungslehre, die von dieser Grundtatsache ausgeht, muß in dem Menschen einen Verfassungsfaktor ersten Ranges erkennen. Die besondere Bedeutung des Esprit des Lois ist darin gegeben, daß in diesem Buche eine Verfassungstheorie auf der Grundlage eines konkreten Menschenbildes entfaltet wird, [...] 6147.

Ähnlich geht auch Forsthoff in seinem Werk »Die Verwaltung als Leistungsträger« mit dem Daseinsvorsorgebegriff vor. Er geht auch

\_

<sup>143</sup> Veröffentlichung dieser Übersetzung im Jahr 1951.

Auch für den Jurist Forsthoff ist Montesquieu "in einem ausgezeichneten Sinn [ein] politische[r] Denker". Siehe: ebd., S. XXI.

<sup>144</sup> Forsthoff begründet seine Auslegung von Montesquieu durch sein Verständnis von der verfassungsrechtlichen und staatstheoretischen Entwicklung des 19. und 20. Jahrhundert. Er sieht in der verfassungsrechtlichen Entwicklung des 19. und 20. Jahrhundert eine Tendenz, dass das Verfassungsbewusstsein sich technisiert, d.h. es konzentriert sich seit dem 19. Jahrhundert auf zwei Kernpunkte: "die Staatswillensbildung unter Beteiligung des Volkes und die Verbürgung bestimmter individueller Freiheiten". Jedoch gehört Montesquieu nach Forsthoff noch zu dem guten alten Juristen, die Tugend der Menschen und Humanität der Menschen als die wesentlichen Aspekte einer Verfassungslehre ihre Achtsamkeit schenken. Siehe: Montesquieu, Charles de u. Ernst Forsthoff: Vom Geist der Gesetze. [in neuer Übertragung]. 2. Aufl. Tübingen: Mohr 1992 (= UTB für Wissenschaft Uni-Taschenbücher 1710), S. XXVII ff.

<sup>&</sup>lt;sup>146</sup> Sicherlich hat Montesquieu noch weitere nicht unwichtigen Bedeutungen für Forsthoff als die methodologische Inspiration. Dazu siehe: Kersten, J.: Die Entwicklung des Konzepts der Daseinvorsorge im Werk von Ernst Forsthoff. S. 556.

<sup>&</sup>lt;sup>147</sup> Siehe: Montesquieu, C. d. u. E. Forsthoff: Vom Geist der Gesetze, S. XXVI.

von einem konkreten Menschenbild aus und mit diesem Menschenbild schildert er die entsprechende wesentliche und vielleicht auch notwendige Wandlung der Verwaltung und des Staates nach der Industriellen Revolution 148. Forsthoff geht zunächst von dem empirischen Befund aus, dass die Größe der Bevölkerung dramatisch steigt, vor allem in den Städten 149. Diese demographische Änderung ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts führt zu einer qualitativen Änderung in den Lebensräumen der Menschen. Forsthoff zufolge lässt sich der menschliche Lebensraum kategorisch in zwei Subkategorien unterscheiden, nämlich: in den effektiven und den beherrschten Raum<sup>150</sup>. Der beherrschte Raum bietet mehr gesicherte Lebensbasis, während der effektive Raum den Horizont der Lebenswelt der Menschen erweitert. Mit der industriell-technischen Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts wird der beherrschte Raum drastisch eingeengt oder gar minimalisiert 151; Um es mit Forsthoffs anschaulichem Duktus zu sagen: "von Haus, Hof und Werkstatt

-

149 Forsthoff, Ernst: Die Verwaltung als Leistungsträger. Stuttgart und Berlin: Kohlhammer 1938, S. 4.

<sup>&</sup>lt;sup>148</sup> Nicht nur im Werk Die Verwaltung als Leistungsträgen, sondern auch in vielen seinen späteren Schriften wie zum Beispiel Verfassungsprobleme des Sozialstaats und Begriff und Wesen des sozialen Rechtstaates dient dieses konkretes Menschenbild als Ausgangspunkt seines Verständnisses von Staat.

<sup>150</sup> Den beherrschten Raum definiert er als ein Raum, "der dem Menschen in so intensiver zugeordnet ist, dass er ihn als ihm allein gehörend, als sein Eigen betrachten, sich als sein Herr bezeichnen darf". Den effektiven Raum bezeichnet er dagegen als ein Raum, "in dem sich das Leben, über den beherrschten Bereich hinaus, tatsächlich vollzieht". Siehe: ebd.

<sup>&</sup>lt;sup>151</sup> Forsthoff spricht von "Schrumpfung des beherrschten Lebensraums". Siehe: Forsthoff, Ernst: Verfassungsprobleme des Sozialstaats. In: Rechtstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit. Aufsätze und Essays. Hrsg. von Ernst Forsthoff. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968. S. 145-164, S. 147.

zur Mietwohnung und dem Arbeitsplatz in der Fabrik"152. Diese im 19. und 20. Jahrhundert aufgetretene Änderung bezüglich der Lebensräume führt darüberhinausgehend dazu, dass der Mensch in der technisierten und industrialisierten Welt sozial-bedürftiger wurde. Unter Sozial-Bedürftigkeit versteht Forsthoff, die Lage, in der sich derjenige befindet, der sich die notwendigen oder über das Maß des Notwendigen hinaus erstrebten Lebensgüter nicht durch Nutzung einer eigenen Sache, sondern im Wege der Appropriation [...] zugänglich machen muß" 153 und somit erkennt er in der Industrialisierung und der Technisierung des 19. und 20. Jahrhunderts den Autonomieverlust und das Abhängigsein des einzelnen Menschen, der um den Preis der Bodenständigkeit und des gesicherten Lebensstils mehr Mobilität und Freiheit gewann. Diejenigen Institutionen und Leistungen, die die Sozial-Bedürftigkeit befriedigen, nennt Forsthoff Daseinsvorsorge und die Verantwortung dafür ist Daseinsverantwortung.

Für uns relevant und von daher auch interessant wäre, dass der Träger dieser Daseinsverantwortung Forsthoff zufolge ursprünglich das Individuum gewesen sei, dann die soziale Gruppe und dann schließlich der Staat <sup>154</sup>. Die Verschiebung der Daseinsverantwortung vom Individuum auf den Staat apostrophiert, dass der moderne Mensch sein Dasein immer auf eine öffentliche Verwaltungseinrichtung beziehen muss. Forsthoff schreibt dazu wie folgend:

"Hier erscheint die moderne Verwaltung in einer Funktion von allergrößter Bedeutung. Denn der moderne Mensch ist nicht mehr im Besitze der elementarsten Lebensgüter, ohne die sein

<sup>&</sup>lt;sup>152</sup> Siehe: Forsthoff, Ernst: Der Staat der Industriegesellschaft. Dargestellt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland. München: C.H.Beck 1971, S. 76.

<sup>&</sup>lt;sup>153</sup> Siehe: Forsthoff, E.: Die Verwaltung als Leistungsträger, S. 5.

<sup>154</sup> Hier handelt es sich nicht um eine abstrakte Feststellung von Forsthoff, sondern eine von empirischen historischen Tatsachen abgeleitete These bzw. Beobachtung. Dazu vgl.: ebd., S. 6.

physisches Dasein auch nicht einen Tag denkbar ist: er verfügt nicht über das Wasser, um nur ein Beispiel zu nennen, wie der Landbewohner, der es aus seinem Brunnen schöpft, sondern ist auf eine öffentliche "Wasserversorgung" angewiesen, eine öffentliche Verwaltungseinrichtung, auf deren Funktionieren er sich verlassen muß."<sup>155</sup>

Diese Veränderung bzw. Entwicklung ist Forsthoff zufolge "für die Struktur des Staates von größter Tragweite" 156. Der moderne Mensch ist immer mehr auf die Vorsorge und die Leistung der öffentlichen Verwaltungen bzw. des Staates angewiesen. Er bedarf Vorkehrungen, organisierten umfangreicher Versorgunsapparaturen, um in den Genuß dessen zu kommen, was er lebensnotwendig braucht"157. Nicht nur für die infrastrukturellen Leistungen ist der Staat nun zuständig<sup>158</sup>, sondern auch für die Verteilungsfunktion der Wirtschaft, und der Staat darf den wirtschaftlichen Krisen gegenüber auch nicht mehr gleichmütig bleiben. Wie Forsthoff so treffend formuliert muss der Staat den Wirtschaftsprozess so gestalten, "dass die angemessene Relation von Lohn und Preis, also ein angemessener Reallohn die breiten Schichten in den Stand versetzte, in angemessener Weise Konsumgüter zu erwerben"159, und in diesem Sinn ist "die moderne Wirtschaftspolitik [...] zugleich auch Sozialpolitik"160.

Nicht nur Wasser, sondern auch Gas, Elektrizität, Verkehrsmittel, Post, Telephonie und Telegraphie, hygienische Sicherung, und Vorsorge für Alter, Invalidität, Krankheit und Arbeitslosigkeit. Siehe: ebd., S. 7.

<sup>156</sup> Siehe: Forsthoff, E.: Verfassungsprobleme des Sozialstaats, S. 147.

<sup>&</sup>lt;sup>157</sup> Ebd., S. 147.

<sup>158</sup> Obwohl die infrastrukturellen Leistungen wurden in Die Verwaltung als Leistungsträgen zentral behandelt, zumal, wenn man von Daseinsvorsorge spricht, denke man auch an die infrastrukturellen Leistungen, die für die Existenz des modernen Menschen unverzichtbar sind, aber er sie selber nicht besorgen kann. Vgl. Forsthoff, E.: Die Verwaltung als Leistungsträger, S.7.

<sup>&</sup>lt;sup>159</sup> Forsthoff, E.: Verfassungsprobleme des Sozialstaats, S. 148.

<sup>&</sup>lt;sup>160</sup> Ebd., S. 148.

An dem oben Dargestellten lässt sich nicht nur eine Veränderung bzw. gar ein Paradigmenwechsel der Menschenbilder beobachten, sondern die Wandlung der Staatlichkeit von einem liberalen Staat zu einem Sozialstaat. Dies führt dazu, dass der moderne Mensch "nicht nur im Staat, sondern auch vom Staat" lebt<sup>161</sup>. Daraus lässt sich feststellen, dass mit der Idee der Daseinsvorsorge der Staat bezüglich des Verhältnisses zwischen Staat und seinen Bürgern von seinem liberalen Vorbild Abschied nimmt. Man kann auch in diesem Fall von der Biopolitik von Foucault sprechen und meinen, dass der Staat nicht mehr bevorzugt durch Gebot und Verbot die Menschen zu steuern versucht, sondern er seine Bürger steuert, indem er sie leben lässt<sup>162</sup>.

# 3.1.2. Die paternalistischen Facetten der Daseinsvorsorge

Die Verbindung des die Daseinsvorsorge gewährleistenden Sozialstaates mit dem Paternalismus ist meiner Ansicht nach augenfällig. Jedoch, ehe wir darauf eingehen, müssen die wesentlichen Elemente bzw. die minimalen Merkmale des Paternalismus aus der im letzten Kapitel gewonnenen Erkenntnis

<sup>&</sup>lt;sup>161</sup> Ebd., S. 149.

<sup>&</sup>lt;sup>162</sup> Zwar interessiert sich Forsthoff mehr für die staatsrechtliche Auswirkung dieses Abhängigkeitsstatus der Menschen, wie zum Beispiel die Rationalisierung der Verwaltung und des Staates und die dadurch entstandene Legalisierung der Revolution, und geht nicht auf die Gouvermentalitätsfrage ein. Aber seine kurze Zeile zur Überlegung der Bedeutung des Abhängig-Status der modernen Menschen lässt sich meines Erachtens sehr gut an Foucault's Biopolitik anknüpfen. Zur Rationalisierung des Staates und die Legalisierung der Revolution, siehe: Ibid., S. 9-10, und Anknüpfung an Biopolitik, vgl.: Lemke, Thomas: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Hamburg: Argument Verlag 2014.

über Paternalismus noch einmal zusammengefasst werden. Damit wir später in diesem Abschnitt mit dieser Kenntnis ausführen können, inwiefern sich davon sprechen lässt, dass in der Idee der Daseinsvorsorge ein Zusammenhang mit Paternalismus besteht. In der paternalistischen Diskussion wurde zwar von verschiedenen paternalistischen Theorien gesprochen, wie zum Beispiel: Hard-/ Soft-Paternalismus, Strong- / Weak-Paternalismus, Pure- / Impure-Paternalismus, Moral- / Welfare-Paternalismus<sup>163</sup>. Trotz aller Verschiedenheiten dieser paternalistischen Varianten (wie zum Beispiel: bezüglich der Einwilligung der betroffenen Person, ob es sich um eine systematische und totale Verleugnung der Vernunftfähigkeit der Menschen oder nur um ein temporäres Defizit der menschlichen Rationalität handelt, oder dass sie verschiedene Zielsetzungen haben) lassen die paternalistischen Theorien sich meines Erachtens jedoch durch zwei gemeinsame Wesenszüge bestimmen. Nämlich die zentrale Stellung der Conditio Humana und der aufgrund dieser Bedingtheit entstandene und gerechtfertigte Eingriff des Gemeinwesens oder des Staates, der den Betroffenen aus dieser Bedingtheit hilft und eine wohlmeinende Intervention leistet. Mit diesen Merkmalen können wir nun die Idee der Daseinsvorsorge bzw. des Sozialstaates nachprüfen, und auch inwiefern sie als paternalistisch gelten kann.

Im Kapitel 3.1.1 wurde von der sozialen Bedürftigkeit der Menschen in der Industriegesellschaft gesprochen, die wegen der technischen Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts aufkommt und von Forsthoff in einem Stil anthropologischer Beobachtung formuliert wurde und als Ausgangspunkt für seine Idee der Daseinsvorsorge dient. Bei Forsthoff wird der Mensch zwar nicht wegen seiner Irrationalität, sei es systematische Irrationalität oder temporäre Irrationalität, als Mangelwesen bezeichnet, aber meiner Ansicht nach spricht er von einer noch dringlicheren Situation als

<sup>163</sup> Für die begriffliche Erklärung hier genannten verschiedener paternalistischen Theorien bitte siehe: Dworkin, G.: Paternalism.

dem Rationalitätsdefizit der Menschen. Forsthoff spricht von einer strukturellen Befangenheit der Menschen Industriegesellschaft, und ein Ausweg aus ihr gilt eher als die Ausnahme, denn als Regelfall. Ja, man darf sogar bei Forsthoff von einer Freiheitsparadoxie sprechen, die daher rührt, dass die Menschen ihre Freiheit und Unabhängigkeit nur insofern zurückgewinnen können, wenn sie sich auf die sozialen Leistungen des Staats beziehen und ihre Existenz somit sichern, und von ihnen abhängig gemacht werden. Dieses Abhängigsein der Menschen in der technisierten Industriegesellschaft findet bei den Zeitgenossen Forsthoffs Widerhall. In einer zugespitzten Form beschreibt der Soziologe Helmut Schelsky den Menschen in der sozialstaatlichen Bundesrepublik als den betreuten Menschen<sup>164</sup>. Er betont einerseits, dass "Freiheit des Individuums immer zugleich heißt: Person und freiheitliche Institutionen" 165, aber anderseits schreibt er ganz pessimistisch, dass die moderne Solidarität "immer sehr bald Massenorganisation mit ihrer Betreuungs- und Verwaltungselite [heißt]166"; und daraus lässt sich die Folgerung ziehen, dass "der Wohlfahrtsstaat als Schutz der sozial Schwachen [...] unversehens sehr bald zum planstaatlich-bürokratischen Vormundschaftsstaat [wird] und bleibt"167. Aus dieser Überlegung fordert Schelsky uns zu einer Reflektion auf: was ist uns wichtiger bzw. wertvoller -Gerechtigkeit oder die freie Selbstbestimmung? An dieser Stelle handelt es sich meines Erachtens um eine rhetorische Frage, denn für Schelsky ist es zentral, die Balance zwischen Gerechtigkeit und Freiheit zu finden. Aber in einer Zeit, in der man mehr Demokratie wagen sollte, bedeutet die Balance zwischen Gerechtigkeit und Freiheit für einen Konservativen nichts anderes als eine Fürsprache für mehr Freiheit und eine Vorwarnung vor einem paternalistischen

<sup>164</sup> So heißt sein Buchtitel: Der selbständige und der betreute Mensch. Siehe: Schelsky, Helmut: Der selbständige und der betreute Mensch. Stuttgart: Seewald 1976.

<sup>&</sup>lt;sup>165</sup> Ebd., S. 18.

<sup>166</sup> Ebd.

<sup>167</sup> Ebd..

Sozialstaat. Auch Forsthoff teilt eine ähnliche Sorge. Er schreibt zum Beispiel folgendes in einem Aufsatz: "Unübersehbar ist also bei der Wahrnehmung der sozialen Funktionen des modernen Staates des Herrschaftselements mit im Spiel, [...]. Wer vom Staat betreut wird, fühlt sich auch von ihm abhängig und ist geneigt, sich ihm zu beugen"<sup>168</sup>.

Die Diskrepanz zwischen dem in der Idee der Daseinsvorsorge oder des Sozialstaates inbegriffenen Menschenbilds und dem in einer freiheitlichen Rechtsordnung bzw. politischen Ordnung vorausgesetzten Menschenbild kann nicht eindeutiger aufgezeigt werden, wenn man die oben angeführten anthropologischen Anmerkungen von Forsthoff oder auch von Schelsky mit den Emst-Wolfgang Überlegungen von Böckenförde Menschendbild in der Rechtsordnung der westlich-demokratischen Staaten vergleicht. Die von Böckenförde erläuterten fünf Grundmerkmale in dem Menschenbild der westlichdemokratischen Rechtsordnung lassen sich meiner Ansicht nach wiederum in folgende zwei Grundmerkmale zusammenfassend wiedergeben: Erstens ist der Mensch in der heutigen Rechtsordnung individualistisch, das bedeutet für Böckenförde: "die Grundeinheit der Rechtsordnung ist [...] das einzelne, freie, auf sich gestellte Individuum, das Rechtssubjekt" 169 und wird nicht als ein Glied einer Gemeinschaft, sei es eine Familie, eine Sippschaft, eine Ortschaft oder ein Staat, angesehen; zweitens wird die Autonomie der Menschen allerseits in der Rechtsordnung anerkannt. Es wird keine metaphysische oder transzendentale Bestimmung der Menschen vorgegeben und keine Zielausrichtung des Freiheitsgebrauchs festgelegt. Für uns besonders interessant dürfte das aus diesen zwei anthropologischen Grundmerkmalen

<sup>&</sup>lt;sup>168</sup> Forsthoff, E.: Verfassungsprobleme des Sozialstaats, S. 153.

Böckenförde, Ernst Wolfgang: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweitere Ausgabe. Frankfurt: Shurkamp 2006, S. 58-59.

resultierende Verhältnis zwischen der politischen Gemeinschaft, also dem Staat, und den Staatsbürgern sein. Wie Böckenförde treffend andeutet, kann der Staat aus den zwei oben genannten anthropologischen Grundmerkmalen vor allem als "Mittel und Instrument der menschenrechtlichen subjektiven Freiheitsgewähr verstanden"<sup>170</sup> werden, und unterscheidet sich von dem in der Idee der Daseinsvorsorge implizierten Staatsverständnis. In der Idee der Daseinsvorsorge und dem in dieser Idee verborgenen Menschenbild lässt sich, wie oben schon erwähnt, eine Abhängigkeit oder ein Abhängigkeitsstatus der Menschen entdecken. Daraus lässt sich sicherlich kein freiheitliches bzw. liberales Staatsverständnis, wie oben bei Böckenförde, in der Idee der Daseinsvorsorge wiederfinden, sondern ein Staatsverständnis Staat-Bürger-Verhältnis in einer doppelten Abhängigkeit<sup>171</sup>. Diese doppelte Abhängigkeit führt sogar zu der Immobilisierung der Sozialordnung, die weiterhin Konsequenzen bezüglich des Verhältnis von Staat und Bürger mit sich bringt, nämlich, dass die Menschen "inzwischen zu den Gefangenen dieser Verteilermechanismen des modernen Sozialstaates [...], die für uns etwas Unabänderliches geworden sind"172 zählen. Dies scheint auf eine Verschmelzung von Staat und Gesellschaft hinzuweisen, und diese soziale Wirklichkeit wird auch in der politischen Grundordnung dieser Gemeinschaft, also der Verfassung, widergespiegelt. Zum Beispiel in der Bundesrepublik Deutschland,

\_

Forsthoff, Ernst: Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsrechtliche Abhandlungen 1954-1973. 2. Auf. München: C.H. Beck'sche 1976, S. 20-21.

<sup>170</sup> Ebd., S. 62.

<sup>171</sup> Die doppelte Abhängigkeit im modernen Staat bei Forsthoff lässt sich so verstehen, dass nicht nur die Bürger und ihre Existenz von den Leistungen des Staates abhängig sind, sondern der Staat selbst auch abhängig von diesen Leistungen ist, indem er diese Leistungen schafft und die Bürger somit befriedigt.

in den Art. 20 GG und 28 GG<sup>173</sup>. Somit kommen wir zum dem zweiten Wesensmerkmal des Paternalismus, dem wohlmeinenden Zwang bzw. der wohlmeinenden Staatsgewalt, und seiner Relevanz für die Idee der Daseinsvorsorge oder des Sozialstaates.

Sicherlich war Forsthoff kein Freund des Liberalismus. In vielen seiner Werke lässt sich wie bei seinem akademischen Lehrer Carl Schmitt eine tiefe Skepsis gegenüber dem liberalen Parlamentarismus entdecken <sup>174</sup>. Seine kritische und skeptische Attitüde gegenüber dem liberalen Parlamentarismus kann sicherlich daran liegen, dass er die Auffassung vertritt, dass in Parlamenten statt der Stimmen des Volkes die Stimme der organisierten Verbände mehr erhört wird<sup>175</sup>. Aber seine kritische und skeptische Haltung gegenüber dem liberalen Parlamentarismus lässt sich meines Erachtens vielmehr dadurch einleuchtend erklären, indem man zur Kenntnis nimmt, dass er der Ansicht ist, dass das liberale Staatsideal von der historischen Entwicklung und der sozialen

<sup>&</sup>lt;sup>173</sup>Böckenförde schreibt: "Es gilt heute als herrschende, wenn nicht gar allgemeine Meinung, daß die Trennung von Staat und Gesellschaft im Zeichen der modernen Demokratie und der Entwicklung zum Sozialstaat praktisch überholt sei und theoretisch ihre Rechtfertigung verloren habe". Siehe: Böckenförde, E. W.: Recht, Staat, Freiheit, S. 209.

<sup>174</sup> Ähnliche Meinung siehe auch: Kersten, J.: Die Entwicklung des Konzepts der Daseinvorsorge im Werk von Ernst Forsthoff, S. 557-559.

<sup>&</sup>lt;sup>175</sup> Siehe: Forsthoff, E.: Verfassungsprobleme des Sozialstaats, S. 156-158 und Forsthoff, E.: Rechtsstaat im Wandel, S. 16.

Wirklichkeit überholt<sup>176</sup> worden ist und das liberale Verständnis von der Staatlichkeit des modernen Staats seinem Verständnis widerspricht. Für Forsthoff ist der moderne Staat, solang er eine politische Herrschaft ist, seinem Wesen nach mit Zwang und Gehorsamkeit verbunden oder beruht auf diesen, denn "man kann den Staat freiheitlich als Rechtsstaat in Schranken verweisen: innerhalb dieser Schranken bleibt er Herrschaft [und (von CYK)] [man] kann den Staat demokratisch verfassen, die Staatsgewalt auf den Volkswillen basieren: die Staatsgewalt bleibt Herrschaft, nur die Art ihres Zustandekommens und ihrer Ausübung unterliegt dem demokratischen Prinzip"177. Mit dieser Überlegung lässt sich sagen, dass jegliche politische Herrschaft, solang sie Gewalt und Zwang ausübt und auf die Gehorsamkeit seiner Bürger zielt, autoritär- und unter bestimmten Voraussetzungen auch paternalistisch ist. Der liberale Rechtsstaat ist deshalb liberal, weil der Staat seine Macht bindet und begrenzt<sup>178</sup>. Unter demselben Verständnis hat Forsthoff Rechtsstaat auch so verstanden. Für ihn ist Rechtstaat oder die rechtstaatliche Verfassung "eine geniale Schöpfung des Geistes der Aufklärung"179 und die rechtstaatliche Verfassung als solche ist

Forsthoff macht in seinem im Jahr 1938 veröffentlichten Die Verwaltung als Daseinsvorsorger vom Anfang an klar, dass das Grundgerüst der rechtsstaatlichen Dogmatik auf dem Gebiet des Verwaltungsrechts, spricht: Individuelle Freiheit gegen staatliche Gewalt und die Gegensatzstellungnahme von genereller Norm und obrigkeitlichem Befehl, schon der Geschichte angehört sei. Siehe: Forsthoff, E.: Die Verwaltung als Leistungsträger, S. 1. Oder auch später in einem anderen Werk von ihm lässt sich lesen, dass "die rechtstaatliche Verfassung antiquiert ist". Siehe: Forsthoff, E.: Rechtsstaat im Wandel, S. 25.

<sup>&</sup>lt;sup>177</sup> Siehe: Forsthoff, E.: Rechtsstaat im Wandel, S. 50.

<sup>&</sup>lt;sup>178</sup> Diese Ansicht muss nicht weiter erläutert werden, weil sie zu dem Abc des Liberalismus gehört. Dazu nur 2 Liberalismus-Klassiker, die sich mit diesem Thema beschäftigen: Humboldt, Wilhelm von: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. [Nachdr.]. Stuttgart: Reclam 2015 (= Reclams Universal-Bibliothek 1991) und Mill, J. S. u. J. Gray: On liberty and other essays.

<sup>&</sup>lt;sup>179</sup> Forsthoff, E.: Rechtsstaat im Wandel, S. 25-26.

oder war "mit ihrer Entstehung abgeschlossen und fertig, eine systematische Konzeption in der logischen Verknüpfung ihrer Grundrechte, Gewaltenteilung, normativer Elemente: Gesetzesbegriff, Unabhängigkeit des Richters usw. [...]"180. Mit Gewaltenteilung, normativem Gesetzesbegriff und Unabhängigkeit des Richters kann der Rechtstaat Freiheit und Grundrechte gewährleisten, und indem er Freiheit und Grundrechte gewährleistet, grenzt er die staatliche Gewalt und Autorität ab<sup>181</sup>. Der Sozialstaat funktioniert nach Forsthoff auf einer anderen Weise. Für ihn ist der Sozialstaat ein leistender oder dienender Staat<sup>182</sup>, der "der Ermöglichung einer angemessenen Existenz Staatsbürgers"183 dient. Jedoch hat dieser leistende und dienende Sozialstaat auch seinen Preis: er fordert den Rechtstaat mit immer mehr sozialen Aufgaben<sup>184</sup> und verlangt von ihm eine Abweichung von seinen eingrenzenden Funktionen 185. Aus diesem

<sup>&</sup>lt;sup>180</sup> Ebd., S. 26.

<sup>&</sup>lt;sup>181</sup> Ebd., S. 64.

<sup>182</sup> Forsthoff schreibt: "Der Sozialstaat ist also im Unterschied zum Obrigkeitsstaat und zum liberalen Rechtsstaat als Staat der Daseinsvorsorge ein Staat der Leistung und der Verteilung". Siehe: Forsthoff, E.: Verfassungsprobleme des Sozialstaats, S. 149.

<sup>&</sup>lt;sup>183</sup> Ebd., S. 151.

Die sozialen Aufgaben wird zunächst nur als Abhilfe (Sozialversicherung und Arbeiterschutzgesetzgebung) verstanden. Deren Inhalte werden aber immer erweitert: Tarifvertragliche Regelung der Arbeitsbedingungen und die Gründung der Reichsanstalt für Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung im Jahr 1927, und die soziale Abhilfe wird schließlich zu einer Sozialordnung. Siehe: Forsthoff, E.: Rechtsstaat im Wandel, S. 26-27.

Zwar meint Forsthoff auch, dass zwei Möglichkeiten bestehen, das Soziale im sozialen Rechtstaat oder im Sozialstaat zu verstehen: Entweder kann es als Inbegriff der im Recht verwirklichten sozialen Institute und Normen verstanden werden, oder als ein polemischer Begriff, der auf eine ideale Verwirklichung gerechter Güterverteilung abzielt und nicht mit den gängigen sozialen Institutionen und Normen zufriedengibt. Aber, wenn man den politischen Kontext, in dem Forsthoff über Rechtstaat und Sozialstaat spricht, in Erwägung mitdenkt, dann ist die erste Interpretationsmöglichkeit unter der Berücksichtigung der damaligen politischen Situation ausgeschlossen.

Zusammenhang lässt sich freilich eine Erweiterung bzw. Vermehrung der staatlichen Gewalt und des staatlichen Zwangs beobachten, die weiter hinaus auch in die Privatsphäre, ja ins Eigentum, eingreift, die jedoch nach der klassischen liberalen Auffassung nicht durch den Staat angetastet werden soll.

Die Frage, ob die Machtausübung des Sozialstaats als wohlmeinend bezeichnet werden kann, steht noch aus. Diese Frage möchte ich an dieser Stelle theoretisch mit Forsthoff und exemplarisch an dem Beispiel der Sozialversicherung erklären<sup>186</sup>. Forsthoff sieht in dem Sozialstaat eine dienende Funktion und versteht dessen Leistung ursprünglich als eine Abhilfe des Staates. Wenn die sozialstaatlichen Leistungen als Hilfe gelten, und man im Sozialstaat einen dienenden und helfenden Akteur sieht, dann ist er, abgesehen von dem Ergebnis der Hilfeaktion, sicherlich mit einer wohlgemeinten Motivation ausgestattet. Auch die Sozialversicherung weist auf dieses wohlmeinende Element in den sozialstaatlichen Maßnahmen oder derjenigen Politik hin. Besonders wenn man dabei bedenkt, warum Sozialversicherung in Deutschland gerade in dieser Mischform verwirklicht wurde, nämlich "als öffentlich-rechtliche Zwangsversicherung, mit »Selbstverwaltung« und mit einer Finanzierung weder ganz durch Beiträge noch ganz durch Steuermittel"187, dann ist offensichtlich, dass der Staat sich als "Helfer" sieht. Der Charakter der öffentlich-rechtlichen Zwangsversicherung weiß darauf hin, dass der Staat den Bereich der individuellen Existenzsicherung als seinen Aufgabebereich ansieht und dieser fühlt sich für die Sicherung der individuellen

-

<sup>187</sup> Stolleis, M.: Konstitution und Intervention, S. 235.

<sup>&</sup>lt;sup>186</sup> Dass Sozialversicherung eine paternalistische Facette aufweist, findet man auch bei dem Rechtswissenschaftler Hans Michael Heinig. Siehe: Heinig, Hans Michael: Paternalismus im Sozialstaat. Nutzen und Grenzen des Paternalismusdiskurses für eine Verfassungstheorie des Sozialstaates. In: Paternalismus und Recht. In memoriam Angela Augustin (1968 - 2004). Hrsg. von Michael Anderheiden, Peter Bürkli u. a. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. S. 157-188, S. 172-173

Existenz teilweise verantwortlich, so dass er den Versicherungsbeitrag auch durch Steuermittel zum Teil übernimmt<sup>188</sup>. Auch in diesem Beispiel lässt sich eine väterliche und helfende Figur im Staat erkennen.

Um diesen Abschnitt zu schließen lässt sich mit folgender Feststellung zusammenfassen, dass indem die Idee Daseinsvorsorge des oder Sozialstaats sich auf Letztverantwortung für das wirtschaftliche Geschehen und die sozialen Zustände"189 bezieht und der Staat sich dabei als ein Helfender versteht, der seinen Bürgern in ihrer (möglichen) existenziellen Not in der Industriegesellschaft dient und ihnen aus dieser Not hilft, also als "(säkularisiert[en]) [...] »irdische[n] Gott«"190, ist die Idee der Daseinsvorsorge und des Sozialstaats in manchen ihrer Facetten notwendig paternalistisch 191. Dieses paternalistische Element in der Daseinsvorsorge kennt Forsthoff aus seiner zeitgenössischen Erfahrung und dieses ist für ihn etwas reales und kein Abstraktes, etwa aus einem Gedankenexperiment<sup>192</sup>. Mit dieser Feststellung können wir zu dem nächsten Abschnitt fortfahren und dort danach fragen, wie sich der Rechtsstaat und der

Stolleis verweist diesbezüglich auf die ununterbrochene polizeiwissenschaftliche Tradition in der deutschen Verwaltung und Politik. In Anlehnung an Hans Maier meint er, dass die Differenz der deutschen Polizeiwissenschaft zu dem westlichen Liberalismus "im ausgeprägt christlichen Amts- und Dienstverständnis, in der Zuordnung der Konkretisierung von »Glückseligkeit« und »guter Polizei« an die »christliche Obrigkeit«" besteht. Siehe: ebd., S. 235-236.

<sup>&</sup>lt;sup>189</sup> Ebd., S. 238. <sup>190</sup> Ebd.

<sup>191</sup> Sicherlich lässt sich nicht verleugnen, dass Sozialstaat auch über eine (positive) Freiheit dienende Funktion verfügen kann.

<sup>192</sup> Stolleis schreibt auch: "Die 1878 eingeleitete und 1881 wirklich in Gang gesetzte Sozialgesetzgebung markiert den Übergang zu einer neuen Qualität des Staates besonders deutlich. [...] Der Bruch war zu spüren, und es breitete sich eine Ahnung davon aus, was dies künftig bedeuten könnte. Der Mechanismus von Wohlfahrt und Zwang, Massenloyalität und allgemeinem Wahlrecht wurde erkennbar". Siehe: Stolleis, M.: Konstitution und Intervention, S. 262-263.

Sozialstaat verhalten und wie sich diese zwei heterogenen Ordnungskomponenten in einer politischen oder rechtlichen Ordnung zusammenfügen lassen. Diesbezüglich bietet Forsthoff, wie eingangs schon angekündigt, auch interessante und einleuchtende Einsichten in seine sozialrechtstaatlichen Überlegungen.

### 3.1.3. Kritik an Forsthoff

So sehr die Idee der Daseinsvorsorge von Forsthoff und seine ordnungspolitische Lösung für das Spannungsverhältnis zwischen Rechtsstaat mich für Sozialstaat und eine ordnungspolitische Lösung des liberalen Paternalismus inspirieren<sup>193</sup>, sosehr erkenne ich dennoch in seiner Ablehnung des Sozialstaatsprinzip auf der Verfassungsebene Fehler Forsthoff, schwerwiegenden von nämlich ideengeschichtliche Befangenheit im Althergebrachten. Es mag wohl bekannt sein, dass Forsthoff gern die Wurzel der staatlichen Daseinsvorsorge auf Lorenz von Stein zurückführt und ihn als einen der Grundväter des Sozialstaats lobt 194. Die Idee der staatlichen Daseinsvorsorge, oder modern gesprochen: die Idee des Sozialstaates, basiert bei Stein, wie Forsthoff selber schildert, auf einem Staat-Gesellschaft-Dualismus, der meines Erachtens

\_

Auf die ordnungspolitische Lösung für das Spannungsverhältnis zwischen Sozialstaat und Rechtsstaat und ihre Übertragung auf das liberal-paternalistische Problem werde ich im Kapitel 3.2 ausführlich eingehen.

<sup>&</sup>lt;sup>194</sup> Dazu siehe die von Forsthoff geschriebene Einführung in der von ihm herausgegbenen Aufsätzesammlung von von Stein: Forsthoff, Ernst: Einführung. In: Gesellschaft, Staat, Recht. Hrsg. von Lorenz von Stein, Ernst Forsthoff u. Dirk Blasius. Frankfurt am Main: Propyläen Verlag 1972. S. 7-20; vor allem aber S. 11-16.

wiederum auf einer ontologischen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft beruht. Forsthoff schreibt: "Anders der Staat. Sein Prinzip ist nicht das Interesse, wie das der Gesellschaft, sondern die Idee. Stein versteht den Staat als Persönlichkeit. [...] Da unter diesen Persönlichkeiten nicht unterschieden werden kann, ergibt sich für Stein als zwingende Folge die staatsbürgerliche Gleichheit als – notwendig – dialektische Entsprechung zur gesellschaftlichen Ungleichheit"<sup>195</sup>. Aus diesem prinzipiellen und gar ontologischen Unterschied zwischen Staat und Gesellschaft folgt, dass "das Prinzip des Staates mit dem Prinzip der Gesellschaft » in direktem Widerspruch «"<sup>196</sup> steht. Dabei fällt dem Staat eine Aufgabe zu, diesen direkten Widerspruch aufzuheben, da "der Staat die Einheit aller einzelnen als Persönlichkeiten ist"<sup>197</sup>, und dies führt dazu, dass er alle Persönlichkeiten, die sich auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen befinden, fördern muss.

Zwar geht Forsthoff und geht seine Idee der Daseinsvorsorge von einem bestimmten anthropologischen und soziologischen Ansatz aus. Aber seine Beharrung darauf, dem Sozialstaatsprinzip einen verfassungsrechtlichen Status nicht anzuerkennen, erregt den berechtigen Verdacht, ob er neben der ordnungspolitischen Überlegung, die ich im Kapitel 3.2 ausführlicher explizieren werde, auch wie Stein den ontologischen Staat-Gesellschaft-Dualismus annimmt und von daher die Meinung vertritt, dass das Sozialstaatsprinzip und Rechtsstaatsprinzip nicht auf derselben ordnungspolitischen Ebene vereinbar sind. Dieser ontologische Staat-Gesellschaft-Dualismus mag wohl angesichts bestimmten Zeitgeists überzeugend sein, und man spricht heutzutage auch noch von der funktionalen Unterscheidung der Teilsysteme der Gesellschaft, aber erstens verweist die funktionale Unterscheidung der Teilsysteme auf die Pluralität und die

<sup>&</sup>lt;sup>195</sup> Ebd., S. 11.

<sup>&</sup>lt;sup>196</sup> Ebd.

<sup>&</sup>lt;sup>197</sup> Ebd., S. 12.

Gleichrangigkeit der Teilsysteme, der ontologische Staat-Gesellschaft-Dualismus jedoch nicht notwendigerweise; und zweitens ist der Glaube, dass der Staat für die Ideen und die Gesellschaft für Interessen steht, historisch bereits überholt, vor allem: wenn der Staat für die systemkritische Infrastruktur Verantwortung übernehmen muss, kann es keinen Staat mehr geben, der nur für Ideen und nicht für Interessen steht.

Eine andere Kritik an der Verneinung des verfassungsrechtlichen Status des Sozialstaatsprinzips ist sowohl eine Externe als auch eine Inhärente. Zwar war Forsthoff, wie Jens Kersten trefflich erkennt, "einer der ganz frühen Kritiker des Verständnisses der Grundrechte als objektiver Wertordnung"198. Aber die Verneinung des verfassungsrechtlichen Status des Sozialstaatsprinzips bedeutet meiner Ansicht nach mehr als eine normative Relativierung des Sozialstaates. Die Verneinung des verfassungsrechtlichen Status Sozialstaates bedeutet meines Erachtens. die gesellschaftliche Teilhabe und die Gleichheit über keinen ebenbürtigen normativen Gehalt wie die Freiheit bzw. der Freiheitsschutz verfügt. Dies hat die Folge, dass in jeglicher Abwägung bzw. in jeglichem Kampf zwischen Freiheit und Gleichheit die Gleichheit um jeden Preis der Freiheit geopfert werden müsste. Der für die Daseinsvorsorge verantwortliche Staat handelt nur sozialstaatlich, weil "sonst die breiten Massen einer politisch außerordentlich gefährlichen Anfälligkeit Panikerscheinungen aller möglicher Art aus Existenzangst ausgeliefert sind"199. Mit guten Gründen lässt sich anzweifeln, dass Forsthoff in der Teilhabe oder Gleichheit vielleicht gar keinen normativen Wert sieht, sondern bloß einen instrumentalen. Mit Kant zu sprechen: Das Sozialstaatsgebot ist bei Forsthoff nur ein hypothetischer Imperativ und kein kategorischer Imperativ. Diese

•

<sup>&</sup>lt;sup>198</sup> Siehe: Kersten, J.: Die Entwicklung des Konzepts der Daseinvorsorge im Werk von Ernst Forsthoff, S. 557.

<sup>199</sup> Siehe: Forsthoff, E.: Verfassungsprobleme des Sozialstaats, S. 149.

eher libertäre Position zeigt, dass Forsthoffs Vorstellung von Gleichheit, von Teilhabe oder auch von Sozialstaat nicht zeitgemäß ist, denn es ist wohl bekannt, dass unser Verständnis von Menschenrecht und Menschenwürde nach dem zweiten Weltkrieg einen materialen bzw. sozialen Paradigmenwechsel erfahren hat. Zumal äußert Forsthoff in vielen seinen Schriften seine Sorge, dass die Menschen in dem daseinsvorsorgeleistenden Sozialstaat von dem Staat abhängig sein werden und dass dieser leistende Staat zum Totalstaat wird. Widersprüchlicher kann es meines Erachtens nicht sein, wenn Forsthoff sich einerseits Sorge um die vom Staat abhängig gewordenen "Untertanen" macht und anderseits dem Sozialstaatsprinzip immer nur so spärlich einen instrumentalen Wert beimisst.

# 3.2. Die Idee der Daseinsvorsorge bei Forsthoff und ihre Relevanz für den liberalen Paternalismus

In diesem Abschnitt wird die von Forsthoff dargestellte potentielle Gefährdung des Sozialstaats für einen liberalen Rechtstaat und die von ihm angebotene Lösung als Ausgangspunkt für weitere Überlegungen zu liberalem Paternalismus dargestellt (Kapitel 3.2.1). Dabei geht es im Wesentlichen nicht darum, Forsthoffs Befürchtungen gegenüber dem Sozialstaat oder seine Lösungsvorschläge zu rechtfertigen, sondern vielmehr darum, dass wir etwas Sinnvolles für unsere Überlegungen zu Paternalismus daraus zu gewinnen versuchen (Kapitel 3.2.2). Dabei werden wir auch auf Karsten Fischers Überlegungen zu Parallelordnungen zurückgreifen, um den Gedanken aufzugreifen, dass fremdartige

und vielleicht auch noch spannungsvolle Ordnungsideen parallel in einem politischen System existieren können.

- 3.2.1. Das Spannungsverhältnis zwischen Sozialstaat und Rechtstaat als Voraussetzung für das ordnungspolitische Arrangement von Forsthoff
- 3.2.1.1. Negative / positive Freiheit und die Spannungsverhältnisthese zwischen Sozialstaat und Rechtsstaat

Dass man die Beziehung zwischen dem Rechtsstaatsbegriff und dem Sozialstaatsbegriff als ein Spannungsverhältnis bzw. gar als einen Gegensatz versteht, ist nach Wilhelm Hennis eine "deutsche Besonderheit". Er schreibt: "Der deutsche Begriff des Rechtsstaates, der sich im Ausgang des 18. Jahrhunderts bei Kant ausbildet, um dann bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts seine Vollendung zu erreichen, war nichts als ein Gegenbegriff gegen den Wohlfahrtsbegriff, (...). Der Begriff des Rechtsstaates in seiner deutschen Prägung war mehr als eine Korrektur eines einseitig polemisch gesehenen Wohlfahrts- und Polizeistaates, sondern er war (...) eine Bestreitung der herkömmlichen Regierungsaufgaben überhaupt, ihre Reduktion auf Friedensschutz nach außen und innen, Gesetzgebung und Verwaltung" <sup>200</sup>. Diese "deutsche" Prägung lässt sich auch bei Forsthoff entdecken. Für Forsthoff ist

119

<sup>&</sup>lt;sup>200</sup> Vgl. Hennis, Wilhelm: Regieren im modernen Staat. Tübingen: Mohr Siebeck 2000, S. 171.

der Rechtsstaat seinem Wesen nach "auf Freiheit angelegt"<sup>201</sup>. Dass er sich an Recht bindet und sich begrenzt<sup>202</sup>, führt einerseits dazu, dass er "seine politischen Absichten nicht umstandslos verwirklichen"203 kann, und andererseits dazu, dass er seine Bürger eine gewisse "Verhaltenssicherheit und größeren Spielraum für eigene Lebensplanung"204 gegenüber dem Staat gewinnen lässt. Damit erklärt der Staat seine Bereitschaft in ein Ordnungsmodell eintreten zu wollen, und dieses lässt sich mit der prägnanten Formulierung von Dieter Grimm so beschreiben: "in dem es nicht mehr Sache des Staates war, ein materiales Tugendideal oder gar die Staatsräson zu Richtschnur des gesamten öffentlichen und privaten Lebens zu machen. Vielmehr sollte er nur noch die friedliche Koexistenz freier und gleichberechtigter Individuen ermöglichen, die ihren Lebensentwurf nach eigenen Vorstellungen gestalten und ihre Sozialbeziehungen durch freie Vereinbarungen gestalten und ihre Sozialbeziehung durch freie Vereinbarungen

<sup>&</sup>lt;sup>201</sup> Forsthoff, Ernst: Begriff und Wesen des sozialen Rechtsstaates. In: Rechtstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit. Aufsätze und Essays. Hrsg. von Ernst Forsthoff. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968. S. 165-200, S. 179.

Wie der Rechtstaat seine Macht eingrenzt, lässt sich mit folgenden Stichwörtern kurz erläutern: Gewaltenteilung (vor allem Trennung von Normsetzung und Normanwendung), Allgemeinheit des Gesetzes, Keine rückwirkende Geltung, Bestimmtheit des Gesetzes, Rechtschutz gegen den Staat und Unabhängigkeit des Richters. Diese sind notwendige Elemente, die nicht nur unser Verständnis von Rechtstaat konstruieren, sondern auch die Funktion des Rechtstaates, also rechtschützende und freiheitgewährleistende Funktion, institutionell verbürgen. Dazu detaillierter, siehe: Grimm, Dieter: Die Zukunft der Verfassung. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 159-166.

<sup>&</sup>lt;sup>203</sup> Ebd., S. 159.

<sup>&</sup>lt;sup>204</sup> Ebd., S. 160.

konnten"205. Anders ausgedrückt lässt sich der Rechtsstaat als Ausgrenzung verstehen. All die Gewährleistungen des Rechtsstaats, zum Beispiel: die Freiheit einer Person, deren Glaubens- und Meinungsfreiheit, die Versammlungsfreiheit, und die Garantie von Eigentumsrecht, sind "die Begrenzung und Eingrenzung staatlicher Macht und Herrschaft im Interesse der Freiheit der einzelnen [...]"206. Der Daseinsvorsorge leistende Sozialstaat verhält sich nach Forsthoff aber anderes. Er ist auf Teilhabe angelegt und dies ermöglicht er durch Leistung und Verteilung. Leistung und Verteilung durch den Staat bedeutet aber, dass der Staat in den individuellen Lebensvollzugs intervenieren hineingreifen muss, den der Rechtsstaat ursprünglich vor dem staatlichen Eingriff schützt. Ernst Wolfgang Böckenförde sieht zum Beispiel in der hoheitlichen Steuergewalt eine mögliche Beschädigung des rechtsstaatlichen Verfassungsgefüges. Einerseits ist "der staatliche Zugriff auf Sozialprodukt und Einkommen mittels der Steuergewalt [...] die unerlässliche Basis für die sozialstaatliche Aktivität von Gesetzgeber und Verwaltung"207, also eine notwendige Bedingung für die Realisierung des Sozialstaats, und dieser staatliche Zugriff lässt sich nach Böckenförde auch durch den Sozialstaatsauftrag der Verfassung legitimieren. Aber gleichzeitig warnt er auch: "die grenzenlose Inanspruchnahme der staatlichen Steuergewalt zu Zwecken sozialer Umverteilung kann die rechtsstaatliche Eigentumsgarantie ebenso unterlaufen und

Ebd.; Ähnliche Ansicht mit verwaltungsrechtlicher Akzentuierung vgl.: Badura, Peter: Verwaltungsrecht im liberalen und im sozialen Rechtstaat. Tübingen: J. C. B. Mohr 1966 (= Recht und Staat 328) und Badura, Peter: Das Verwaltungsrecht des liberalen Rechtsstaates. Methodische Überlegungen zur Entstehung des wissenschaftlichen Verwaltungsrechts. Göttingen: Otto Schwartz & Co 1967 (= Göttinger rechtswissenschaftliche Studien 66), S. 22 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>206</sup> Siehe: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 163), S. 84.

<sup>&</sup>lt;sup>207</sup> Ebd., S. 80.

aushöhlen wie die Schaffung eines Systems sozialer Sicherheit die rechtsstaatliche Freiheitsverbürgerung"208.

So überzeugend die sowohl von Forsthoff als auch von Böckenförde vertretene Spannungsverhältnis-These klingen mag, es lässt sich bestreiten, ob sich die Spannungsverhältnis-These nur begründen lässt, wenn man ihrer sehr eng verstandenen Rechtsstaatsdefinition folgt. Begriffsgeschichtlich betrachtet erlebt der Rechtsstaatsbegriff jedoch nach dem zweiten Weltkrieg eine konzeptionelle Wandlung, genauer: die Konzeption Rechtsstaat wurde materialisiert, und ein materialisierter Rechtsstaatsbegriff steht nicht nur nicht in einem Spannungsverhältnis mit dem Sozialstaatsbegriff, sondern betrachtet ihn als ein komplementäres Element, um seinen Zweck zu realisieren, nämlich real nutzbare Freiheit für jeden<sup>209</sup>. Von daher scheint diese von Forsthoff und Böckenförde vertretene Spannungsverhältnis-These nicht nur unzeitgemäß zu sein, sondern auch nicht mehr vertretbar. Trotzdem bin ich der Auffassung, dass Forsthoff und Böckenförde mit ihrer Spannungsverhältnis-These politik-philosophisch gesehen nicht Unrecht haben. Im Folgenden werde ich versuchen, das Spannungsverhältnis zwischen Rechtsstaat und Sozialstaat mit den zwei Begriffspaaren: Freiheit / Gleichheit und negative / positive Freiheit, noch einmal zu erläutern.

Wenn man Forsthoff folgt, strebt, von seinem Telos her betrachtet, der Sozialstaat nach Teilhabe und der Rechtsstaat nach Freiheit von äußerlicher Gewalt und vor allem der Staatsgewalt. Diese Formel lässt sich meines Erachtens mit politik-philosophischen Begriffen umformulieren, nämlich: dass der Sozialstaat nach Gleichheit und

<sup>&</sup>lt;sup>208</sup> Ebd., S. 81.

<sup>&</sup>lt;sup>209</sup> Für die konzeptionelle Wandlung von Rechtsstaat, siehe: ebd., S. 76-84. und Grimm, Dieter: Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 157-161.

der Rechtsstaat nach Freiheit strebt<sup>210</sup>. Was Forsthoff nach dieser politik-philosophischen Umschreibung mit dem Spannungsverhältnis zwischen Sozialstaat und Rechtsstaat meinen könnte, ist dann das Spannungsverhältnis zwischen Gleichheit und (negativer) Freiheit<sup>211</sup>. Nun müssen wir fragen, ob Gleichheit und (negative) Freiheit tatsächlich in einem Spannungsverhältnis oder eigentlich komplementär zueinanderstehen.

Dass die Konzeption von Gleichheit und die Konzeption von (negativer) Freiheit kollidieren können, ist seit Isaiah Berlins Unterscheidung von negativer und positiver Freiheit kein Geheimnis. Er schreibt zum Beispiel in seinem berühmten und viel rezipierten Aufsatz »Two Concept of Liberty«:

"Liberty is not the only goal of men. [...] To avoid glaring inequality or widespread misery I am ready to sacrifice some, or all, of my freedom: I may do so willingly and freely; but it is freedom that I am giving up for the sake of justice or equality or the love of my fellow men. [...] But a sacrifice is not an increase in what is being sacrificed, namely freedom, however great the moral need or the compensation for it. Everything is what it is: liberty is liberty, not equality or fairness or justice or culture, or human happiness or a quiet conscience. If the liberty of myself or my class or nation depend on the misery of a number of other human beings, the system which promotes this is unjust and immoral. But if I curtail or lose my freedom in order to lessen the shame of such inequality, and do not thereby materially increase the individual liberty of others, an absolute loss of liberty occurs. This may be compensated for by a gain in justice or in happiness

<sup>210</sup> Hier ist aber erklärungsbedürftig, warum Teilhabe als Gleichheit interpretiert werden kann. Teilhabe bedeutet wörtlich Partizipation, Teilnahme oder Beteiligung, aber in dem sozialstaatlichen Kontext soll es bedeuten, dass jedem sein Anteil an die notwendigen Ressourcen für seine Existenzsicherung und seine Lebensentfaltung zukommt

<sup>211</sup> Hier sei aber nur kurz bemerkt, dass was Isaiah Berlin unter der negativen Freiheit versteht, sei "a certain minimum area of personal freedom which must on no account be violated", also ein persönlicher Raum, der unantastbar und frei von äußerlichem Zwang ist. Siehe: Berlin, I.: Liberty, S. 171.

or in peace, but the loss remains, and it is confusion of values to say that although my 'liberal', individual freedom may go by the board, some other kind of freedom - 'social' or 'economic' - is increased.'212

Aus der zitierten Passage lassen sich folgende Einsichten über Freiheit und ihre Beziehung zu anderen Werte erkennen: Erstens, dass Liberalismus einen Wertepluralismus vertritt, und auch Freiheit lediglich ein Wert unter anderen Werten ist, nach denen man strebt. Zweitens sind Liberale, anders als Libertäre, der Ansicht, dass Gleichheit Teil einer liberalen Moral ist. Drittens ist es bedauerlicherweise oft so, dass die Verwirklichung eines bestimmten Werts zeitweilig eingeschränkt werden muss, um einen anderen Wert zu realisieren. Es ist nicht immer möglich, alle Werte gleichzeitig zu realisieren, ohne dabei den einen oder den anderen aufzuopfern<sup>213</sup>, und Berlin behauptet, dass Freiheit und Gleichheit Gerechtigkeit vor allem unter einem Spannungsverhältnis stehen. Viertens lässt sich die Verletzung oder Beschränkung eines bestimmten Wertes nicht mit dem Zugewinn eines anderen Wertes kompensieren. Die letzten zwei Punkte, die relativ abstrakt formuliert sind, können mit einem Beispiel aus dem sozialstaatlichen Alltag erklären, nämlich mit dem Beispiel der gesetzlichen Krankenkasse. Der Sinn und Zweck der gesetzlichen Krankenkasse liegt meines Erachtens darin, dass alle Bürger, unabhängig von ihrem Beruf und Einkommen, über einen minimalen, aber notwendigen Anteil medizinischer Ressourcen der

\_

<sup>&</sup>lt;sup>212</sup> Ebd., S. 172-173

<sup>213</sup> An einer anderen Stelle erwähnt Berlin auch: "The notion of the perfect whole, the ultimate solution, in which all good things coexist, seems to me to be not merely unattainable – that is a truism – but conceptually incoherent; I do not know what is meant by a harmony of this kind. Some among the Great Goods cannot live together. That is a conceptual truth. We are doomed to choose, and every choice may entail an irreparable loss". Siehe: Berlin, Isaiah: The crooked timber of humanity. Chapters in the history of ideas. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press 1998, S. 13.

Gemeinschaft verfügen. Sie ist eine sozialstaatliche Institution, die auf Gleichheit abzielt. Jedoch muss ein Teil der Bürger "gezwungen" werden an der gesetzlichen Krankenkasse teilzunehmen, damit die gesetzliche Krankenkasse funktionieren kann, obwohl sie fähig sind, aus eigener Leistung und privaten Ressourcen diesen minimalen aber notwendigen Standard der medizinischen Hilfe zu erreichen. Zugespitzt formuliert: um (medizinische) Gleichheit zu verwirklichen, darf die Garantie des Eigentums<sup>214</sup> und die Selbstentscheidung eigener Lebensplanung nicht voll gewährleistet werden. Genau in diesem Punkt lässt sich sehen, wie Gleichheit und Freiheit oder auch der Sozialstaat und der Rechtsstaat in einem Spannungsverhältnis stehen. Dennoch sind wir damit noch nicht der Kritik der Spannungsverhältnis-These entkommen, denn wenn der Freiheitsbegriff positiv verfasst ist, also als Freiheit zu Lebensentfaltung jedes Einzelnen oder als Entfaltung zur voller Autonomie, dann ist die Realisation der (medizinischen) Gleichheit erst recht die reale Grundlage und das Mittel der Verwirklichung der Freiheit eines Jeden. In der Tat glaubt Ronald Dworkin, ein sich selbst als liberal bezeichnender Politikund Rechtsphilosoph<sup>215</sup>, dass, wenn die zwei Begriffe, also Freiheit und Gleichheit, angemessen definiert werden, Freiheit und Gleichheit in Einklang stehen<sup>216</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>214</sup> In Anlehung an Bejamin Constant erkälrt Berlin Garantie des Eigentums zu den Kernelementen der negativen Freiheit. Siehe: Berlin, I.: Liberty, S. 173.

<sup>&</sup>lt;sup>215</sup> Siehe seinen Aufsatz: Dworkin, Ronald: Liberalism. In: Ethische und politische Freiheit. Hrsg. von Julian Nida-Rümelin u. Wilhelm Vossenkuhl. Berlin, New York: De Gruyter 1998. S. 180-204.

<sup>&</sup>lt;sup>216</sup> Dworkin, Ronald: Do Liberty and Equality Conflict? In: Living as Equals. Hrsg. von Paul Barker. Oxford: Oxford Univ. Press 1996. S. 39-57, S. 40-42.

## 3.2.1.2. Ronald Dworkins Versuch einer Synthese zwischen Gleichheit und Freiheit

Bevor die Frage gestellt wird, was für Dworkin Gleichheit und Freiheit bedeuten, möchte ich vorerst auf den Begriff des "Ethical Individualism" eingehen, denn dieser ist nach Dworkin fundamentaler als Freiheit und Gleichheit und das Ziel aller humanitären Regierungen. Zumal Dworkin der Meinung ist, dass, wenn Freiheit und Gleichheit auf der Basis des ethischen Individualismus entwickelt werden, nicht kollidieren können. Der "Ethical Individualism" enthält zwei Prinzipien. Das erste Prinzip besagt, dass das menschliche Leben von gleichem Wert und zur Entfaltung bestimmt ist. Somit fordert es die Regierung auf, jeden gleich zu schätzten und zu behandeln. Das zweite Prinzip besagt, dass die Menschen spezifische Verantwortung für ihr Leben bzw. ihre Lebensentfaltung tragen. Aus dem ersten Prinzip des ethischen Individualismus abgeleitet kann Gleichheit für Dworkin nicht bedeuten, dass jeder die gleiche Wohlfahrt hat, sondern, dass jeder am Anfang über gleichwertige Ressourcen für seine individuelle Lebensentfaltung verfügt 217, denn nach Dworkin setzt Wohlfahrtsgleichheit ein kollektives einheitliches Verständnis von Wohlfahrt voraus und mit einem kollektiven einheitlichen Wohlfahrtsbegriff kann die Regierung die unterschiedlichen Lebensarten nicht äquivalent achten und unterstützen. Dworkin Idee der Ressourcengleichheit stützt Gedankenexperiment. Überlebende eines Schiffsbruchs sind darin gezwungen ihre verfügbaren Ressourcen zu verteilen. Zum Zweck einer gerechten Verteilung der Ressourcen veranstalten die mit dem intuitiven Gleichheitssinn ausgestatteten Insulaner eine Auktion, in der jeder Insulaner über das gleiche Startkapital verfügt und deshalb das ersteigen kann, was er für seine Lebensplanung für wichtig bzw.

<sup>&</sup>lt;sup>217</sup> Ebd., S. 45.

notwendig hält. Dworkin meint, dass jeder Insulaner am Ende der Auktion ein bestimmtes Güterbündel erhalten wird, und wenn nach der Auktion keiner auf das Bündel der Anderen neidisch ist, wäre diese eine gerechte Ressourcenverteilung<sup>218</sup>. Im Grunde genommen kann man so feststellen, dass dasjenige was Dworkin unter Gleichheit versteht, nicht eine quantitative Gleichheit von Ressourcen ist, sondern eine qualitative.

Der Freiheitsbegriff von Dworkin ist eine Reaktion auf Berlins negative Freiheit. Einerseits räumt er ein, dass Grundfreiheiten (basic liberties), wie zum Beispiel Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit, einen herausragenden Status innehaben und besonderen Rechtsschutz genießen sollen<sup>219</sup>. Anderseits ist er der Ansicht, dass der Freiheitsbegriff von Berlin in drei Punkten revisionsbedürftig ist. Erstens setzt der Begriff der negativen Freiheit von Berlin voraus, dass sich staatliche Verbote fundamentaler und grundlegender auswirken als andere Interventionsformen. Dworkin bestritt dies jedoch. Eine Einbahnstraße mag die Fahrfreiheit vieler Fahrer beeinträchtigt, aber ein Gesetz, das Menschen finanziell belastet oder nur spärlich fördert, kann dazu führen, dass viele sich das Autofahren an sich nicht mehr leisten können. Somit beeinträchtigt der zweite Fall nach Dworkin fundamentaler unsere Freiheit als der erste Fall. Zweitens wird behauptet, dass staatliche Verbote die Möglichkeiten der Bürger schmälern, und von daher ist es in den Augen vieler Liberaler nicht sehr beliebt. Jedoch denkt Dworkin, dass man zwei

-

<sup>219</sup> Dworkin, R.: Do Liberty and Equality Conflict?, S. 50.

<sup>&</sup>lt;sup>218</sup> Siehe: Dworkin, Ronald: Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2001, S. 65 ff. Es soll aber an dieser Stelle noch bemerkt werden, dass die hier geschildete Vorstellung der Gleichheit jedoch eine vereinfachte Version sei. Im Kapitel 2 des zitierten Buches geht Dworkin noch auf Einschränke, die seiner Auffassung nach die in einer idealen Auktion hergestellten Ressourcengleichheit Schaden zufügen werden können und deshalb durch Kompensation oder bestimmte Politik ausgeglichen werden sollten.

Verbotsarten unterscheiden kann, nämlich ein Verbot, das die Lebensmöglichkeit und die Interessen anderer Menschen schützt, und ein Verbot, das die Menschen zu einem besseren und angemesseneren Leben zwingt. Die erste Art des staatlichen Verbots kann nach Dworkin gerechtfertigt werden und ist kohärent mit dem Begriff der Freiheit. Drittens soll Umverteilung nicht als Widerspruch zum Freiheitsbegriff angesehen werden, denn ohne Umverteilung der Ressourcen ist die reale Ausübung bzw. Nutzung der Freiheit für Dworkin nicht denkbar<sup>220</sup>. Meines Erachtens stellen diese drei Revisionsvorschläge den Freiheitsbegriff von Dworkin dar. Der erste Revisionsvorschlag weist darauf hin, dass die negative Freiheit trotz ihrer Vorrangstellung, die Dworkin hinnehmen will, nutzlos sein könnte, wenn die sozialen Umstände, also materielle Ressourcen, für die Realisierung dieser Freiheit nicht zur Verfügung stünden. Der zweite Revisionsvorschlag setzt eine elementare Grenze für die Intervention des liberalen Staates, nämlich die Neutralität des Staates gegenüber seinem Volk. Der dritte Revisionsvorschlag wiederholt eigentlich, was Dworkin in dem ersten Vorschlag bereits sagte. Daraus lässt sich schließen, dass Dworkin einen positiven Freiheitsbegriff vertritt, und dieser bedeutet, dass Freiheit für ihn nichts anderes als die reale und tatsächliche Wahlfreiheit ist, das eigene Leben nach eigenem Plan oder eigener Einschätzung zu vollziehen. Aber die Menschen tragen auch Verantwortung für ihre Pläne, Einschätzungen und Entscheidungen. Eine Ressourcenverteilung oder Umverteilung wegen der luxuriösen Hobbys einzelner Personen soll nach Dworkin nicht stattfinden. Nun müssen wir uns der nächsten Frage zuwenden, nämlich inwiefern Freiheit und Gleichheit, die nach dem oben dargestellten Verständnis von Dworkin verstanden werden, harmonisch zueinanderstehen?

\_

<sup>&</sup>lt;sup>220</sup> Ebd., S. 49-51.

Meines Erachtens verläuft die Argumentation Dworkins auf zwei Ebenen. Auf der erste Ebene versucht Dworkin auf einer allgemeinen Ebene zu erläutern weshalb Gleichheit und Freiheit harmonisch zusammen bestehen müssen, wobei Dworkin auf das erste Prinzip des ethischen Individualismus Bezug nimmt und dem Freiheitsbegriff einen absoluten und transzendentalen Wert abspricht<sup>221</sup>. Auf der zweiten Ebene versucht Dworkin auf einer spezifischen Ebene, nämlich einer strategischen Ebene, zu argumentieren dass eine bestimmte Freiheit benötigt wird, um zu einem idealen Zustand der Ressourcengleichheit zu kommen.

Dworkin fragt sich: Wenn man bereit ist, wegen anderer politischer Werte, zum Beispiel Sicherheit, bestimmte Freiheiten aufzuopfern, warum kann man nicht um der Gleichheit willen Freiheit aufopfern bzw. beschränken, und warum gerät man immer in Streit, wenn es um eine Entscheidung zwischen Gleichheit und Freiheit geht? Seine Diagnose ist, dass man zu oft dem Freiheitsbegriff eine fundamental metaphysische Bedeutung zuspricht und ihn somit unantastbar macht 222. Diese Einstellung zur Freiheit nennt Dworkin eine dogmatische Einstellung zur Freiheit und kritisiert, dass sie die eigentliche Eigenschaft der Freiheit nicht richtig erkennt. Für ihn ist Freiheit den Menschen nur wichtig, wenn sie in das menschliche Leben wirkt. Deshalb verfügt Freiheit für ihn nur über einen funktionalen Wert. Dworkin zufolge kann die Aberkennung des absoluten Wertstatus von Freiheit helfen, dass man statt einer dogmatischen Argumentation andere Argumentationen einführen muss, wenn man um der Gleichheit willen Freiheit einschränken will. Hier bezieht er sich auf das erste Prinzip des ethischen Individualismus. Das erste Prinzip des ethischen Individualismus besagt, dass das menschliche Leben von gleichem Wert und zur Entfaltung bestimmt ist, und aus dem gleichem Wert des Lebens folgt ein normatives Appell an die Regierung, nämlich "equal

-

<sup>222</sup> Siehe: ebd., S. 121.

<sup>&</sup>lt;sup>221</sup> Siehe: Dworkin, R.: Sovereign Virtue, S. 129-130.

concern for the life of each"<sup>223</sup>. Das "equal concern for the life of each" hat nach Dworkin zweierlei Bedeutungen: Die Eine ist die Neutralität des Staates oder der Regierung gegenüber bestimmten Lebensauffassungen der einzelnen Bürger und die Andere ist eine materiale und reale Gleichbehandlung.

Das spezifische Argument für die harmonische Koexistenz von Freiheit und Gleichheit, das Dworkin einführt, besagt, dass die Entscheidungsfreiheit (freedom of choice) eine notwendige Vorbedingung für die Entstehung der (Ressourcen-)Gleichheit ist und sich deshalb Freiheit und Gleichheit gegenseitig implementieren<sup>224</sup>. Um diese These zu rechtfertigen, stützt sich Dworkin auf das folgende Beispiel. Man nehme an, dass die Personen A, B, C, D und E an einer Auktion teilnehmen. Die Personen A, B und C interessieren sich für ein Stück Land, das so groß ist wie ein Fußballstadium, und sie beschließen zusammen zukünftig ein Fußballstadium aufzubauen, während die Personen D und E nur Interesse an einem kleinen Stück Land haben. Man stelle sich dann zwei weitere Situationen vor. In der ersten Situation ist vorgeschrieben, dass nur das große Stück Land versteigert wird; und in der Zweiten nur das Kleine. Dworkin behauptet dann, dass in der zweiten Situation die Betroffenen der Intuition gemäß fairer behandelt werden, obwohl die Verteilungsergebnisse in beiden Situationen den Neid-Test<sup>225</sup> bestehen werden. Dworkins Antwort

<sup>&</sup>lt;sup>223</sup> Ebd., S. 128.

<sup>224</sup> Aber Dworkin schließt nicht völlig aus, dass Freiheit wegen der Sicherheit der Menschen und des Eigentums, und des Ausgleichens der Unvollkommenheit des Marktes eigenschränkt werden kann.

<sup>&</sup>lt;sup>225</sup> In Doworkins Gedankenexperiment kann eine Verteilung nur gerecht sein, wenn alle an dieser Verteilung beteiligende Partei nicht neidisch auf das, was die anderen Parteien bekommen, sein werden.

greift auf das abstrakte Prinzip<sup>226</sup> zurück und versucht mit der Einführung einer neuen Konzeption, nämlich: "True Opportunity of Costs<sup>227</sup>", eine Brücke zwischen dem abstrakten Prinzip und dem Neid-Test zu bauen. Er argumentiert folgendermaßen: "[...] an auction is fairer - that it provides a more genuinely equal distribution - when it offers more discriminating choices and is thus more sensitive to the discrete plans and preferences people in fact have"228. An dieser Stelle möchte ich kurz auf das eben erwähnte Beispiel zurückkommen. In der ersten Situation des oben eingefügten Beispiels wird die Lebensplanung bzw. die Präferenz von den Personen D und E offensichtlich nicht berücksichtigt. Wenn die Personen D und E trotzdem ihre Lebensplanung erfüllen möchten, müssen sie für das große Stück Land mehr zahlen als in der zweiten Auktion, und ein großer Teil des erworbenen Landes bleibt unnütz. Der einzige Vorteil in der ersten Situation ist, dass die Personen A, B und C mit dem günstigen Preis das große Land, das sie zum Bau eines Fußballstadions brauchen, erwerben können, und dass man später vielleicht auch mit günstigerem Preis die Spielkarten erwerben kann. An diesem Beispiel lässt sich erkennen, dass Freiheit und Gleichheit nach Dworkins Konzeption nicht nur nicht konfligieren, sondern Freiheit gar ein Garant für die Verwirklichung der Gleichheit ist. Für Dworkin bildet "[t]he principle of abstraction<sup>229</sup> [...] a general presumption of freedom

Er formuliert folgendermaßen: " [...] the principle of abstraction, as a central part of any appropriate baseline. This principle establishes a strong presumption in favor of freedom of choice. It insists that an ideal distribution is possible only when people are legally free to act as they wish except so far as constraints on their freedom are necessary to protect security of person and property, or to correct certain imperfections in markets [...]". Siehe: Dworkin, R.: Sovereign Virtue, S. 148.

<sup>227</sup> Unter "Opportunity Costs" versteht Dworkin eine Metrik, die "the value of any transferable resource one person has as the value others forgo by his having it" fixiert. Siehe: ebd., S. 149.

<sup>&</sup>lt;sup>228</sup> Ebd., S. 150-151.

<sup>&</sup>lt;sup>229</sup> Für seine Definition siehe bitte Fußnote 226.

of choice at the core of equality [...]"<sup>230</sup>, und er glaubt, dass es somit gelungen sei, eine Synthese von Freiheit und Gleichheit zu erstellen, indem sich die Freiheit als eine notwendige Vorbedingung zur Erreichung einer idealen Auktion darstellt.

#### 3.2.1.3. Kritik an Dworkin

Ist Dworkins Projekt, das dafür argumentiert, dass eine harmonische Koexistenz von Freiheit und Gleichheit nicht nur möglich ist, sondern auch notwendig, wenn die beiden Werte nicht nur formell, sondern auch materiell verstanden werden, gelungen? Meines Erachtens lautet die Antwort Nein. Denn die Ressourcen, die uns zur Verteilung zur Verfügung stehen, sind nicht unlimitiert und die Menschen befinden sich daher nie in einer idealen Auktion der Ressourcenverteilung, und der unerwünschte und schmerzhafte Konflikt zwischen Gleichheit und Freiheit müsste bestehen bleiben. Thomas Hobbes, der von der Egalität und Freiheit der Menschen im Naturzustand spricht, führt den Grund für den Krieg eines jeden gegen jeden auf die Ressourcenknappheit zurück. Und eine parallele Verwirklichung der Freiheit und Gleichheit in ihrem vollen Umfang ist meines Erachtens auch aus demselben Grund inhärent zum Scheitern verurteilt. Um diese These zu rechtfertigen, möchte ich mit dem folgenden Beispiel fortfahren. Das deutsche Krankenkassensystem lässt sich grob in zwei Subsysteme unterteilen, also die private und gesetzliche Krankenkasse, und es ist bekannt, dass der Unterschied des monatlichen Beitrags zwischen den zwei Kassen enorm ist. Auch der Unterschied bei Serviceumfang und Komfort zwischen den zwei Kassen ist nicht gering. Beispielsweise nehmen manche Kliniken und Praxen nur Patienten, die privat versichert sind auf, und viele Einzelzimmer

<sup>&</sup>lt;sup>230</sup> Dworkin, R.: Sovereign Virtue, S. 152.

sind für Patienten, die privat versichert sind, reserviert: in besonders belasteten Zeiträumen haben gesetzlich versicherte Patienten, selbst wenn sie das wollen und dafür bereit sind, mit eigener Leistung mehr zu zahlen, kaum eine Möglichkeit, Einzelzimmer zu bekommen. Die gesetzliche Krankenkasse gilt als ein Versuch, mit dem die Bürger mit einem erschwinglichen Preis die benötigte medizinische Leistung für ihre Lebensentfaltung erhalten können, und sie ist sicherlich eine Realisation der Gleichheit. Anders als die gesetzliche Krankenkasse steht die private Krankenkasse eher für Freiheit. Sie bietet den Menschen, die hohe Beiträge zahlen können und wollen, mehr Auswahl und mehr Komfort<sup>231</sup>. Keiner dieser Werte muss aufgeopfert werden, wenn, um in dem aufgeführten Beispiel zu bleiben, die gesetzliche Krankenkasse genauso umfangreich Services anbieten kann wie die Krankenkassen. Aber die Realität der Ressourcenknappheit zeigt, dass - um (Wahl-)Freiheit in eine egalitäre Institution einzugliedern<sup>232</sup> -, Gleichheit möglicherweise geopfert werden kann oder gar muss. Es kann sein, dass die gesetzlich Versicherten nicht auf die privat Versicherten neidisch sein werden, wenn sie daran denken, dass die privat Versicherten monatlich viel mehr Beiträge als die gesetzlich Versicherten zahlen. Das Beispiel der gesetzlichen und privaten Krankenkasse zeigt, dass weder Freiheit noch Gleichheit unter der Bedingung der Ressourcenknappheit sich in ihrem vollen Umfang entfalten können, wenn sie zusammen bestehen möchten, und dies lässt sich sicherlich als potenzieller Konflikt zwischen den beiden Begriffen verstehen. Auch gesteht Dworkin, dass eine den Neid-Test bestehende "gerechte" Verteilung doch unfair sein kann, und sein Geständnis bestätigt meine Kritik, nämlich dass ein harmonisches Verhältnis zwischen

-

<sup>232</sup> Hier ist die Einführung des privaten Krankenkasse-System ins gesetzliche Krankenkasse-System gemeint.

<sup>231</sup> Mit dieser Aussage beschränke ich die Motivation für einen Eintritt der privaten Krankenkasse. Ich schließe die jene soziale Gruppe in meiner Diskussion aus, die tritt nur deswegen in die private Krankenkasse ein, weil sie damit den Beitrag sparen möchte.

Freiheit und Gleichheit nur in einem Gedankenexperiment bestehen kann. Auch das oben dargestellte spezifische Argument von Dworkin erfährt das gleiche Problem. In der obigen Erläuterung über das komplementäre Verhältnis von Freiheit und Gleichheit behauptet Dworkin, dass die zwei Verteilungsmodi gerecht sind, weil sie beide den Neid-Test bestehen werden, aber gleichzeitig gesteht er, dass der zweite Verteilungsmodus intuitiv fairer scheint. Wie lässt sich dieser offensichtliche Widerspruch erklären. Meines Erachtens muss Dworkin entweder die Begriffe wie "gerecht" und "fair" spezifisch, um nicht zu sagen eigenartig, verwenden, oder er muss einräumen, dass es in Wirklichkeit wegen der Ressourcenknappheit nicht immer gelingen kann, Freiheit und Gleichheit zu einem gegenseitig unterstützenden Verhältnis zu bringen und sie gleichzeitig und konfliktfrei zu realisieren.

Meiner Ansicht nach haben Theorien der Freiheit und Gleichheitstheorien eine wesentliche Gemeinsamkeit in ihrem Telos, nämlich dass sowohl das Ziel der Freiheit als auch das Ziel der Gleichheit in der Bereitstellung der Möglichkeit der Lebensentfaltung bestehen. Normativ-theoretisch gesehen oder auch in einem idealen Zustand sollen Gleichheit und Freiheit harmonisch zusammenbestehen, denn ohne eine reale Ausübbarkeit der Freiheit geht der Sinn des Freiheitsschutzes des Rechtsstaates oder der negativen Freiheit zu einem großen Teil verloren. Das Beispiel der gesetzlichen und privaten Krankenkassen in der Bundesrepublik Deutschland zeigt aber, dass

in der Realität der Ressourcenknappheit, bzw. der conditio humana<sup>233</sup> viele Werte nicht ohne Konflikt zusammen bestehen können, Sicherheit und Freiheit zum Beispiel aber auch Gleichheit und Freiheit. Dass aber Theorien der Freiheit und Gleichheitstheorien Gemeinsamkeiten in ihrem Telos besitzen, macht das Verhältnis zwischen Gleichheit und Freiheit umso schwieriger, denn es lässt sich dann nicht so leicht sagen, dass Freiheit in einem konkreten Fall um der Gleichheit Willen beschränkt werden soll, oder auch umgekehrt. Dass sowohl Forsthoff als auch Böckenförde und Berlin (gewissermaßen auch Rawls, weil er seine zwei Gerechtigkeitsgrundsätze einem lexikalischen in Ordnungsverhältnis sieht und einen Vorrang der Freiheit einräumt <sup>234</sup> ) einen Vorrang der Freiheit setzten, mag unterschiedlich begründet sein, aber die Entscheidung für den Vorrang der Freiheit lässt sich mit guten Gründen auch in ihren eigenen persönlichen Erfahrungen und Erlebnissen in autoritären bzw. totalitären Systemen verbinden, die dazu geführt haben könnten, dass sie dazu tendieren, formale/negative Freiheit und den Freiheitschutz des Rechtsstaates als die sichere politische

\_

<sup>233</sup> Mit diesem von Hannah Arendt ausgeliehenen Begriff meine ich, dass die Menschen von einer begrenzten Auswahl her denken und handeln. Die Menschen können nur unter dieser Voraussetzung eine relative ideale oder eine ständig zu verbessernde Ordnung für politische und soziale Gemeinschaft aufzubauen. Dass Freiheit und Gleichheit sich komplementären verhalten, ist meiner Ansicht nach zwar idealistisch gedacht, aber bleibt die Realität nicht nah.

<sup>&</sup>lt;sup>234</sup> Siehe: Rawls, John: A theory of justice. Rev. ed., repr. Oxford: Oxford Univ. Press 1999, S. 36-40.

Rahmenbedingung anzusehen, um Freiheit aber auch Gleichheit in der Gemeinschaft zu realisieren<sup>235</sup>.

Im nächsten Abschnitt, obwohl in diesem Abschnitt bereits einiges indirekt erwähnt wird, werde ich darauf eingehen, wie Forsthoff ordnungspolitisch das Spannungsverhältnis zwischen zwei wichtigen Ordnungen löst und wie seine Lösung auf das Spannungsverhältnis zwischen Paternalismus und Liberalismus übertragen werden kann.

## 3.2.2. Parallelordnungen und die ordnungspolitischen Überlegungen von Forsthoff zum Verhältnis zwischen Rechts- und Sozialstaat

Parallelordnungen bezeichnen wörtlich und gewissermaßen auch tautologisch zwei oder mehrere Ordnungen, die parallel existieren, und, wie die Parallelitätsmetapher andeutet, dass es sich hier um Ordnungen handelt, die qualitativ und ihrem Wesen nach so unterschieden sind, dass sie sich nicht bzw. erst im Unendlichen überschneiden. In der Literatur wird auf parallele Phänomene

<sup>235</sup> Für jemanden wie mich, der in seiner Kindheit in einem autoritären politischen System aufgewachsen ist und in den letzten Jahren erleben musste, dass das pan-konservative Lager, das mit dem autoritären Regime der KMT (國民黨) paktierte, ständig versuchte politische Reform und gesellschaftliche Reform durch Erweckung der Angst vor Unsicherheit zurückzudrehen (zum Beispiel: das jüngst Referendum für die Ehe für alle), ist die Vorliebe von Berlin, Böckenförde und Forsthoff für einen schmalen Freiheitsbegriff besonders nachvollziehbar.

hingewiesen<sup>236</sup>, und in der Tat kann der soziale Rechtsstaat nach dem Verständnis von Forsthoff auch als ein ähnliches Phänomen der Parallelordnungen angesehen werden. In diesem Abschnitt werde ich mich aber darauf konzentrieren, anhand des Beispiels des sozialen Rechtsstaats von Forsthoff zu erklären, Parallelordnungen ordnungstheoretisch überhaupt und stabil anschließend funktionieren können, um seine ordnungstheoretischen Überlegungen auf den liberalen Paternalismus zu übertragen.

Meines Erachtens ist es von enormer Relevanz für den Begriff Parallelordnungen, wie sich die Parallelität der Ordnungen verstehen lässt. Man fragt sich: handelt es sich hierbei um einen nicht gestuften Ordnungsbegriff oder um einen gestuften Ordnungsbegriff? In dem ersten Fall handelt es sich um Ordnungen, die nicht nur zeitlich parallel nebeneinanderstehen, sondern qualitativ auch gleichwertig sind. In dem zweiten Fall handelt es sich um Ordnungen, die wiederum in Hauptordnung und Nebenordnungen unterschieden werden müssen. Die Parallelität in diesem Fall ist bloß zeitlich. In gestuften Parallelordnungen setzt die kapitale Ordnung den parallel

.

<sup>236</sup> Hier seien nur zwei Beispiele zu nennen: »Parallelgesellschaften« und »Paralleljustiz« sind die Schlagwörter, die darauf Bezug nehmen. Dazu vgl.: Gaitanides, Stefan: Gibt es in Deutschland Parallelgesellschaften von Zuwanderern? https://www.frankfurt-university.de/fileadmin/standard/Hochschule/Fachbereich\_4/Kontakte/ProfessorInnen/Stefan\_Gaitanides/Parallelgesellschaften\_2\_01.pdf (16.9.2019); Schiffauer, Werner: Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz. Bielefeld: Transcript Verlag; Rohe, Mathias: Paralleljustiz? Chancen und Gefahren außergerichterlicher Steitbeteiligung in Deutschland. In: TOA-Magazin: Die Fachzeitschrift zum Täter-Opfer-Ausgleich (2013) H. 2. S. 34-37.; Wagner, Joachim: Richter ohne Gesetz. Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat. 1. Aufl. Berlin: Ullstein Taschenbuch Verlag 2012;

Nebenordnungen Grenzen Existenzbedingungen und funktionalen Bereichen auf. Die Antwort auf diese Frage hängt sehr stark von dem Verhältnis der parallel stehenden Ordnungen ab. Meiner Ansicht nach (wenn die Ordnungen in einem Spannungsverhältnis stehen) ist ein genuines und ein qualitativ-gleichwertiges Nebeneinanderstehen Ordnungen, also der oben dargestellte erste Fall, kaum möglich. Diese ordnungspolitische Überlegung lässt sich mit den folgenden zwei, aus den von Karsten Fischer analysierten Phänomenen der Parallelordnungen erläutern bzw. bestätigen. Der augusteische Principat bestimmt, welche Macht er an den Senat zurückgeben will, um die bereits verlorengegangene und von Allen zurückersehnte Rechtssicherheit zu schaffen, und dies wird nicht geschehen um "eine Dyarchie von Princeps und Senat [zu schaffen; von CYK] sondern um die Etablierung einer Erbmonarchie" 237 zu ermöglichen. Auch der Turbo-Kapitalismus im autoritären kommunistischen China verweist auf asymmetrische Parallelität. Zwar lassen sich viele westliche und liberale Elemente in Wirtschaft. und Gesellschaft seit Ende der 1970er in China beobachten, dennoch behält die Politik, präziser: die autoritäre kommunistische Ordnung, die Oberhand. Das Phänomen Guojin Mingtui (國進民 退) ist ein guter Beleg dafür, dass die Politik trotz der Öffnungspolitik seit Ende der 1970er nie wirklich ihre Kontrolle

<sup>&</sup>lt;sup>237</sup> Fischer, Karsten: Machiavellis Abneigung gegen Augustus und den Principt als Parallelordnung. Ein Beitrag zur methodischen Spekulation in der Politischen Theorie. In: Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte. Hrsg. von Harald Bluhm, Karsten Fischer u. Marcus Llanque. Berlin: Akad.-Verl. 2011. S. 39–51, S. 48.

über die Wirtschaft verliert<sup>238</sup>. Darüber hinaus lässt sich überlegen, ob die Parallelität in Parallelordnungen nur asymmetrisch sein kann, wenn die Ordnungen in einem Spannungsverhältnis stehen. Das heißt: um ihren Stabilisierungszweck zu verwirklichen, können die Ordnungen, die konfligieren, nicht in einen gleichwertigen Geltungs- bzw. Machtverhältnis stehen, sondern muss die Hauptordnung immer den parallel stehende Nebenordnungen setzen. Nur unter dieser Bedingung eine Governance-Parallelordnungen als Stabilisierungsstrategie funktionieren. Diese Überlegungen zu der asymmetrischen Parallelität in den Parallelordnungen sind der Lösung Forsthoffs für das Spannungsverhältnis zwischen dem Sozialstaat und dem liberalen Rechtsstaat ähnlich.

Meiner Ansicht nach ist es ein Missverständnis, wenn man behauptet, dass der Sozialstaat bei Forsthoff kein Rechtsbegriff und unverträglich mit dem Rechtsstaat sei. Wie oben schon verwiesen, ist das, was Forsthoff ablehnt, eine Integration des Sozialstaates in die Verfassung und die Verschmelzung von Rechtsstaat und Sozialstaat. Er schreibt:

.

<sup>&</sup>lt;sup>238</sup> Für das Phänomen Guojin Mintui siehe: Lardy, Nicholas R.: Markets over Mao. The Rise of private Business in China. Washington, DC: Peterson Institute for International Economics 2014; Lardy, Nicholas R.: The state strikes back. The end of economic reform in China? Washington, DC: Peterson Institute for International Economics 2019. Was ganz Interessantes ist, dass derselbe Autor zeichnet innerhalb von 5 Jahren ein gegensätzliches Bild über die Wirtschaftsstruktur in China. Im Jahr 2014 bezeichnete Lardy die chinesische Wirtschaft noch als eine hauptsächlich von dem Markt betriebene und regulierte Wirtschaft und argumentierte gegen Bezeichnung wie Staatkapitalismus über chinesische Wirtschaftspolitik. Aber innerhalb 5 Jahren vertritt Lardy einen völligen anderen Ansichtspunkt über die chinesische Wirtschaftspolitik und beschuldigt die staatsorientierte Wirtschaftspolitik als Hauptfaktor für Verlangsamung der wirtschaftlichen Entwicklung in China.

"Der Rechtsstaat wird durch das sozialstaatliche Bekenntnis also in gewisser Weise inhaltlich determiniert. Dieses Bekenntnis ist jedoch schwerlich als eine Entscheidung des Verfassungsgebers zu werten, da es nur die Bekräftigung einer Anforderung an staatliches Verhalten bedeutet, die auch ohne diese Bekräftigung bestehen würde. Das sozialstaatliche Bekenntnis hat vor allem keine institutionelle Bedeutung. Es berührt die strukturelle Verfassungsform der Bundesrepublik nicht. Diese ist nach wie vor mit dem Begriff Rechtsstaat erschöpfend bezeichnet. Rechtsstaat und Sozialstaat sind also auf der Verfassungsebene nicht verschmolzen. Erst in der Verbindung von Verfassung, Gesetzgebung und Verwaltung verbinden sich auch Rechtsstaat und Sozialstaat"<sup>239</sup>.

Damit möchte Forsthoff sagen, dass erstens der Sozialstaat zunächst eine soziale Tatsache ist, eine Realität und Praxis, die in dem modernen staatlichen Leben geschieht. Zweitens lässt sich der Sozialstaat nicht allgemein und abstrakt verstehen, wie im Abschnitt 3.2.1 schon beschrieben, und sein geeigneter Platz liegt von daher am besten in den einzelnen Rechtsprechungen und im Verwaltungsrecht. Drittens ist das Grundgesetz mit dem Begriff Rechtsstaat schon erschöpft. Mit diesen drei Argumenten lässt sich die ordnungspolitische Überlegung von Forsthoff zu Rechtsstaat und Sozialstaat wie folgend bilden. Sozialstaat und Rechtsstaat können nach Forsthoff parallel bestehen und sie müssen in dem post-industriellen Leben sogar parallel existieren. Spannungsverhältnis zwischen Sozialstaat und Rechtsstaat lässt sich nach ihm beheben, wenn die sozialstaatliche Ordnung eher in der Praxis und im Verwaltungsrecht ihre Gültigkeit findet und die rechtstaatliche Ordnung in der Verfassung. Die rechtsstaatliche Ordnung setzt sozusagen die sozialstaatliche Ordnung unter einem

\_

<sup>&</sup>lt;sup>239</sup> Forsthoff, Ernst, Otto Bachof u. a.: Begriff und Wesen des sozialen Rechtsstaates. Unveränderter photomech. Nachdr. Berlin: De Gruyter 1954, S. 29 (Hervorhebung durch CYK)

Rahmen und innerhalb dessen kann die sozialstaatliche Ordnung sich entfalten und sich vollziehen, ohne gegen die wesentlichen Elemente der rechtsstaatlichen Ordnung, das heißt: Grundrechte, Gewaltenteilung ... etc., zu verstoßen.

An einer anderen Stelle, wo Forsthoff über das Verhältnis zwischen Technologie und politischer Ordnung nachdenkt, macht er eine ähnliche ordnungspolitische Überlegung<sup>240</sup>. Drei Möglichkeiten sind für Forsthoff in einer Welt der Technik denkbar<sup>241</sup>: Erstens. dass der Staat sich mit der Technik identifiziert. Zweitens, dass der Staat der technischen Entwicklung einen freien Lauf lässt, und, drittens, dass der Staat als Ausdruck und Hüter einer konkreten politischen Ordnung den Rahmen bestimmt, innerhalb dessen die technische Entwicklung vonstattengeht. Unter den hier ernannten drei Möglichkeiten ist nur die dritte Option nach Forsthoff verheißungsvoll, denn mit den ersten zwei Möglichkeiten sei "das Ende der Möglichkeit der Gewährleistung individueller Freiheit"<sup>242</sup> in Sicht. Nur ein Staat, "der seine Funktionen an einer vorgegebenen, in sich ruhenden Ordnung zu messen hat, [...] kann individuelle Freiheit gewähren und gewährleisten" 243 . Seine Gutheißung der dritten Möglichkeit entspricht nicht nur dem von ihm bevorzugten ordnungspolitischen Arrangement rechtsstaatlichen und sozialstaatlichen Ordnungsprinzips, sondern bietet meiner Meinung nach auch eine Maxime, die generell für unsere Überlegung zu dem Arrangement von zwei parallel bestehenden und zu manchen Punkten in Konflikt stehenden Ordnungen fruchtbar sein kann.

<sup>&</sup>lt;sup>240</sup> Forsthoff sieht die technische Realisation als Nachfolger der sozialen Realisation, und deshalb scheint es mir der Sache nach angemessen, seine ordnungspolitische Überlegung über das Verhältnis von Technologie und Politik für unsere Überlegung über das Verhältnis von Sozialstaat und Rechtsstaat und über das Verhältnis zwischen unterschiedlichen Ordnungsprinzipien überhaupt zu übernehmen.

<sup>&</sup>lt;sup>241</sup> Forsthoff, Ernst: Von der sozialen zur technischen Realisation. In: Der Staat 9 (1970) H. 2. S. 145–160, S. 151–153.

<sup>&</sup>lt;sup>242</sup> Siehe: ebd., S. 151...

<sup>&</sup>lt;sup>243</sup> Ebd.

Diese Maxime lässt sich meines Erachtens auf folgende Weise formulieren: Andersartige und im Spannungsverhältnis stehende Ordnungen können parallel bestehen, aber sie können nur dann ihre Funktionalität voll ausüben und die Stabilität der gesamten Ordnung erhalten, wenn man weiß und entscheidet, welche Ordnung die Kapitalordnung und welche die Nebenordnung ist. Die Kapitalordnung muss in ihrer vollen Rigidität angenommen werden und es muss auf dem Boden ihrer Begrifflichkeit überprüft werden, inwieweit Räume für die Nebenordnung eröffnet werden können. Diese Maxime gilt auch für den liberalen Paternalismus. Liberalismus und Paternalismus können auf der Praxis-Ebene selbstverständlich koexistieren und sich Teil als einer (Parallel-)Ordnung(en) zusammenfügen. Forsthoffs Überlegung über den sozialen Rechtsstaat hat erwiesen, dass, obwohl sich paternalistische Facetten im Sozialstaat entdecken lassen, dies jedoch kein Hindernis sein soll, von sozialem Rechtsstaat zu sprechen; das heißt: der moderne Staat kann einerseits seine Anforderung sozialstaatliche erfüllen und zugleich Versprechen halten, ohne den Freiheitsbegriff von seinem negativen Sinn auf einem positiven Sinn verlegen zu müssen. Aber nicht nur die Kapitalordnung setzt die Rahmenbedingungen für die Entfaltung der Nebenordnung, sondern die Nebenordnung kann der Kapitalordnung eine positive Gegenleistung erbringen. Eine der größten Gegenleistungen der Nebenordnung liegt meines Erachtens darin, dass sie die Legitimität und somit auch die Stabilität der Kapitalordnung verstärkt, indem sie für die Kapitalordnung politische bzw. soziale Probleme löst. Der Sozialstaat wird zwar bei Forsthoff als eine soziale Gegebenheit angesehen, dessen Aufforderung kein moderner Staat entkommen kann. Aber Forsthoff zufolge dient der Sozialstaat der Bundesrepublik, die politisch und ideologisch bankrott war, als Ideologieersatz und gewährleistet ihr ein minimales Maß an

Wertezusammenhalt<sup>244</sup>. Überträgt man diese Kenntnis auf den liberalen Paternalismus, wird man eine wichtige Frage aufstellen, nämlich – was hat der Paternalismus dem Liberalismus zu leisten, so dass man versuchen muss, die paternalistischen Maßnahmen in die liberale Ordnung zu integrieren.

Um das Kapitel 3 abzuschließen möchte ich die wesentlichen Punkte, die für unsere ordnungspolitische Überlegung über die Zusammenstellungsmöglichkeit des Paternalismus und Liberalismus relevant und interessant sind, noch einmal zusammenzufassen:

1. Forsthoff sieht paternalistische Facetten sowohl in dem Gedanken als auch in der Praxis des Sozialstaats und verweist somit auf das Spannungsverhältnis zwischen ihm und dem liberalen Rechtsstaat. Seine ordnungspolitische Lösung ist, den Rechtsstaat auf der Verfassungsebene und den Sozialstaat zum Beispiel auf Verwaltungs- oder verwaltungsrechtlicher Ebene zu setzen, und er lehnt somit ihre Vereinigung in der Verfassung strikt ab. Seine Intention ist, dass dadurch der liberale Rechtsstaat über die Möglichkeit verfügt, dem Sozialstaat einen Rahmen zu setzen, innerhalb dessen der Sozialstaat sich entfaltet und der liberale Rechtsstaat sein Versprechen als Garant der individuellen Freiheit hält. Auch Fischers Analyse von Phänomenen der Parallelordnung bietet Material, das darauf hinweist, dass andersartige Ordnungen, die in Konflikt stehen oder sich gar widersprechen, parallel bestehen und positiv und konstruktiv funktionieren können. Jedoch scheint es für solche Zusammenstellungen von enormer Bedeutung zu sein, eine Hierarchie zu bilden. Diese erlaubt dann der Hauptordnung, eine Rahmenbedingung zu gestalten, und

\_

<sup>&</sup>lt;sup>244</sup> Dazu siehe: Forsthoff, Ernst: Der introvertierte Rechtsstaat und seine Verortung. In: Der Staat 2 (1963) H. 4. S. 385-398, S. 395ff.

- innerhalb dieser existieren die parallel stehenden Nebenordnungen und üben ihre Funktionalitäten aus.
- 2. Aus der in dem Punkt 1 dargelegten Überlegung lässt sich folgern, dass liberaler Paternalismus als ein politischeres Ordnungsprinzip auf der Praxis-Ebene im Prinzip möglich ist. Jedoch gibt es meiner Auffassung nach zwei Fragen, die man vor der Bejahung einer liberal-paternalistischer Ordnung stellen muss. Die erste Frage lautet: Was ist Sinn und Zweck der paternalistischen Ergänzung des Liberalismus? Wenn der soziale Rechtsstaat eine historische Antwort auf die Soziale Frage und das soziale Problem im 19. Jahrhundert war, auf die der Liberalismus nicht tadellos reagieren konnte, steht der Liberalismus inzwischen wieder vor Fragen oder Problemen, die er intern nicht lösen kann. Die zweite Frage lässt formulieren: Was sind konkret die liberalen Rahmenbedingungen, die den Spielraum paternalistischer Maßnahmen eröffnen und gleichzeitig die Freiheit bzw. die Autonomie jedes Einzelnen beschützen können? Meines Erachtens muss zunächst sachgerecht eine Antwort für die hier aufgestellten Fragen, vor allem aber die zweite Frage, gefunden werden, dann erst lässt sich vom liberalen Paternalismus sprechen. Darauf werde ich in dem nachfolgenden Kapitel eingehen.

### 4. Die liberale Einhegung des Nudge und des libertären Paternalismus

Das Kapitel 3 zeigt, dass ein über paternalistische Momente verfügender Sozialstaat (Kapitel 3.1) mit einem liberalen Staat verträglich gestaltet sein kann, wenn die parallel existierenden Ordnungen in ein abgestuftes kategorisches Verhältnis gesetzt sind, d. h., zunächst soll in den parallel bestehenden Ordnungen unterschieden werden, was die Hauptordnung sei und was die Nebenordnung. Im Anschluss daran soll die Nebenordnung so gestaltet werden, dass sie sich mit der Hauptordnung verträgt. Diese im letzten Kapitel durch unsere Auseinandersetzung mit Forsthoff gewonnene ordnungspolitische Überlegung wird in diesem Kapitel auf Paternalismus und Liberalismus übertragen, indem wir fragen wie das Nudge oder wie die paternalistischen Maßnahmen gestaltet bzw. eingeschränkt werden sollen, um mit einer liberalen Institution in Einklang zu stehen.

Das Kapitel 4 lässt sich in zwei Teile gliedern. Im Kapitel 4.1 geht es darum nach den Kernelementen des Liberalismus zu fragen gibt es solche überhaupt und wenn ja, was sind diese – und dann darum diese zu erläutern. Im Kapitel 4.2 geht es darum, die von Sunstein und Thaler suggerierten Nudges oder paternalistischen den Maßnahmen in Kapitel 4.1 dargelegten Kernelementen gegenüberzustellen, um zu sehen, paternalistischen Maßnahmen geeignet sind für eine liberale politische Institution oder wie sie umgestaltet werden müssen, damit sie sich mit dem Liberalismus vertragen können. Anders als viele andere Kritiker, die das Nudge oder den libertären Paternalismus für inhärent inkompatibel mit dem Liberalismus erklären, gehe ich von der Annahme aus, dass Liberalismus wegen seiner Flexibilität in der Ideengeschichte oft mit unterschiedlichen

Ideen und Ismen, die nicht unbedingt inhärent kompatibel mit ihm waren, koalierte, und eine an sich ablehnende Haltung zu Nudge oder Paternalismus nicht nur dogmatisch oder ideologisch zu sein scheint, sondern die Diskussion über und mit dem libertären Paternalismus meiner Ansicht nach weniger fruchtbar macht, denn keinem anderen ist bewusster als den Autoren des Paternalismus<sup>245</sup>, dass Paternalismus ethisch gesehen viele Probleme aufweist und sich an sich nicht mit dem Liberalismus verträgt. Von Anfang an haben sie nach einer mit dem Liberalismus verträglichen Gestaltung und Begrenzung des Paternalismus gesucht. Stattdessen teile ich die Ansicht mit Sunstein und Thaler, dass Nudge und Choice-Architectures überall zu finden<sup>246</sup> sind und der liberale Staat auch auf einer bestimmten normativen Default-Option beruht<sup>247</sup>. Die Frage ist eher, ob bestimmte paternalistische Maßnahmen sich mit den liberalistischen Kernelementen vertragen können.

#### 4.1. Kernelemente des Liberalismus

Liberalismus ist ständig im Wandel, zumindest was seinen Inhalt betrifft. Ronald Dworkin beklagt in einem seiner Aufsätze, dass das amerikanische Verständnis von Liberalismus, das von Franklin

<sup>&</sup>lt;sup>245</sup> Alle im 1. Kapitel diskutierten Autoren, die sich mit dem Paternalismus auseinandersetzen, zeigen dieses Bewusstsein. Auch Sunstein und Thaler, die so enthusiastisch für Paternalismus sprechen, zeigen eine wachsame Haltung gegenüber den dunklen Seite des Paternalismus. Dazu vgl. Sunstein, Cass: The Ethics of Choice Architecture. In: Choice Architecture in Democracies. Exploring the Legitimacy of Nudging. Hrsg. von Alexandra Kemmerer, Christoph Möllers u. a. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG 2017. S. 21–74, S. 24.

<sup>&</sup>lt;sup>246</sup> Siehe: ebd., S. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>247</sup> Der 1. Artikel des Grundgesetz zum Beispiel.

Roosevelt und seiner New-Deal Politik nachhaltig geprägt war, zu seiner Zeit in Unklarheit geraten ist. Viele, die sich zu seiner Zeit als Liberale bezeichneten, vertreten so unterschiedliche und gelegentlich gar gegensätzliche Politik, dass man fragen muss, was mit dem Signum des Liberalismus oder des Liberalen noch gemeint ist<sup>248</sup>. Auch die Historikerin Helena Rosenblatt berichtet, dass der Liberalismus nach dem 2. Weltkrieg zwei wesentliche Änderungen erlebt hat. Zu einem ist seine kontinental-europäische Wurzel in Vergessenheit geraten und wurde anglo-amerikanisiert; zum anderen erlebte der Liberalismus einen "Turn to Rights"<sup>249</sup>, also das im klassischen Liberalismus für selbstverständlich gehaltene komplementäre Verhältnis zwischen Freiheit und Gleichheit wird nicht nur bezweifelt, sondern es vertreten viele Liberale dieser Ära Liberalismus die Meinung. dass sich Rechtsschutzfunktion beschränken soll<sup>250</sup>. All das weist meines Erachtens darauf hin, zu fragen, ja sogar zu bezweifeln, ob man von Kernelementen des Liberalismus sprechen kann, weil dessen Inhalt diachron für die Historiker und synchron für die Theoretiker doch so unterschiedlich sein kann. Jedoch meine ich im Anschluss an Stephen Holmes, dass trotz aller Unterschiede Kernelemente des Liberalismus aufzufinden sind, denn wie Holmes glaubhaft geschildert hat, ist eben nicht im positiven Horizont sondern im

<sup>&</sup>lt;sup>248</sup> Dworkin, Ronald: Liberalism. In: Public and private morality. Hrsg. von Stuart Hampshire. Cambridge: Cambridge University Press 1999. S. 113-143, S. 113-115.

<sup>&</sup>lt;sup>249</sup> Rosenblatt, Helena: The Lost History of Liberalism. From Ancient Rome to the Twenty-First Century. Princeton, Oxford: Princeton University Press 2018, S. 271.

<sup>&</sup>lt;sup>250</sup> Ebd., S. 245 ff.

negativen Horizont die Gemeinsamkeit (und damit die Kernelemente) der Liberalen und ihrer Theorien ersichtlich<sup>251</sup>.

Holmes zufolge gehören Autokratie, Aristokratie, Theokratie und Kollektivbesitz zu den vier politischen Arrangements bzw. Regimen, die alle Liberalen ohne Ausnahme anfechten<sup>252</sup>: In einem autoritären Regime monopolisiert nicht nur eine einzige Fraktion, Partei oder auch Clique unverantwortlich die politische Macht, sondern auch die Presse wird zensiert; Einzelpersonen können für längere Zeit ohne Rechtsmittel in Haft genommen werden; Überwachung ist allgegenwärtig, die Geheimpolizei beschlagnahmt oder erhält einen enormen Ermessensspielraum bei der Liquidation politisch unzuverlässiger Individuen, um ihre politische Unterwürfigkeit zu erzwingen; die Polizei wird unzureichend überwacht und kontrolliert; in einigen Fällen werden Finanzen und Industrie verstaatlicht und die Wirtschaft wird zentral gesteuert; und eine Kritik an politischen Machthabern ist verboten und Regierung wahrscheinlich kapriziös, deswegen die unterdrückend, korrupt und grob falsch informiert. In einer

<sup>252</sup> Holmes, Stephen: Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy. Chicago: University of Chicago Press 1995, S. 16.

<sup>&</sup>lt;sup>251</sup> An dieser Stelle kann mit der bereits im 4. Kapitel erwähnten Unterscheidung von negativer Freiheit und positiver Freiheit meine Festlegung noch deutlicher erläutert werden: Berlin ist ein Liberaler, der die negative Freiheit und die positive Freiheit nicht nur allein aus dem kognitiven Perspektiv unterscheidet, sondern auch jemand, der in Konflikt von den beiden Freiheiten sich für die negative Freiheit einsetzen würde. Anderes als Berlin ist R. Dworkin ein Liberaler, der auf das komplementäre Verhältnis von Freiheit (negative Freiheit) und Gleichheit (positive Freiheit) besteht und glaubt, dass ohné die Existenz der Anderen weder Freiheit noch Gleichheit bestehen kann. Auf dem ersten Blick kann der Meinungsunterschied bezüglich des Verhältnis von der negativen und der positiven Freiheit nicht noch größer scheinen, aber aus dem negativen Horizont lässt sich ihre Gemeinsamkeit finden, nämlich Angst und von daher eine Absicherung vor dem möglichen Machtmissbrauch des Staates, denn auch Dworkin besteht darauf, dass in der Suche nach Gleichheit die Grundfreiheiten der Menschen unantastbar gemacht werden sollen.

Aristokratie wird der Zugang zu Privilegien fast ausschließlich durch Abstammung bestimmt; Landbesitz ist der Schlüssel zu Einfluss und gutem Leben; eine geschlossene Oligarchie monopolisiert die politische Macht; und die soziale Mobilität innerhalb einer Generation aber auch zwischen Generationen ist minimal. In einem fundamentalistischen theokratischen oder klerikalen autoritären Regime diktiert ein kleiner Kreis des Klerus, modern und mit Rawls gesprochen, eine grundlegende Doktrin für die große Mehrheit; Bigotterie wird belohnt; Innovation wird ggü. Indoktrination geopfert, intellektueller Austausch aufgehoben und unermüdlich kontrolliert; Abweichung vorbestimmten umfassenden Doktrin wird bestraft und In Orthodoxie durchgesetzt. ihrer Abneigung Kollektivbesitz lässt sich zeigen, dass die Liberalen auf das Eigentumsrecht achten und das alte christliche Verbot der Ungleichheit von Ressourcen ablehnen, aber keineswegs sind die Liberalen, so Holmes, gegen Gleichheit in aller Form oder gegen die Idee der Gerechtigkeit: die idealtypischen Liberalen sind "intensly concerned with poverty and economic dependency, that is, with absolut levels of well-being (...) as well as economically entreched relations of mastery and control"253 und werden sich empören, wenn die Reichen wegen ihres Reichtums die Politiker und Richter kaufen können. Ihre Abneigung gegen Ressourcengleichheit liegt einzig darin, dass sie der Ansicht sind, dass Ressourcenungleichheit die unvermeidliche Nebenwirkung einer produktiven Wirtschaft ist und für die Verbesserung des absoluten Wohlstandes der Benachteiligten unerlässlich ist.

Nun kann die am Anfang dieses Kapitels bereits gestellte Frage, nämlich: welche liberalistischen Kernelemente lassen sich aus der hier dargestellten langen Abneigungslist der Liberalen gewinnen, beantwortet werden. Als das erste Kernelement soll die **Autonomie** genannt werden: sowohl in ihrer Abneigung gegen das

\_

<sup>&</sup>lt;sup>253</sup> Ebd., S. 17.

autoritäre, aristokratische und theokratische Regime als auch in ihrer Abneigung gegen wirtschaftliche Abhängigkeit zeigen die Liberalen, dass ein unabhängiger Status und Selbstbestimmungsmöglichkeit der Menschen in wirtschaftlichen, sozialen und politischen Fragen ihnen am Herzen liegen. Und ausgehend von Autonomie entfalten sich meiner Ansicht nach die liberalistischen Kernelemente in zwei Richtungen: Zum einem ist dies die Frage nach Zweck und Mitteln, also wie die Staatsgewalt gestaltet werden soll, um die Autonomie der Einzelperson zu sichem (die liberale Gestaltung der Staatsgewalt), dazu gehört selbstverständlich die Neutralität des Staates gegenüber jeglichen moralischen, religiösen und lebensphilosophischen umfassenden Doktrinen; zum anderem entfaltet sich die theoretische Stütze der Autonomie, ohne welche die Autonomie als Leitidee der Gesellschaft und ihrer politischen Institutionen weder nachvollziehbar noch möglich wäre, nämlich: das liberalistische Menschenbild.

#### 4.1.1. Autonomie

Autonomie ist ein abstrakter Begriff und lässt sich verschiedentlich darlegen<sup>254</sup>. An dieser Stelle möchte ich den Autonomie-Begriff in

<sup>&</sup>lt;sup>254</sup> Hier sind nur zwei Beispiele zu nennen: Axel Honneth zum Beispiel erklärt Autonomie im moralphilosophischen, rechtstheoretischen und sozial-psychologischen Kontext und verweist darauf, dass Autonomie im jeweiligen Kontext ähnlich aber doch abweichend bedeuten kann. Joel Feinberg dagegen erläutert Autonomie als Fähigkeit, Kondition, Ideal und Recht. Siehe: Honneth, Axel: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. 5. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1491), S. 240-245; und Feinberg, J.: The moral limits of the criminal law, Kindle-Position: 594-963.

zwei Gegensätzen erläutern, nämlich: in seinem negativen / positiven und im "thin" / "strong" Sinne, weil, wie ich glaube, in solcher Darstellungsform sich nicht nur die liberalistische Position am deutlichsten hervorheben lässt, sondern auch ihr Unterschied zu Paternalismus. Joel Feinberg erklärte einst in seinem Lebenswerk »The Moral Limits of Criminal Law« die Autonomie wie folgend: "The word "autonomy" is obviously derived from the Greek stems. for "self" and "law" or "rule", and means literally "the having or making of one's own laws." Its sense therefore can be rendered at least approximately by such terms as "self-rule," "selfdetermination," "self-government," and "independence" 255 und verweist den Begriff der Autonomie auf "the realm of inviolable sanctuary"256. In dieser allgemeinen Beschreibung von Autonomie ist meines Erachtens der negative Sinn der Autonomie ausgedrückt. Autonomie in ihrer negativen Bedeutung bezeichnet, dass die Menschen dazu in der Lage sind, ihr eigener Herr zu sein, und ihre Entscheidungen bzw. Lebenspläne sollten sowohl rechtlich als auch gesellschaftlich akzeptiert und respektiert werden<sup>257</sup>, solange sie die Freiheitsausübung einer dritten Person nicht beeinträchtigen. Es ist an dieser Stelle anzumerken, dass der negative Sinn von Autonomie ein Gebiet eingrenzt, innerhalb dessen Entscheidungsbefugnis der einzelnen Person zu respektieren ist. Der positive Sinn von Autonomie verhält sich aber anderes. Statt

\_

<sup>255</sup> Siehe: Feinberg, J.: The moral limits of the criminal law, Kindle-Position: 585-587.

<sup>&</sup>lt;sup>256</sup>Siehe: ebd., Kindle-Position: 585.

Böckenförde vertritt in einem Aufsatz, Freiheitssicherung gegenüber gesellschaftlicher Macht – Aufriß eines Problems, der Auffassung, dass die rechtliche bzw. politische Sicherung der Freiheit ist mit der rechtsstaatlichen Verfassung befestigt, und weist auf die Bedrohung der gesellschaftlichen Macht für Freiheit als das Problem, das noch zu lösen ist. Siehe: Böckenförde, Ernst-Wolfgang u. Dieter Gosewinkel: Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht. Aufsätze von Ernst-Wolfgang Böckenförde Biographisches Interview von Dieter Gosewinkel 2011 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2006), S. 72-76.

ein unantastbares Gebiet einzugrenzen, verlangt er von der einzelnen Person, ein bestimmtes qualitatives Merkmal in Kompetenz oder in Eigenschaft zu zeigen. Für Konkretisierung von dem, was über den positiven Sinn der Autonomie oben erwähnt wurde, ist der deutsche Philosoph Immanuel Kant, vor allem sein Verständnis von Autonomie, sowohl von der Prominenz als auch von der sachlichen Nähe her ein geeignetes Beispiel. Kant spricht über Autonomie in einem moral-philosophischen Kontext<sup>258</sup>, und für ihn ist Autonomie nichts anderes als der Gegensatz von Heteronomie. In der 2. Kritik, also »Kritik der praktischen Vernunft«, spricht Kant von dem Objekt des Begehrungsvermögens und versteht es als "einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehret wird"259. Die Existenz dieses Objekts des Begehrungsvermögens oder unsere Vorstellung von dessen Existenz erzeugt nach Kant ein Lustgefühl, und dies wird von uns als sinnliche Lust empfunden und kann als Maxime unsere Handlung bestimmen<sup>260</sup>. Charakteristisch und entscheidend für die Moralphilosophie Kants und seine Idee von Autonomie ist, dass die von dem Objekt des Begehrungsvermögens und dem dadurch entstandenen Lustgefühl bestimmte Handlungsmaxime kein moralisches Gesetz werden kann, weil sie in der empirischen und äußerlichen Welt liegt und die Allgemeingültigkeitsprüfung

\_

<sup>260</sup> Ebd., AA05: 22-23.

<sup>&</sup>lt;sup>258</sup> Siehe: Honneth, A.: Das Andere der Gerechtigkeit, S. 241; und Höffe, Otfried: Immanuel Kant. München: Beck 2007 (= Beck'sche Reihe Denker 506), S. 201-206.

<sup>&</sup>lt;sup>259</sup> Kant, Immanuel: KpV. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften 1900ff., AA05: 21.

nicht bestehen kann<sup>261</sup>. Kant schreibt an einer anderen Stelle in der »Kritik der praktischen Vernunft« folgendes: "Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anderes, als das Objekt einer Begierde sein kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das praktische Gesetz als Bedingung der Möglichkeit desselben hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Abtreibe oder Neigung zu folgen, [...]"262. Und dies bedeutet für Kant nichts Anderes als Heteronomie. Aus dem oben Gesagten lassen sich Eigenschaften der Autonomie nach der Kantischen Auffassung formulieren. Im Gegensatz zu der Heteronomie besitzt die Autonomie für Kant folgenden Eigenschaften: der Wille ist an sich völlig der Vernunft gemäß, das heißt: die empirischen Betriebe und die Neigungen müssen aus den Beweggründen oder den Gesetzen der menschlichen Handlung ausgegrenzt werden das Ziel dieser Handlung muss ein Zweck an sich sein, das bedeutet, dass es nicht wiederum ein Mittel zu einem weiteren Zweck sein darf, und das unter der ersten Eigenschaft der Autonomie beschriebene Handlungsprinzip ist selbstgesetzgebend, also: es stammt vom Menschen als vernünftigem Wesen und ist kein Fremdbefehl<sup>263</sup>. Der sowohl von Mill als auch von Feinberg vertretene negative Autonomie-Begriff findet mehr Resonanz unter den heutigen Liberalen als der positive Autonomiebegriff, denn dieser stützt sich

<sup>&</sup>lt;sup>261</sup> Kant schreibt: "(...) so würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Gesetzes geben wollte, gerade das ärgste Widerstreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen. Denn der Wille aller hat alsdenn nicht ein und dasselbe Objekt, sondern ein jeder hat das seinige (sein eigenes Wohlbefinden), welches sich zwar zufälligerweise, auch mit anderer ihren Absichten (...) vertragen kann, aber lange nicht zum Gesetze hinreichend ist, weil die Ausnahmen (...) endlos sind, und Kant, Immanuel: GMS. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften 1900ff, AA04:436gar nicht bestimmt in eine allgemeine Regel befasst werden können". Siehe: Kant, I.: KpV, AA05: 29.

<sup>&</sup>lt;sup>262</sup> Siehe: Kant, I.: KpV, AA05: 33.

<sup>&</sup>lt;sup>263</sup> Siehe: Kant, I.: GMS, AA04:436.-437.

stark auf eine objektive Wertvorstellung, die dann womöglich die Entfaltung der individuellen bzw. subjektiven Pluralität, die die liberale Demokratie genauso stark prägt und kennzeichnet wie die Autonomie, beeinträchtigt; außerdem dient der Kantischen positive Autonomiebegriff mehr als moralisches denn als politisches Prinzip<sup>264</sup>.

In der negativen Autonomie wird normativ und anthropologisch vorausgesetzt, dass die Menschen rational sind und die Fähigkeit besitzen, ihr Leben selbst zu bestimmen. Der Unterschied zwischen dem "thin" und "strong" Begriff der Autonomie besteht dann darin, wie viel Rationalität beansprucht wird, um selbstgesetzgebend oder autonom zu sein. Hier greife ich wieder auf Feinbergs Überlegungen zurück, um die liberalistische Position verdeutlichen. Nach Feinberg hat der Liberalismus Schwellenkonzept der Rationalität des Menschen. Ihm zu folge handelt es sich bei dem liberalen Konzept der Rationalität oder der Selbstbestimmungsfähigkeit der Individuen um ein minimales Schwellenkonzept<sup>265</sup>, d. h.: die durchschnittlichen Erwachsenen, zu denen sowohl Leonardo da Vinci und Albert Einstein als auch Jedermann gehören, können sich zwar in ihrer Intelligenz, ihrer Urteilskraft und in vielen anderen Fähigkeiten, die für Selbstgesetzgebung relevant sind, quantitativ unterscheiden, aber dieses Mehrhaben in Intelligenz, Urteilskraft und anderen relevanten Fähigkeiten betrachtet Feinberg als "simply an unused surplus"266. Auf die Frage, wo genau aber die Grenze dieser minimalen Rationalität liegt, gibt Feinberg eine sehr ambivalente

\_\_\_

<sup>&</sup>lt;sup>264</sup> Ähnliche Meinung siehe: Gutwald, Rebecca: Autonomie, Rationalität und Perfektionismus. Problem des weichen Paternalismus im Rechtfertigungsmodell der Bounded Rationality. In: Grenzen des Paternalismus. Hrsg. von Bijan Fateh-Moghadam, Stephan Sellmaier u. Wilhelm Vossenkuhl. Stuttgart: Kohlhammer 2010 (= Ethik im Diskurs 3). S. 73–93, S. 77.

<sup>&</sup>lt;sup>265</sup> Siehe: Feinberg, J.: The moral limits of the criminal law, Kindle-Position: 617.

<sup>&</sup>lt;sup>266</sup> Ebd., Kindle-Position: 623.

Antwort<sup>267</sup>. Um mit Rebecca Gutwald zu sprechen, kann man die minimale Rationalität eines autonomen Erwachsenen wie folgend beschreiben: "Um autonom zu sein, muss man die Fähigkeit besitzen, überhaupt eine eigene Entscheidung zu treffen. Dies beinhaltet die Fähigkeit, Schlüsse ziehen zu können und diese in die Tat umzusetzen. Man kann hier in einem Hume'schen Sinn von instrumenteller Rationalität sprechen, d. h. der Fähigkeit, seine Wünsche durch Zweck-Mittel-Überlegungen in die Tat umsetzen zu können"268. Der "strong" Autonomiebegriff setzt dagegen aber ein anspruchsvolles und objektives Konzept der Rationalität voraus. Instrumentelle Rationalität reicht demensprechend nicht aus, um selbst-gesetzgeben zu können und um autonom zu sein, sondern es soll auch die Zielsetzung geprüft werden. An dieser Stelle möchte ich das Brücken-Beispiel von Mill wieder bemühen, um den Unterschied zwischen dem "thin" und "strong" Begriff der Autonomie zu konkretisieren: "If either a public officer or any one else saw a person at attempting to cross a bridge which had been ascertained to be unsafe, and there were no time to warn him of his danger, they might seize him and turn him back, without any real infringement of his liberty; for liberty consists in doing what one desire, and he does not desire to fall into the river"269. Auf dem ersten Blick scheint so, dass auch Mill einen "strong" Begriff der Autonomie befürwortet, indem man das Does-not-desire-to-fallinto-the-River absolut und objektiv interpretiert, d. h.: selbst wenn diese Person nicht mehr leben will und bewusst deswegen die gefährliche Brücke übergehen möchte, kann jeder ihn stoppen, ohne sein Freiheitsrecht zu verletzen, denn sein Ziel, nicht mehr weiter leben zu wollen, wird als irrational angesehen. Ein "thin" Begriff der Autonomie wird dagegen die Rationalität der

٠

<sup>&</sup>lt;sup>267</sup> Er meint nur über bestimmte Intelligenz oder Alter. Siehe: ebd. Kindle-Position: 617.

<sup>&</sup>lt;sup>268</sup> Gutwald, R.: Autonomie, Rationalität und Perfektionismus, S. 78.

<sup>&</sup>lt;sup>269</sup> Hervorhebung stammt von mir. Siehe: Mill, J. S. u. J. Gray: On liberty and other essays, S. 106-107.

Zielsetzung dieser Person völlig ihr überlassen und nur nach dem Mittel, mit ihm diese Person ihr Ziel erreichen will, prüfen. Vielleicht handelt es sich bei dem Brücken-Beispiel von Mill um einen extremen Fall, denn hier geht es um Leben und Tod. Aber dasselbe Denkmuster kann auf andere Fälle übertragen werden, wie zum Beispiel gesunde Ernährung. Gesunde Ernährung schädigt sicherlich die Gesundheit der Menschen nicht, obwohl sie nicht immer schmeckt. Wenn eine Person A, die Gesundheit als Priorität ihres Lebens setzt, ein delikates aber ungesundes Essen genießt, dann verhält sie sich sicherlich irrational. Wenn aber eine Person B, die den kulinarischen Genüssen Priorität vor Gesundheit einräumt und etwas delikates aber ungesundes isst, wird dieses Verhalten nach dem "thin" Begriff der Autonomie nicht als irrational betrachtet, während es nach dem "strong" Begriff der Autonomie jedoch als irrational verurteilt wird, weil die Zielsetzung der Person B, also Vorrang der kulinarischen Genüsse vor der Gesundheit, an sich bereits irrational ist.

Im Grunde genommen lässt sich dies wie folgend zusammenfassen: Sowohl der positive Sinn als auch der negative Sinn der Autonomie versteht Autonomie als Selbstgesetzgebung. Die negative Autonomie grenzt wie die negative Freiheit bei Berlin (Kapitel einen Bereich ein, innerhalb 3.2.1.1) Selbstentscheidungsbefugnis oder die Selbstgesetzgebungsbefugnis unantastbar ist. Der "strong" Begriff der Autonomie und der "thin" Begriff der Autonomie setzen beide voraus, dass Rationalität Vermögen der Menschen eine Voraussetzung Selbstgesetzgebung bzw. Autonomie ist. Jedoch beschränkt sich der "thin" Begriff der Autonomie auf die instrumentelle Rationalität, während der "strong" Begriff der Autonomie die Rationalität unseres Ziels nachprüft. Wenn man der klassischen Position von Mill folgt, wird man den negativen Sinn und den "thin" Begriff der Autonomie als die liberalistische Position ansehen, weil sowohl die positive Autonomie als auch der "strong" Begriff der Autonomie von einer objektiven Wahrheit

ausgehen und alles an dieser Wahrheit messen lassen. Diese Eigenschaft führt aber meines Erachtens dazu, Pluralität, die als ein unentbehrliches Element der liberalen Gesellschaft angesehen werden darf, nicht nur auszuschließen, sondern es ist durchaus denkbar, dass man Pluralität als ein gesellschaftliches Übel denkt, bzw. denken muss.

#### 4.1.2. Die liberalistische Gestaltung der Staatsgewalt

Der liberale Staat ist trotz seines liberalen Attributs bzw. Additivs schließlich ein moderner Staat und "als Kennzeichen des modernen Staates wird das Merkmal der Souveränität <sup>270</sup> genannt" <sup>271</sup>. Mit diesem Merkmal versehen gilt der moderne Staat nach der üblichen Meinung vieler Liberaler als potenzielle Gefährdung für die Gesellschaft bzw. die Selbstentfaltung des Individuums. Deshalb ist der Liberalismus klassisch als "an attempt to limit the power of the state for the sake of individual freedom" <sup>272</sup> definiert. Die Maßnahmen bzw. die Vorkehrungen, die dazu verwendet werden bzw. wurden, sind u.A. "Grundrechte und ihre unmittelbare Rechtsgeltung auch gegenüber dem Gesetzgeber, rechtsstaatliche Verfahrensgesetz und rechtsstaatliche Normierung sowie Begrenzung des polizeilichen oder sonstigen staatlichen

\_

Souveränität hat nach Görg Haverkate 2 Elemente: Rechtsetzungsbefugnis des Staates und staatliches Gewaltmonopol. Haverkate definiert Rechtsetzungsbefugnis als einseitige Verfügung des Staates über das Recht, als das Mittel der Sicherung einer vom Staat garantierten Friedensordnung nach innen. Gewaltmonopol wird dann von Haverkate als Mittel für die Durchsetzung der Rechtssetzung angesehen. Haverkate, Görg: Verfassungslehre. Verfassung als Gegenseitigkeitsordnung. München: Beck 1992, S. 26.

<sup>&</sup>lt;sup>271</sup> Ebd.

<sup>&</sup>lt;sup>272</sup>Siehe: Holmes, S.: Passions and Constraint, S. 18.

Eingriffshandelns, Rechtsweggarantie, verwaltungsgerichtliche Generalklausel, verfassungsgerichtliche Normenkontrolle sowie Verfassungsbeschwerde"<sup>273</sup>. Mit diesen Vorkehrungen lässt sich zwar nicht ausschließen, dass der Staat rechtswidrig handelt oder seine Macht missbraucht, aber, wie Böckenförde prägnant formuliert: damit steht der Bürger nicht mehr schutzlos da, "er kann sein Recht einfordern und staatlichen Machtmissbrauch gerichtlich verfolgen"<sup>274</sup>.

Aber keineswegs ist die liberalistische Gestaltung der Staatsgewalt mit den obigen Formulierungen der Sache nach adäquat und ausreichend ausformuliert, denn die von dem liberalen Staat bzw. dessen Verfassung angenommenen und garantierten Grundrechte beschränken sich nicht einzig und allein auf Abwehrrechte, sondern beinhalten auch noch Rechte auf positive Handlungen des Staates 275. Aus diesem Grund ist es nicht nachvollziehbar zu glauben, dass "liberal rights as naturally incompatible with political power" sind. Nicht nur der umstrittene Liberale Thomas Hobbes betrachtet solide und monopolisierte staatliche Macht als Voraussetzung für das friedliche Leben innerhalb der politischen Gemeinschaft, sondern Liberale, wie Adam Smith, David Hume, usw., betrachten solide staatliche Macht und dadurch hervorgerufene innerliche Friedensordnungen als notwendige Voraussetzungen für die freie Entfaltung des eigenen Lebens. Und in diesem Sinne wird die Freiheit oder die freie

<sup>&</sup>lt;sup>273</sup> Böckenförde, E.-W. u. D. Gosewinkel: Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht, S. 72.

<sup>&</sup>lt;sup>274</sup> Ebd.

<sup>&</sup>lt;sup>275</sup> Ganz grob gesagt sind diese: Recht auf Schutz, Recht auf Organisation und Verfahren und soziale Grundrechte. Für detaillierte weitere Explikation, bitte siehe: Alexy, Robert: Theorie der Grundrechte. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 582), vor allem Kapitel 9.

Entfaltung des Individuums den Staat nicht nur nicht abschwächen, sondern im Gegenteil nur stärken<sup>276</sup>.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Liberalen den modernen Staat bzw. sein Gewaltmonopol als potenzielle Bedrohung für die Freiheit der einzelnen Person sehen und nicht nur normativ-theoretisch davor warnen, sondern für eine institutionelle Antwort, nämlich Konstitutionalismus und Parlamentarismus werben, gegen die mögliche Gefahr, die von dem modernen Staat ausgeht; aber die Liberalen sind nicht mit den Anarchisten zu verwechseln: der Stärke eines Staates und die durch Einschränkung der staatlichen Gewalt entstandene Freiheit stehen für sie in einem komplementären Verhältnis.

#### 4.1.3. Neutralität des Staates

Die Neutralität des Staates, zumindest die Säkularisation und die sich daraus ergebende Neutralität gegenüber der Religion, gilt, um mit Böckenförde zu sprechen, als ein wesentliches Merkmal des modernen Staats, der "kein Allgemeinbegriff ist, sondern zur Bezeichnung und Beschreibung einer politischen Ordnungsform dient, die in Europa vom 13. bis zum Ende des 18. (...) Jahrhunderts aus spezifischen Voraussetzungen und Antrieben der europäischen Geschichte entstanden ist (...)"<sup>277</sup>. Diese Feststellung impliziert, dass - indem die Säkularisation und die daraus resultierende religiöse Neutralität im Zusammenhang mit der Entstehung des Staates angesprochen wird - der so verstandene moderne Staat in seiner Entwicklung immer freiheitlicher und

<sup>&</sup>lt;sup>276</sup> Siehe: Holmes, S.: Passions and Constraint, S. 19-21

<sup>&</sup>lt;sup>277</sup> Siehe: Böckenförde, E.-W.: Staat, Gesellschaft, Freiheit, S. 42.

pluralistischer wird<sup>278</sup>. In der Tat ist die Neutralität des Staates eine notwendige, jedoch keine hinreichende Voraussetzung für die Pluralität und Vielfältigkeit der Gesellschaft, die wiederum als ein unentbehrliches Attribut der liberalen Gesellschaft und des Liberalismus angesehen wird, und aus diesem Grund wird nicht bestritten, dass ein liberaler Staat neutral sein muss<sup>279</sup>. Aber wie lässt sich die Neutralität des Staates verstehen? Diese Frage verlangt nach einer Erörterung.

Fangen wir mit Böckenfördes Explikation der Säkularisation und der religiösen Neutralität des modernen Staats an. Einerseits bedeutet die Säkularisierung, dass die Religion nicht mehr "verbindliche Grundlage und Ferment der staatlichen Ordnung ist" <sup>280</sup>. Dies ist die Antwort des modernen Staats und auch des Liberalismus auf die Frage, wie "ein Miteinanderleben der verschiedenen Konfessionen in einer gemeinsamen politischen Ordnung möglich" <sup>281</sup> ist, und bedeutet, dass der Staat auf "die

\_\_\_

<sup>279</sup> Ähnliche Auffassung siehe: Bratu, Christine: Liberale Neutralität. In: Zeitschfirft für politische Theorie 1 (2015). S. 55-74, S. 55; Larmore, Charles E.: Patterns of Moral Complexity. Reprinted. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1992, S. 43.

<sup>&</sup>lt;sup>278</sup> Diese zugespitzt formulierte Feststellung mag auf dem ersten Blick vereinfacht erscheinen und übersieht somit die historische Komplexität, die der moderne Staat in seiner Entwicklung erfährt. Aber in der Tat betrachtet Böckenförde die auf Menschenrechte und Bürgerrechte aufgebauten Staatsform als Vollendung der Entwicklung des modernen Staats. Dazu vgl.: ebd., S. 55-57. Und über das korrelative Verhältnis zwischen der Säkularisation und der Vielfältigkeit und Freiheit der Gesellschaft siehe bitte: Böckenförde, E.-W.: Staat, Gesellschaft, Freiheit, S. 43-44; Böckenförde, E.-W. u. D. Gosewinkel: Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht, S. 86.

<sup>&</sup>lt;sup>280</sup> Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2007 (= Themen 86), S. 12.

<sup>&</sup>lt;sup>281</sup> Böckenförde, E.-W.: Staat, Gesellschaft, Freiheit, S. 49. Ähnliche Gedanke findet man auch bei Charles Larmore; siehe: Larmore, C. E.: Patterns of Moral Complexity, S. 43.

Eigenschaft einer societas perfecta im Sinne eines umfassenden, alle Lebensbereiche der Menschen in sich einbeziehenden Gemeinwesens" 282 verzichtet. Andererseits bedeutet Säkularisierung auch, dass die Religion vom Staat "frei-gegeben"<sup>283</sup> wird. Dies bedeutet, dass der Staat "jede Form von Religionshoheit" nicht beansprucht, d. h. die Zulassung, die Organisation und Ausübung der Religion wird nicht mehr vom Staat gelenkt und dirigiert, und ihr Bestand wird auch nicht mehr vom Staat garantiert, sondern sie wird ausschließlich in den Bereich der bürgerlichen Gesellschaft verwiesen" 284. Jedoch ist die Säkularisierung des Staates, wie Böckenförde in unterschiedlichen Schriften betont, keineswegs als eine Negierung oder Ablehnung der Religion zu verstehen. Die Religion kann "im Rahmen der Prozesse politischer Willensbildung nach Maßgabe der Bereitschaft und des Engagements ihrer Anhänger durchaus Einfluss auf die Gestaltung und Ordnung des Zusammenlebens nahmen und gewinnen"285. Mit einem Satz lässt sich die Säkularisation des Staates wie folgendes zusammenfassen: säkularisierte Staat identifiziert sich erstens mit keinerlei Religion und versteht sich als religionsneutraler Staat, jedoch gibt er zweitens der Religion einen Raum eigener Entfaltung, in dem er ihr religiöse Freiheit garantiert, aber ihr drittens den Zugriff auf staatliche Institutionen und Ämter sowie eine Abkehr vom Prinzip der religiösen Neutralität verwehrt<sup>286</sup>.

In der Durchsetzung und Umsetzung der Säkularisation des modernen Staats und der Neutralität des Staats gegenüber der Religion erfuhr die staatliche Neutralität jedoch verschiede

\_

<sup>284</sup> Böckenförde, E.-W.: Der säkularisierte Staat, S. 13-14.

<sup>286</sup> Böckenförde, E.-W.: Der säkularisierte Staat, S. 14-15.

<sup>&</sup>lt;sup>282</sup> Böckenförde, E.-W.: Der säkularisierte Staat, S. 13.

<sup>&</sup>lt;sup>283</sup> Böckenförde, E.-W. u. D. Gosewinkel: Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht, S. 86.

<sup>&</sup>lt;sup>285</sup> Böckenfördé, E.-W. u. D. Gosewinkel: Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht, S. 86.

Erscheinungsformen. Zum einen der französische Laizismus. Der französische Laizismus zeigt eine distanzierende Haltung gegenüber der Religion. Er "gestalte die Rechtsordnung insoweit rein weltlich-säkular, weist die religiösen Aspekte als irrelevant und privat ab"287. Zum anderen existiert das deutsche Modell, was Böckenförde als übergreifend-offene Neutralität bezeichnet. Diese eröffnet der Religion einen "Entfaltungsraum im öffentlichen Bereich, wie beispielsweise Schule[n], Bildungseinrichtungen und dem, was zusammenfassend als öffentliche Ordnung bezeichnet wird; dies freilich ohne jede Form der Identifikation"288. In der Diskussion über die liberalistische Staatsneutralität lässt sich die Ausprägung der Unterscheidung Neutralitätserscheinungsformen beobachten. Christine Bratu zu Folge lässt sich die politik-philosophische Diskussion über die liberalistische Staatsneutralität in zwei Neutralitätsformen zusammenfassen, nämlich mit Rechtsfertigungsneutralität und Effektneutralität. Die Rechtsfertigungsneutralität fordert die politische Gemeinschaft lediglich auf, sich in der Verabschiedung bestimmter Gesetze oder in der Umsetzung bestimmter Politik nicht mit einer bestimmten Theorie des Guten zu identifizieren, das heißt: wenn der Staat neutral bleiben will, darf er kein Gesetz verabschieden und keine Politik durchsetzen, weil er die hinter diesem Gesetz bzw. dieser Politik implizierte Theorie des Guten für wahr hält, bejaht und unterstützt 289. Effektneutralität ist aber anspruchsvoller. Sie verbiet dem neutralen Staat ein Gesetz zu verabschieden oder eine Politik umzusetzen, das oder die dann wiederum eine bestimmte Theorie des Guten von der Wirkung her begünstigt oder benachteiligt. Im Sinne der Effektneutralität darf der neutrale Staat weder positiv noch negativ eine bestimmte

<sup>&</sup>lt;sup>287</sup> Siehe: Böckenförde, E.-W. u. D. Gosewinkel: Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht, S. 87.

<sup>&</sup>lt;sup>288</sup> Siehe: Böckenförde, E.-W.: Der säkularisierte Staat, S. 15.

<sup>&</sup>lt;sup>289</sup> Ähnliche Auffassung siehe: Larmore, C. E.: Patterns of Moral Complexity, S. 44.

Theorie des Guten beeinflussen, die Thematik muss insgesamt unberührt bleiben<sup>290</sup>. Meines Erachtens ist der Zusammenhang zwischen dem französischen Laizismus und der Effektneutralität und der Zusammenhang zwischen der übergreifenden offenen Neutralität des deutschen Modells und Rechtsfertigungsneutralität augenfällig Rechtsfertigungsneutralität und Effektneutralität unterscheiden sich nicht nur in ihrer Intensität, sondern auch in ihrer Zielsetzung und ihrem Beweggrund. Das Ziel der Rechtfertigungsneutralität besteht darin, den Staat in Fragen des guten Lebens außen vor zu lassen, und somit verschiedenen umfassenden Theorien des Guten einen freien Raum zu gewährleisten. Das Ziel der Effektneutralität zielt hingegen darauf ab, jeder Person in ihrem Streben nach einem guten Leben die gleiche Chance zu geben. Aus dieser eben dargestellten Perspektive ist es nachvollziehbar, warum die Rechtfertigungsneutralität sich eher aus der individuellen Freiheit und die Effektneutralität mehr aus realer Chancengleichheit speist. umfangreichen Verschiedenheit Neutralitätsformen in ihrer Intensität, Zielsetzung und ihrem Beweggrund, teilen sie aber einer Gemeinsamkeit, die meiner Ansicht nach in jeder liberalen Neutralitätslehre auffinden lässt,

\_

<sup>&</sup>lt;sup>290</sup> Siehe: Raz, Joseph: The Morality of Freedom. Oxford, New York: Clarendon Press 1986, S. 111-117.

<sup>&</sup>lt;sup>291</sup> Den Zusammenhang zwischen der Rechtfertigungsneutralität und der offenen übergreifenden Neutralität hat Larmore prägnant formuliert. Er weist darauf hin, dass Neutralität nur eine politische Idee sei. Dies bedeutet für ihn, dass nur der Staat neutral handeln muss, aber andere Institutionen müssen nicht. Er schreibt: "Churches and firms (...) may pursue goals (...) that they assume to be ideals intrinsically superior to others". Siehe: Larmore, C. E.: Patterns of Moral Complexity, S. 47. Der Zusammenhang zwischen der Effektneutralität und der distanzierenden Neutralität der französischen Laizität liegt meines Erachtens darin, dass die Realisierung der Laizität ihrer Logik nach zu negativer Effektneutralität führen wird, denn, indem der Staat die Religion tendenziell in den privaten und privat-gesellschaftlichen Bereich verweist und dort festhält, verzichtet der (so verstandene liberale) Staat auch auf seine Wirkung auf die Religion.

nämlich die Nicht-Identifikation der politischen Gemeinschaft mit Religion oder umfassenden Theorien des Guten. Es lässt sich also wie folgend zusammen: die Liberalen mögen sich über das Verständnis von Staatsneutralität streiten und bezüglich der Staatsneutralität vertreten sie auch verschiedene Neutralitäten, aber, wie die Rechtsfertigungsneutralität und Effektneutralität oder auch die distanzierende Neutralität des französischen Laizismus und die offene-übergreifende Neutralität des deutschen Modells zeigen, erkennen die Liberalen die Nicht-Identifikation der politischen Gemeinschaft mit Religion oder umfassender Theorien des Guten als das gemeinsame und minimale Merkmal ihres Neutralitätsverständnisses an.

### 4.1.4. Das anthropologische Verständnis des Liberalismus

Meines Erachtens lässt sich das liberalistische Menschenbild mit einem Zitat von Kant am prägnantesten demonstrieren. Kant schrieb in der Vorrede zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft«: "Sie (gemeint sind die Naturforscher; von CYK) begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse; (...)"292. Dieser Satz ist zwar in einem erkenntnistheoretischen Kontext geschrieben und auf die der Vernunft verweist Befreiung oder Naturwissenschaft von der gesamten theologischen

\_

<sup>&</sup>lt;sup>292</sup> Siehe: Kant, Immanuel: KrV. Hamburg: Meiner 1998 (= Philosophische Bibliothek 505), B XIII.

Weltanschauung des Mittelalters, aber, wenn man, wie die meisten Liberalen, den Mensch als Inhaber der Vernunft ansieht und ihn normativ mit ihr gleichsetzt, dann wird man zu folgenden anthropologischen Erkenntnissen kommen, nämlich dass der Mensch sowohl im aufklärerischen als auch im liberalistischen Menschenbild als ein **individualisiertes Subjekt** begriffen wird. Er ist ein Subjekt, weil er nur das einsieht, was er selbst nach seinem Entwurf hervorbringt; und er ist ein Individuum, weil er die herkömmlichen Sittenideen oder Wertauffassung nötigt, auf seine Frage zu antworten, und sich Nichts von ihnen vorschreiben lässt. Im Folgenden werde ich mit Böckenförde in einem historischen Kontext näher explizieren, wie diese beiden elementaren Züge des liberalistischen Menschenbildes, also die Individualisierung und die Subjektivierung, entstehen und was sie für uns zu bedeuten haben.

Ein Ausgangspunkt des aufklärerischen und liberalistischen Menschenbildes ist die Negation der christlichen Lehre und ihrer weltanschaulichen Interpretation, die den Anspruch erhebt als einzige Wahrheit zu gelten. Der Mensch in der christlichen weltanschaulichen Auffassung wird als ein Geschöpf Gottes angesehen und steht von daher ausschließlich in der Beziehung zu Gott. Der so verstandene Mensch ist lediglich ein abhängiges Glied der gesamten religiösen Weltordnung: er ist verpflichtet, "am wahren, einmal angenommenen Glauben festzuhalten, keine falschen religiösen Lehren zu verbreitet, die Gott beleidigen und die Gläubigen in Gefahr bringen, und schließlich nicht zum Lästerer gegen Gott zu werden"<sup>293</sup>. Diese Einheit mit Gott oder mit der wahren Religion besteht darauf, einen anderen Glauben und andere Weltanschauungen mit Feuer und Schwert zu bekämpfen, jedoch brachte dieser Weg nur viel Leid über die Menschen, ohne

<sup>&</sup>lt;sup>293</sup> Böckenförde, E.-W. u. D. Gosewinkel: Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht, S. 14.

beweisen zu können, dass er politisch durchführbar ist <sup>294</sup>. Böckenförde zu folge führte die politische Unlösbarkeit des Glaubenskonflikts, deren extreme Form als Konfessionskrieg im 16. und 17. Jahrhundert in Europa auf die Bühne trat, dazu, dass der Religionshoheit der Landesherrn gegenüber "zunächst kleinste, dann sich erweiternde rechtliche Freiheitsräume zuerkannt wurden"<sup>295</sup>. So klein diese Freiheitsräume am Anfang waren, sie bedeuteten nach Böckenförde schon einen Paradigmenwechsel oder ein Umdenken in unserem Menschenbild: Der Mensch wird in diesen kleinen Freiheitsräumen, vor allem in der Glaubensfreiheit, als ein unabhängiges Individuum angesehen, das nicht mehr in einem abhängigen Verhältnis mit Gott oder mit wahrer Religion steht und aus Gemeinschaftsbindung und rechtlicher Abhängigkeit herausgelöst ist<sup>296</sup>.

Ein anderer Ausgangspunkt des aufklärerischen und liberalistischen Menschenbildes ist die Ablehnung des polizeistaatlichen Denkens. Das polizeistaatliche Denken entsteht zwar als ordnungspolitische Antwort auf die Krise der Ständegesellschaft 297, aber dessen Menschenbild ist dem Menschenbild der Ständegesellschaft ähnlich, um nicht zu sagen, dass das polizeistaatliche Menschenbild das Menschenbild der Ständegesellschaft übernahm. Einzelmensch in der Ständegesellschaft wird noch nicht als Individuum erfasst<sup>298</sup>: Er wird immer schon auf die gegenseitige Abhängigkeit der Stände verwiesen. Hans Maier erklärt diese gegenseitige Abhängigkeit der Menschen mit einem Beispiel von Bauerntum und Adelsherrschaft. Er schreibt: "Ohne die Leistungen dieses Arbeits- und Dienststandes (Gemeint ist das Bauerntum; von CYK) ist die Ausbildung einer ritterlich-höfischen

<sup>&</sup>lt;sup>294</sup> Ebd., S. 16.

<sup>&</sup>lt;sup>295</sup> Ebd.

<sup>&</sup>lt;sup>296</sup> Ebd.

<sup>297</sup> Siehe: Maier, H.: Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre, S. 63–92.

<sup>&</sup>lt;sup>298</sup> Siehe: ebd., S. 33.

Adelskultur undenkbar. Dies gilt freilich auch umgekehrt: die Ausbildung einer bäuerlichen Kultur ist erst möglich auf dem Hintergrund und unter dem Schutz der Adelsherrschaft. Das spezifisch bäuerliche Dasein des ländlichen Ackerbauers, des rodenden Siedlers und Kolonisators entwickelt sich erst, nachdem der Bauer durch die Leistungen eines Herrschafts- und Kriegerstandes von der Sorge um Leib und Leben entlastet ist und friedlich seiner Arbeit nachgehen kann"299, und diese gegenseitige Abhängigkeit lässt sich nicht nur in dem adelig-bäuerlichen Verhältnis finden, sondern überall in der ständestaatlicher Herrschaftsorganisation 300 . Trotz dieser gegenseitigen Abhängigkeit und der daraus entstandenen gegenseitigen Verpflichtungen 301 ist die politische Machtstruktur gleichberechtigt verfasst. Maier berichtet: Herrschaftsgefüge der Ständegesellschaft "kommt dem Adel entscheidende Bedeutung zu. Er ist der Herrschaftsstand schlechthin. [...] Am Politischen haben die bäuerlichen und bürgerlichen Schichten, [...] nur auf indirekte Weise am Politischen teil [...]. Aber zu autonomen Trägern der politischen Entscheidung werden sie nur dort, wo sie selbst in der Lage sind, sich zu wehren, also von fremdem Schutz unabhängig zu werden. Dies aber glückt, aufs Ganze gesehen, nur vereinzelt"302. Aus diesem Grund wird man nicht sich wundern, wenn in der Ständegesellschaft "die Sachebereiche [...] nicht allein aus ihrer inneren Notwendigkeit,

<sup>&</sup>lt;sup>299</sup> Siehe: ebd., S. 35-36.

<sup>&</sup>lt;sup>300</sup> Siehe: ebd., S. 37.

Otto Brunner ist der Ansicht, dass die Verfassung der Ständegesellschaft als ein Gefüge von Treueiden dargestellt werden kann. Treue ist aber ihm zufolge nur "im Rahmen des rechtlich und sittlich Zumutbaren möglich" und von daher kennt dieser spezifische Treubegriff eine gegenseitige Verpflichtung. Siehe: Brunner, Otto: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968, S. 194.

<sup>302</sup> Siehe: Maier, H.: Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre, S. 45.

ihrer Sachlogik, verstanden werden"<sup>303</sup> und alles inbegriffen und allumfassend durch den Status der Einzelperson oder auch durch die Herrschaftsschichte geregelt wird<sup>304</sup>.

Diesbezüglich verhält sich das polizeistaatliche Denken sehr ähnlich. Böckenförde zufolge besteht der Orientierungspunkt des polizeistaatlichen Denkens in dem Wohl des Einzelmenschen. Die nach dieser Orientierung gestaltete Polizeigewalt ist äußerst extensiv und umfasst "Berufspolizei ebenso wie Sitten- und Aufwandspolizei, Haus und Wirtschaftspolizei und anderes mehr"305. Nach Böckenförde kann die Berufspolizei den einzelnen Menschen zu seiner Arbeit zwingen, wenn dieser "aus Faulheit oder Hochmut nicht dienen wolle" 306; und die Sitten- und Aufwandspolizei "kümmert sich um die Kleidung der Untertanen, ihre Feste und oft allzu üppigen Mahlzeiten"307. Das Menschenbild, das hinter dem polizeistaatlichen Denken verborgen ist, ist eindeutig und unmissverständlich erkennbar: Der Mensch wird nicht als ein Individuum gesehen, sondern immer nach seinem Status als ein Mitglied der Gemeinschaft und der gesamten Ordnung, vereinfacht gesagt: als Glied des Ganzen, betrachtet; Der Mensch ist auch kein Herr über sich selbst: er wird nicht nur als ein mangelhaftes Wesen betrachtet, das willensschwach ist, sondern er wird auch so angesehen, dass er nicht in der Lage sei, eine Konzeption des Guten, oder besser gesagt: eine richtige Konzeption dessen zu bilden. Dieses Menschenbild ist sicherlich sehr unterschiedlich von, wenn nicht sogar gegensätzlich zu dem Menschenbild: liberalistischen denn das liberalistische Menschenbild, sei es bei Kant oder bei Mill oder auch bei Rawls, geht normativ davon aus, dass der Mensch in moralischer Hinsicht

<sup>303</sup> Siehe: ebd.

<sup>&</sup>lt;sup>304</sup> Siehe: Böckenförde, E.-W. u. D. Gosewinkel: Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht, S. 18-19.

<sup>&</sup>lt;sup>305</sup> Siehe: ebd., S. 19.

<sup>306</sup> Siehe: ebd.

<sup>&</sup>lt;sup>307</sup> Siehe: ebd., S. 20.

sein eigenes Subjekt sei, das heißt: Er kann ein eigenes Konzept über das gute Leben bilden und muss von daher nicht darüber belehrt werden, was gut für ihn ist.

# 4.2. Die libertär-paternalistischen Maßnahmen und ihre Verträglichkeit mit liberalen Kernideen

In diesem Abschnitt geht es darum, das libertär-paternalistische Repertoire noch einmal zusammenzufassen (Kapitel 4.2.1) und zu überprüfen, ob und inwieweit es mit den liberalistischen Kernelementen, die in dem letzten Abschnitt ausgearbeitet wurden, in Einklang steht (Kapitel 4.2.2).

#### 4.2.1. Das libertär-paternalistische Repertoire

Das libertär-paternalistische Repertoire lässt sich idealtypisch gesprochen mit drei Werkezeugen bzw. Instrumenten zusammenfassen: Informationsarchitektur, Standardoption und letztlich die Neujustierung von Anreizsystemen. Diese wurden bereits im Kapitel 2 ausführlicher dargelegt und expliziert, deshalb scheint es der Sache nach nicht unangemessen zu sein, wenn die drei libertär-paternalistischen Instrumente an dieser Stelle nur noch in einem geringeren Umfang zusammenfassend dargestellt werden. Ich fange mit der Informationsarchitektur an.

Die Informationsarchitektur hat zwei Varianten der Erscheinungsform. Die erste Variante ist die Offenlegung der

Informationen und die zweite Variante die Neugestaltung bzw. Umgestaltung der Darstellung der Information. Die Zielsetzung der ersten Variante der Informationsarchitektur besteht darin, dass das durch die Offenlegung der Information offenbarte Wissen dabei helfen soll, die ursprüngliche Entscheidung bzw. Präferenz der Betroffenen zu verändern. Ein berühmtes Beispiel sind die Hinweise auf Zigarettenverpackungen, wie zum Beispiel: "Rauchen kann tödlich sein". Die Zielsetzung der umgestalteten Darstellung der Information besteht darin, durch die Umgestaltung der Information die Aufmerksamkeit der Zielgruppe auf bestimmte Information zu richten und diese zu einer bestimmten Wahl zu veranlassen. An dieser Stelle möchte ich zwei Beispiele für die Neugestaltung bzw. Umgestaltung der Darstellung der Information nennen, die in der späteren Diskussion dienen werden. Ein Beispiel ist, dass Cass Sunstein in seiner Dienstzeit innerhalb der Obama-Regierung beschloss, die Essens-Pyramide, die es schon seit 1992 gab und darauf abzielte, den Kindern, Eltern und Schulen einen Leitfaden für eine gesunde Ernährung zu vermitteln, in einen Essensteller zu verwandeln, denn die Essens-Pyramide ist für viele nicht intuitiv und nicht verständlich<sup>308</sup>. Ein anderes Beispiel ist die Geschichte der Schulkantinenleiterin Carolyn, die am Anfang des Buches erwähnt wird<sup>309</sup>. Durch die Diskussion mit ihrem Freund Adam, einem Management-Berater, ist Carolyn bewusst geworden, dass mit der bewussten Platzierung des Essens, zum Beispiel Pommes frites oder Obst auf Augenhöhe der Schüler zu stellen, oder keine Süßigkeiten in der Hauptschlange aufzustellen, sie beeinflussen kann, was die Schüler essen.

Die Standardoption ist die anfängliche Rahmenbedingung für die Akteure. Sunstein und Thaler sind der Ansicht, dass private und öffentliche Institutionen bereits vom Anfang an eine für die

-

309 Sunstein, C. u. R.: Nudge, S. 1 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>308</sup> Halpern, D.: Inside the Nudge Unit, Kindle Position: 626 - 643.

Akteure bessere Standardoption festlegen 310, weil nach dem handlungswissenschaftlichen Forschungsergebnis die Mehrheit der Akteure kaum die anfänglich festgelegte Rahmenbedingung noch ändert, obwohl eine Änderung sie besser stellen wird. Konkrete Beispiele können die abstrakte Darstellung des Instruments der Standardoption klarer erklären, an dieser Stelle sei nur ein Beispiel zu nennen, nämlich die sog. "automatic enrollment in saving plans". Zwei Studienergebnisse zeigen: 68 Prozent der Teilnehmer eines "defined-contribution plan" sagen, dass sie zu wenig sparen und 40 Prozent der qualifizierten Arbeiter sind weder in irgendwelchen Sparplänen noch haben sie privat genug gespart<sup>311</sup>. Worauf weisen die zwei Studienergebnisse hin? Zunächst ist der Wille zu sparen bzw. mehr zu sparen, und dann ist die Tatsache, dass eine Menge der Arbeiter ihren Sparplan für die Rente aufgaben. Sunstein und Thaler schlagen deshalb vor, eine Änderung am jetzigen Enrollment-System vorzunehmen. Das jetzige System ist das Optin-System. Den qualifizierten Angestellten wird von der Firma ein Formular zum Eintritt in einen Sparplan übersendet und sie müssen die Formulare ausfüllen und zurückschicken, und erst dann werden sie vom Sparplan aufgenommen. Ein alternatives System wäre das Opt-out-System. Die Angestellten werden von einem Sparplan aufgenommen, sobald sie dafür qualifiziert sind. Sicherlich werden die Angestellten durch eine Bestätigung über den automatischen Eintritt informiert und wenn sie dies nicht wollen, können sie auch kündigen. Forschungsergebnisse zeigen, dass die Teilnahmequote beim Opt-in-System nach drei Monaten nur 20 Prozent beträgt und innerhalb der nächsten 33 Monate die Quote allmählich auf 65 Prozent steigt. Beim Opt-out-System bleiben aber 90 Prozent der Angestellten im Sparplan und innerhalb von 36 Monaten sind 98

<sup>310</sup> Zu beachten ist, dass nicht alle Standardoptionen gut für die Betreffende sind oder die Betreffende besser stellen werden. Siehe: ebd., S. 87.

<sup>&</sup>lt;sup>311</sup> Siehe: ebd., S. 116 und 118.

Prozent der Angestellten im Sparplan<sup>312</sup>. Die enorme Differenz in Teilnahmequoten zwischen den zwei Standardoptionen zeigt grade, was für eine große Wirkungskraft das Instrument der Standardoption auf die Entscheidung des Individuums haben kann, und diesem Instrument wird in der folgenden Diskussion um die Verträglichkeit besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Die Neujustierung von Anreizsystemen verweist auf die Manipulation der Bedeutsamkeit der empfundenen Anreize. Das gehört zum typischen Repertoire des Staates und von Unternehmen, um Individuen zu rationalem Verhalten zu bewegen 313. Nach Sunstein und Thaler ist die Zusammenstellung der Kostenrechnung deren Bedeutsamkeit (salience) abhängig, weshalb mit Offenlegung bestimmter Kosten oder einer Erhöhung der Bedeutsamkeit von Kosten man zu bestimmten Entscheidungen veranlasst wird. An dieser Stelle sind zwei Beispiele zu nennen. Das erste Beispiel dreht sich um die Frage, ob eine Familie ein gebrauchtes Auto kaufen soll. Für den Mobilitätszweck hat die Familie zwei Optionen: entweder kauft sie ihr eigenes Auto oder sie fährt mit den öffentlichen Verkehrsmitteln und Taxen. Nach dem Forschungsergebnis übersieht man häufig ihr Ausgabe für das Auto und rechnet für die Kosten der ersten Option bloß mit Benzin, Reparatur, Versicherung und PKW-Steuer, deshalb kommt man oft zum Schluss, dass die erste Option sich als die kostengünstigere Wahl darstellt. Wenn die Regierung ihre Bürger motivieren möchte, öffentlichem Verkehrsmittel mehr mit zu fahren. Verkehrssituation in der Stadt zu verbessern, dann kann sie durch die Offenlegung der Kosten für den Autokauf ihre Bürger zur erneuerten Überlegung zu bringen. Im zweiten Beispiel geht es darum. wie Regierung durch Erhöhung Kostenbedeutsamkeit ihre Bürger zu einem umweltbewussten Umgang mit Energie verändern kann. Wenn zum Beispiel eine

<sup>312</sup>Siehe: ebd., S. 119.

<sup>&</sup>lt;sup>313</sup>Siehe: Neumann, R.: Libertärer Paternalismus, S. 51.

Familie monatlich weniger als 260 kWh Strom verbraucht, zahlt sie für jedes kWh 30 Euro. Wenn sie aber monatlich mehr als 260 kWh Strom verbraucht, dann muss sie für den weiteren Verbrauch jedes kWh über 260 kWh 33Euro pro kWh zahlen. Wenn die Regierung nun ihre Bürger zu einem umweltbewussten Umgang mit Energie motivieren möchte, dann ist es effizienter, wenn die Regierung ihre Bürger verlangt, eine Lizenz für den Stromverbrauch von weiterem 100 kWh auf einmal für 3300 Euro zu zahlen (nehmen wir an, dass die Reste von 100 kWh auf nächsten Monaten übertragen kann), als das, wenn die Bürger nur für ihren tatsächlichen Verbrauch zahlen.

## 4.2.2. Die Verträglichkeit der libertär-paternalistischen Instrumenten mit den liberalistischen Kernelementen

In diesem Abschnitt geht es darum, die in dem letzten Abschnitt zusammenfassend dargestellte libertär-paternalistischen Elemente nachzuprüfen, um zu sehen, ob und inwieweit die libertär-paternalistischen Instrumente mit dem Liberalismus in einem harmonischen Zusammenhang bestehen können. Bevor ich konkret auf die einzelnen Instrumente eingehen, möchte ich noch auf etwas ganz Allgemeines eingehen.

Der Münchener Jurist Horst Eidenmüller behauptet in einem seiner Aufsätze über das Phänomen »Liberaler Paternalismus« gravierende Fehler in dem von Sunstein und Thaler vertretenen Libertären Paternalismus, oder wie Eidenmüller ihn nennt liberalen Paternalismus, feststellen zu können<sup>314</sup>. Nämlich das "Fehlen eines begründeten normativen Konzepts" und eine "Konzentration auf

<sup>&</sup>lt;sup>314</sup> Siehe: Eidenmüller, H.: Liberaler Paternalismus, S. 819-821.

die Mikroebene der Präferenzbeeinflussung". Meiner Ansicht nach stehen diese gravierenden Fehler des libertären Paternalismus jedoch in demselben logischen Zusammenhang und weisen auf den Preis hin, den der Paternalismus zahlen muss, um liberale Elemente in sich zu integrieren. Eidenmüller kritisiert am Libertären Paternalismus, dass es ihm an einem begründeten normativen Konzept mangelt, und dieses dazu führen wird, dass der Liberale Paternalismus nicht in der Lage ist, "als Leitlinien für ethisches oder aber rechtspolitisches Handeln"315 zu dienen. Eidenmüller zufolge ist ein begründetes normativeres Konzept für jegliche rechtliche bzw. staatliche Intervention notwendig, denn ohne dieses kann man nicht erklären, warum eine andere Option oder eine Standardoption von den Choice-Architekten als besser angesehen werden kann. Dieses Problem ist oder dieses Fehlen ist Sunstein und Thaler aber selbst bewusst, denn sie schreiben auch: "it is legitimate for choice architects to try to influence people's behavior in oder to make thier lives longer, healthier, and better"316. Aber, wie Eidenmüller richtig erkannt hat, sind ein längeres, gesünderes und besseres Leben "naive bzw. triviale Zielvorstellungen, die nicht ansatzweise für eine ausgearbeitete normative rechtspolitische Konzeption gelten können"317. Zwei Punkte kann man meines Erachtens aus Eidenmüllers erster Kritik herausableiten: Was Eidenmüller mit dem begründeten normativen Konzept meint, ist kein einfaches Lebensziel oder kein einfacher Lebenswunsch, das oder den jeder in seinem Leben haben wird, sondern eher ein allgemein-umfassendes Konzept des Guten, auf das Handlungen und Entscheidungen einzelner Menschen zielen. Der Verzicht auf ein allgemein-umfassendes Konzept des Guten ist aber meiner Ansicht nach ein absichtlicher Zug von Sunstein und Thaler, um ihren Paternalismus liberal zu gestalten, weil aus dem Neutralitätsgebot heraus (4.1.3) kein liberaler Staat seine Politik

\_

<sup>315</sup> Ebd., S. 819.

<sup>&</sup>lt;sup>316</sup> Sunstein, C. u. R.: Nudge, S. 5.

<sup>317</sup> Eidenmüller, H.: Liberaler Paternalismus, S. 820.

bzw. seine Intervention auf ein bestimmtes Konzept des Guten stützen darf.

Die zweite Kritik von Eidenmüller zielt darauf ab, dass alle von Sunstein und Thaler vorgeschlagenen Rationalitätsbeeinflussungen und Rationalitätskorrekturen sich auf die Mikroebene beschränken. Dies ist insofern eine gravierende Schwäche, weil es nicht zu leugnen ist, "dass Präferenzen auch und gerade auf einer Makroebene von dem sozialen, politischen und rechtlichen Umfeld beeinflusst werden"318. Eidenmüllers Kritik an sich halte ich für richtig, vor allem dass die Präferenzbeeinflussung sowohl auf Mikroebenen als auch auf der Makroebene stattfindet und die Protagonisten des liberalen Paternalismus tatsächlich Aufmerksamkeit primär, wenn nicht völlig, auf die Mikroebene Aber es lässt sich fragen, Präferenzbeeinflussung auf Makroebene, wie zum Beispiel auf Institutionen wie Familien, die Schule und die Kirche, einen Verdacht des Verstoßes gegen die Staatsneutralität hervorrufen kann. Dies ist wiederum meines Erachtens den Preis, den die Protagonisten des liberalen Paternalismus zahlen müssen, um Paternalismus liberal zu gestalten.

Die Kritik von Eidenmüller an sich, wie oben bereits gesagt, halte ich für richtig und treffend, aber als Kritiken an liberalem Paternalismus gehen sie meiner Ansicht nach an der Intension des liberalen Paternalismus vorbei. Diese Zurückweisung von Eidenmüllers Kritik an liberalem Paternalismus dient als ein Beispiel, das meine bereits anfangs dieses Kapitels vorgelegte These stützt, dass eine pauschale Ablehnung bzw. Zurückweisung des liberalen Paternalismus dem liberalen Paternalismus der Sache nach nicht gerecht ist. Somit möchte ich im Folgenden auf die liberalpaternalistischen Instrumente eingehen, um einzeln nachzuprüfen,

<sup>318</sup> Ebd.

ob und inwieweit sie sich mit dem Liberalismus vertragen oder nicht vertragen können.

Das Instrument der Informationsarchitektur, vor allem in seiner ersten Variante, der Offenlegung von Information, ist meiner weniger problematisch, weil es Ansicht nach Informationen bietet, die aufgrund des beschränkten Wissens oder der Nachlässigkeit der Menschen nicht berücksichtig wurden, und deshalb nicht gegen die Autonomie der Menschen, die liberale Gestaltung, das Neutralitätsgebot und das liberalistische Menschenbild verstößt. Die zweite Erscheinungsform der Informationsarchitektur, also die Umgestaltung der Information, ist meines Erachtens jedoch problematischer, vor allem wie im oben dargestellten Beispiel der Schulkantine. Das Beispiel der Schulkantine ist insofern dem Liberalismus unverträglich, weil mit der Informationsumgestaltung, wie sie in diesem Beispiel dargelegt wurde, sich die tatsächliche Freiheit der Schüler reduzieren kann. Böckenförde erklärte einmal, was Freiheit in Grundrechten bedeuten kann. Er erklärte: "Die in den Grundrechten ausgesagte Bestimmung der Menschen ist seine Freiheit, aber Freiheit nicht als metaphysische Freiheit, auch nicht als transzendentale oder als objektive Freiheit, sondern als subjektive Freiheit der einzelnen in Sinne von Wahlfreiheit und freie Selbstbestimmung" 319. Das Beispiel der Schulkantine schränkt vielleicht die Wahlfreiheit der Schuler formell nicht ein, weil die ungesunden Speisen und Snacks noch ausgestellt sind. Aber die freie Selbstbestimmung der Schüler kann nicht realisiert werden, wenn das libertär-paternalistische Instrument, wie die Protagonisten der Verhaltensökonomik bzw. des libertär-Paternalismus glauben, tatsächlich funktioniert. Einige Schüler werden schon deshalb die ungesunden Speisen bzw. Snacks

<sup>319</sup> Böckenförde, E.-W. u. D. Gosewinkel: Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht, S. 38.

nicht kaufen, weil sie keine Lust haben mehr Zeit auf der Suche nach ihrer ersten Wahl zu investieren oder weil ihre zweite Wahl, eine gesunde Speise, für sie auch akzeptabel ist. Aber von freier Bestimmung kann hier nicht die Rede sein. Die von Sunstein vorgenommene Änderung der "Ess- oder Lebensmitteltafel", die auch zu der Kategorie der Umgestaltung der Information gehört, verhält sich aber anders, denn sie dient lediglich einer besseren und verständlicheren Rezeption der Tafel, also sie versucht das tatsächliche menschliche Handeln nicht durch die Umgestaltung der Information zu beeinflussen bzw. zu manipulieren. Also lässt sich zusammenfassen, dass die Umgestaltung der Information als ein libertär-paternalistisches Instrument nur dann mit dem Liberalismus in einem harmonischen Verhältnis stehen kann, wenn sie keine reale Beeinflussung oder realen Manipulationseffekt auf das menschliche Handeln auswirkt, bzw. auswirken will.

Die Neujustierung von Anreizsystemen ist meiner Ansicht nach generell verträglich mit dem Liberalismus, wenn die folgenden Aspekte berücksichtigt werden würden, nämlich die Eigenschaft und Verhältnismäßigkeit des Anreizes. Generell und intuitiv ist ein positiver Anreiz eher mit liberalen Werten kompatibel als ein negativer Anreiz, denn meines Erachtens lässt sich ein negativer Anreiz als eine Bestrafung für eine Tat ansehen und weist oft auf eine Ablehnung oder Zurückweisung eines bestimmten Konzepts des Guten hin, die dann einen möglichen Verstoß gegen die Kernelemente des Liberalismus verursachen kann, nämlich: Autonomie, Neutralität und das liberalistische Menschenbild. Zum Beispiel ist eine Energiepolitik, die den sparsamen Umgang mit Energieverbrauch belohnt (zum Beispiel mit günstigeren Tarifen um die sparsamen Nutzer zu belohnen), ist verträglicher als eine Energiepolitik, die den verschwenderischen Umgang mit Energieverbrauch bestraft (zum Beispiel: mit ungünstigerem Tarif), denn jene scheinen davon auszugehen, dass die partikularen Eigeninteressen ontologisch nicht in Gegensatz zu dem Gemeininteresse stehen, und, dass das Eigeninteresse und das

Gemeininteresse ontologisch bzw. qualitativ identisch sind, gilt als ein liberalistischer Paradigmenwechsel 320 und meines Erachtens auch als eine logische, notwendige Ableitung aus dem liberalistischen Menschenbild, in dem der einzelne Mensch als Individuum und Subjekt verstanden wird. Verhältnismäßigkeit ist meines Erachtens ein anderes liberalistisches Sicherungselement für das paternalistische Instrument der Neujustierung von Anreizsystemen, denn eine übermäßige Belohnung für ein bestimmtes Verhaltensmuster erweckt den Verdacht, dass der Staat oder die Regierung nicht nur ein bestimmtes Konzept des Guten unterstützt und dafür plädiert, sondern es auch für richtig hält, und somit das Neutralitätsgebot verletzen kann.

Die Standardoption ist im Vergleich zu den anderen libertärpaternalistischen Instrumenten jedoch fraglicher. Aus dem ersten Blick fallen bereits zwei bedenkliche Punkte aus dem liberalistischen Standpunkt gegen die Standardoption auf: Zu einem ist das von den Protagonisten des libertären Paternalismus reduzierte Freiheitsverständnis als Wahlfreiheit; zum anderen ist es der Zweifel, ob die Wahlfreiheit, die in der Standardoption eigentlich durch opt-out oder opt-in gesichert werden soll, tatsächlich gesichert wird<sup>321</sup>. Ferner scheint das Instrument der Standardoption von einem Menschenbild und einem diesem Menschenbild entsprechenden Konzept des Guten auszugehen, das liberalistischen Kernelementen, nämlich der Autonomie und dem liberalistischen Menschenbild widerspricht. Anders als die beiden anderen Instrumente, die Informationsarchitektur und die

<sup>&</sup>lt;sup>320</sup> Für eine ideengeschichtliche Schilderung dieses Paradigamawechsel und das Verhältnis zwischen Eigeninteresse und Gemeinwohl/Gemeininteresse siehe bitte: Fischer, Karsten: Moralkommunikation der Macht. Politische Konstruktion sozialer Kohäsion im Wohlfahrtsstaat. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006, S. 48-83.

<sup>321</sup> Ausführlicher dazu siehe bitte meine erste Kritik an libertären Paternalismus im Kapitel 2.2.4.

Neujustierung von Anreizsystemen, die noch versuchen, mit den betroffenen Bürgern zu diskutieren bzw. zu kommunizieren, scheint die Standardoption sehr stark als eine Ablehnung der Diskussion bzw. Kommunikation mit den Bürgern zu sein. Die Informationsarchitektur kommuniziert an die Bürger, indem sie neue bzw. vernachlässigte Informationen angibt. Der Staat oder die Regierung scheinen damit sagen zu wollen: "Hey, hier sind ein paar Informationen, die nach unserer Ansicht wichtig sind aber von euch vernachlässigt werden. Ihr könntet sie doch berücksichtigen". Die positive Neujustierung des Anreizsystems führt auch zu einem Dialog mit den betroffenen Bürgern. Ein Zuschuss für Solarenergie zum Beispiel ist insofern ein Dialog mit den Bürgern, weil der Staat oder die Regierung damit sagen wollen: "Erneuerbare Energie tut der Erde gut, aber sie ist vielleicht nicht so günstig wie die Kernenergie: nicht nur im Grundpreis, sondern eine Investition für die Anlage ist auch noch benötigt. Für den Mehrpreis und die Umstände bieten wir dann ein paar finanzielle Vorteile für Euch als Dankschön für Eure Mitwirkung und ihr könne euch mal überlegen, ob ihr doch mitmachen möchte". Mit der Standardoption verhält es sich anderes. Mir scheint, dass die Standardoption auf eine Abbrechung bzw. Ablehnung des Dialogs zwischen dem Staat und den betroffenen Bürger aufweisen will. Mit der Standardoption bietet der Staat oder die Regierung den Bürgern ein komplettes Set von bestimmter Lebensvorstellung an und scheint damit ausdrücken zu wollen, dass die betroffenen Bürger dazu nicht in der Lage seien, einen eigenen vernünftigen Lebensplan zu machen, deshalb tritt der Staat oder die Regierung an dieser Stelle für das Wohl oder das gute Leben der Bürger ein. Dies abspricht offensichtlich dem Selbstgesetzgebungsvermögen des einzelnen Menschen, das sowohl in dem Begriff der Autonomie als auch in dem liberalistischen Menschenbild

vorausgesetzt ist<sup>322</sup>. Es lässt sich sagen, dass Sunstein und Thaler, die in ihrer Theoriebildung mit dem Thema, dem normativen Konzept des Guten, sonst so vorsichtig umgehen<sup>323</sup>, in ihrem Plädover für die Einsetzung der Standardoption ihr wahres Gesicht offenbart, nämlich: für Sunstein und Thaler ist die Effizienz ihr normatives Konzept des Guten: Ein Leben ist nur dann gut, wenn es effizient zu seinen Zielen führt. Man sieht, dass die Protagonisten des liberalen Paternalismus, die sich immer als Skeptiker des Homo Oeconomicus darstellen, letztendlich der größter Gläubiger des Homo Oeconomicus seien. Aus dieser Analyse lässt sich sagen, dass Standardoption als ein paternalistisches Instrument an sich als illiberal betrachtet werden soll, vor allem Standardoption mit einer Opt-out-Möglichkeit, denn in diesem spezifischen Modell ist weder die tatsächliche Wahlfreiheit noch die Möglichkeit für die Bildung eigenes Konzept des Guten möglich. Standardoption mit einer Opt-in-Möglichkeit ist dagegen liberaler, weil sie über die Einwilligung der Betroffenen verfügt, und dies kann als Anerkennung des Selbstgesetzgebungsvermögens der Menschen angesehen werden.

-

323 Ausführlicher siehe bitte die anfangs dieses Abschnitts zusammengefasste Kritik von Eidenmüller.

<sup>&</sup>lt;sup>322</sup> Das Selbstgesetzgebungsvermögen des einzelnen Menschen als Voraussetzung für Autonomie und das liberalistische Menschenbild habe ich vorwiegend im Kapitel 4.1.1 dargestellt. Liberalen wie Mill, Rawls und Feinberg, sie verstehen unter dem Selbstgesetzgebungsvermögen vielleicht nicht identisch aber sie tendieren dazu einen schmalen Begriff von dem Selbstgesetzgebungsvermögen zu vertreten.

# Die illiberale paternalistische Alternative: Ein kulturvergleichender Exkurs

In diesem Kapitel wird im Gegensatz zu den in Kapitel 2 und 3 dargestellten und geschilderten liberal-paternalistischen Beispielen, also der liberalen, anthropologischen Voraussetzung der paternalistischen Diskussion und der Realisierung und der Praxis des sozialen Rechtsstaates als Beispiel für eine dualistische politische Ordnung, versucht, eine illiberale paternalistische Alternative vorzustellen. Das Ziel oder die Motivation für den interkulturellen Vergleich besteht zunächst darin, die im Kapitel 2 herausgearbeitete Kritikpunkte an libertären Paternalismus zu betonen, zumal das Forschungsperspektiv über den liberalen Paternalismus als politische Ordnung zu erweitern.

Im Kapitel 2 kritisiere ich den libertären Paternalismus, dass die Wahlfreiheit bei ihm, die die Liberalität im libertären Paternalismus konstituiert, sich um eine Schein-Freiheit handeln könnte. In diesem Zusammenhang schlage ich vor, dass normativ-theoretisch gesehen die Opt-out-Möglichkeit nicht nur passiv als eine Schutzmaßnahme für die Sicherung der Wahlfreiheit appelliert werden soll, sondern auch positiv als eine Bekennung des libertären Paternalismus zum Lebensgestaltungsrecht jedes Einzelnen angesehen werden soll. Durch einen intellektuellen Vergleich mit dem illiberalen konfuzianischen Paternalismus möchte ich

verdeutlichen, die Bedeutsamkeit der Opt-out-Möglichkeit<sup>324</sup> für die Liberalität des libertären Paternalismus noch einmal zutage zu fördern, denn, wie ich im Kapitel 5 zeigen will, die Priorisierung von Erziehung und Kultivierung gegenüber Zwang, ein objektivistischer Begriff des Guten und die Ablehnung einer individuellen Opt-out-Option komplettieren die Charakteristika des illiberale konfuzianische Paternalismus.

Außerdem kann man, wie ich davon überzeugen bin und in meiner Arbeit zeigen möchte, durch einen interkulturellen Vergleich neues Forschungsaspekt gewinnen. Die bisherige Diskussion über den klassischen oder älteren Paternalismus und den libertären Paternalismus richtet sich immer an die Frage, ob Paternalismus den Anforderungen der liberalen Demokratie gerecht werden kann und wie er ihnen gerecht werden kann. Mit dem interkulturellen Vergleich lässt sich die Fragestellung erweitern und umdrehen, und wir fragen, inwiefern der konfuzianische Paternalismus den Erhalt der autoritären Herrschaft der KPCh stützen kann und ob der libertäre Paternalismus für die KPCh als eine reizvolle Option werden kann, um in ihre autoritäre Herrschaft mehr Liberalität zu intergieren. Wie bereits in dieser Arbeit angedeutet, beabsichtigt die VRC nicht nur, ein eigenständiges Wirtschaftssystem zu entwickeln, sondern die KPCh bemüht sich auch politisch, im Gegensatz zu der westlichen liberalen Demokratie, ein eigenständiges politisches Modell und eine eigenständige politische Ideologie zu bilden und etablieren; und dies gelingt ihr oft, indem sie diese auf ihre eigene kulturelle Tradition, in den meisten Fällen: Konfuzianismus oder konfuzianische Rhetorik, zurückführt. Zumal ist China empirisch betrachtet wohl der einzige Staat nach dem End of History325, der

<sup>324</sup> Ich bin nach wie vor aber der Auffassung, dass eine in die Standardoption integrierte Opt-in-Möglichkeit wesentlich viel liberaler als Opt-out-Möglichkeit, weil Opt-in-Option das Lebensgestaltungsrecht jedes Einzelnen mehr gerecht werden kann als Opt-out-Option.

<sup>&</sup>lt;sup>325</sup> Siehe: Fukuyama, F.: The end of history and the last man.

willens und vielleicht auch fähig ist, eine "wettbewerbsfähige" Alternative im politischen Zusammenleben gegenüber dem westlichen liberalen Modell anzubieten. Obwohl die VRC, spätestens seit seiner wirtschaftlichen Reform im Jahr 1978, führt sowohl in die Wirtschaft als auch in die Gesellschaft liberale Elemente ein. Dies führt dazu, dass die konfuzianischpaternalistische Theorie, die auf das Gemeinwohl fokussiert ist und als ein legitimatorisches Kommunikationsmittel dient, zwar noch auf der holistischen Ebene ihre Gültigkeit findet, jedoch lässt sich in bestimmten Teilbereichen das private Interesse nicht mehr ignorieren. Dies bedeutet, dass die rein illiberale konfuzianischpaternalistische Theorie, die auf Gemeinwohl zielt, nicht mehr als selbstverständlich angesehen werden kann und folglich ein Raum für den liberalen oder libertären Paternalismus oder zumindest ein Raum für eine Mixtur aus illiberalem und liberalem Paternalismus zulässt. Ob dieses Szenario als die nächste Station der Reform in der VRC geschehen kann, möchte ich am Ende des Kapitel 6 evaluieren. Aber wie das Beispiel in Kapitel 6.3 zeigen wird, trifft die obige allgemeine Überlegung in der Wirklichkeit nicht ganz zu. Der Grund dafür ist meines Erachtens in der Eigenschaft der konfuzianisch-paternalistischen Theorie zu finden, vor allem in dem Gemeinwohlbegriff und in dessen spezifischem Verhältnis zu privatem Interesse.

In diesem Kapitel konzentriere ich zunächst auf die theoretische Ebene und versuche eine konfuzianisch-paternalistische Theorie, als Gegenstück zu der in der liberalistischen Tradition wurzelnden libertär-paternalistischen Theorie, auszuarbeiten. Ich werde vor allem auf Junchenminlilun (君臣民理論 / das Verhältnis zwischen Herrscher, Mandarinen und Untertanen) in Lunyu (論語 / Analekten; danach mit der üblichen Übersetzung Analekten), den Begriff Dezhi (德治 / Gute Politik oder Tugendhafte Politik), die Unterscheidung von Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 /

Interesse) und Konfuzius Bewertung über Guan Zhong (管仲 / ?-645 vor Chr.) eingehen. Daraus soll ein anderer Begriff des Guten und eine andersartige politische Erwartungshaltung, bzw. ein bestimmter Begriff des Politischen hervorgehen, die alle heutzutage nicht nur in der autoritären VRC, sondern auch in demokratischen ostasiatischen Ländern wie Taiwan und Japan Einflüsse ausüben.

# 5.1. Elemente der konfuzianischpaternalistischen Theorie

Der Abschnitt 5.1 wird in zwei Teile gegliedert: Im Kapitel 5.1.1 möchte ich mich mit der *[unchenminlilun* (君臣民理論 / das Verhältnis zwischen dem Herrscher, den Mandarinen und den Untertanen) in den Analekten auseinandersetzen, darunter werden der Begriff Zhengming (正名 / Berechtigung der Eigenname) und hauptsächlich die Rolle bzw. die Erwartungen dieser sozialen Stände im öffentlichen Leben diskutiert; Im Kapitel 5.1.2 möchte ich auf die funktionale Unterscheidung der Begriffe Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Interesse) bei Konfuzius eingehen, die meiner Ansicht nach trotz ihrer Homogenität den Vorrang des Gemeinwohls vor dem Eigeninteresse impliziert. Das Ziel der Diskussion über diese konfuzianischen Begriffen besteht darin, dass man dadurch im Konfuzianismus einen eigenständigen und eigenartigen Begriff des Guten gewinnt, der für eine paternalistische Theorie von großer Bedeutsamkeit ist und sich als ein unverzichtbarer Teil der paternalistischen Theorie darstellt. Mit diesem konfuzianischen Begriff des Guten kann man schließlich ein andersartiges Verständnis der Politik bilden.

Bevor ich auf die zwei Teile eingehe, möchte ich, um Missverständnisse und Irritierungen zu vermeiden, an dieser Stelle zuerst einige Eigennamen bzw. Begrifflichkeiten in Bezug auf Konfuzianismus vorab klären, nämlich Ruismus (儒家 / Rujia), Konfuzianismus, Neo-Konfuzianismus, Zeitgenössischer Konfuzianismus (新 儒家 / Xinrujia) und Rujiao (儒教 / Ruismus als Religion). Bisher wird mit der Bezeichnung Konfuzianismus die Lehre von spätere Entwicklung von Konfuzius und die konfuzianischen Gelehrten umgefasst. Mit der Einführung des Ruismus soll ein allgemeiner und zu der obersten Kategorie Begriff verwendet werden, der sowohl Konfuzianismus, hier ausschließlich als die Lehre von Konfuzius definiert, als auch die weitere Entwicklung der späteren konfuzianistischen Gelehrten, wie die Lehren von Mencius oder Neo-Konfuzianismus und zeitgenössischen Konfuzianismus. umfasst. Bei Neo-Konfuzianismus zeitgenössischem Konfuzianismus handelt sich ıım Bezeichnungen für Strömungen der wissenschaftlichen bzw. philosophischen Weiterentwicklung des Konfuzianismus, die in der Song-Epoche (960-1279) und in der Gegenwart (seit 1960) entwickelt wurden.

Im Verglich zu den obigen Eigennamen bzw. Begrifflichkeiten ist die Bezeichnung Rujiao schwieriger zu beschreiben. Ruismus, Konfuzianismus, Neo-Konfuzianismus und Zeitgenössischer Konfuzianismus sind hauptsächlich Lehre und Theorien der Konfuzianer. Dagegen ist Rujiao von Anfang an eine sehr stark auf die Praxis bezogene Bezeichnung und gilt wissenschaftsgeschichtlich als unstrittig. Im 19. und 20. Jahrhundert gab es vehementen Disput unter den chinesischen Gelehrten darüber, ob Ruismus auch als eine Art der Volksreligion angesehen werden kann, ob Ruismus auf den Status der

Staatsreligion erhoben werden soll <sup>326</sup> und ob Ruismus für die Dekadenz der chinesischen Zivilisation verantwortlich sei <sup>327</sup>. Auch

<sup>326</sup> Der bedeutendste Vertreter dieser Auffassung ist wohl der konfuzianische Gelehrte und zugleich auch Politikberater des Kaiser Guangxu (光緒 / 1871-1908) Kang Youwei (康有為 / 1958-1927), der sich in der späten Qing Dynastie (清 / 1616-1912) bemüht, eine grundlegende politische Reform für die Dynastie durchzuführen, damit sich die Dynastie von einer autoritären Herrschaft zu einer konstitutionellen Monarchie wandeln kann.

<sup>327</sup> Der prominenteste Vertreter aus dieser Lage ist wohl der Chen Duxio (陳獨秀 / 1879-1942), damals Professor an der Peking Universität und einer der Hauptführer in der *Vierte Mai Bewegung* (五四運動 / 1919) und auch Begründer der chinesischen kommunistischen Partei

heutzutage steht man unter der Beeinflussung dieser Diskussion<sup>328</sup>. Da aber die Diskussion darüber, ob Ruismus auch eine Religion sei, meines Erachtens in einen Definitionsstreit über Religion enden wird, wird es für uns nicht fruchtbar sein, wenn diese Methodik übernommen wird. Eine konstruktive Alternative bietet meiner Auffassung nach der taiwanesische Historiker Huang Jinxin (黃進 興). Huang schlägt vor, dass man um dem unendlichen definitorischen Labvrinth entkommen zu können, mehr in die geschichtliche Realität hineinsehen sollte, und dies bedeutet für ihn zu erforschen wie Konfuzianismus in den Augen seiner Konkurrenten anerkannt wurde, präziser gesagt: ob der Ruismus von seinen "Konkurrenten" 329 für eine Religion gehalten wurde. Sein Forschungsergebnis zeigt, dass Ruismus von seinen "Konkurrenten" als Religion anerkannt wurde. Der Ruismus bestimmt nicht nur die gesellschaftlichen Verhaltensregeln, sondern besitzt überall in China konfuzianische Verehrungsstätten und verfügte über ein eigenes komplettes Sakralsystems<sup>330</sup>. Diese religiösen Facetten und Praktiken des Ruismus kann man als Rujiao bezeichnen, und dies weist darauf hin, wie der Ruismus als eine Weltanschauung oder eine umfassende Doktrin in der chinesischen Gesellschaft funktioniert und in sie hineinwirkt.

Soviel zur Präzisierung der Eigennamen. Im nächsten Abschnitt komme ich auf das *Junchenminlilun* (君臣民理論 / das Verhältnis zwischen dem Herrscher, den Mandarinen und den Untertanen) zu sprechen, und aus dem *Junchenminlilun* (君臣民理論 / das Verhältnis zwischen dem Herrscher, den Mandarinen und den Untertanen) lässt sich dann eine konfuzianische normative Vorstellung der Politik bzw. der politischen Ordnung, also *Dezhi* (德治 / Gute Politik oder Tugendhafte Politik), erkennen.

<sup>&</sup>lt;sup>328</sup> Die zeitgenössische Bewegung des Konfuzianismus in Festland-China ist ein treffender Beleg für meine Ansicht. An dieser Stelle ist eine kompakte Darstellung über ihn nicht möglich, und ich kann mich nur mit einer kurzen Erläuterung über seine Entstehungsgeschichte und seinen Hauptideen begnügen. Da der zeitgenössische Konfuzianismus Festland-China eine Reaktion auf den zeitgenössischen Konfuzianismus in Hong Kong und Taiwan ist, müssen deshalb an dieser Stelle die groben Züge des zeitgenössischen Konfuzianismus in Hong Kong und Taiwan vorerst darstellt werden. Die erste Generation der Protagonisten des zeitgenössischen Konfuzianismus in Hong Kong und Taiwan sind die konfuzianistischen Gelehrten, die nach dem Bürgerkrieg zwischen den Kommunisten und Nationalisten vor oder in dem Jahr 1949 mit den Nationalisten nach Taiwan oder auch mit eigener Hilfe nach Hong Kong exilierten, und seitdem dort lebten und lehrten. Trotz vielen Verschiedenheiten in den Details teilen diese konfuzianistischen Gelehrten politisch und gesellschaftlich die Ansicht, dass Demokratie in der Politik, aber nicht in der die Zukunft Chinas ist, und dass Gesellschaft, konfuzianistischen Tradition Demokratie nicht wachsen kann. Jedoch im Gegensatz zu chinesischen Liberalen wie Hu Shi (胡適 / 1891-1962) oder auch Yin Haiguang (殷海光 / 1919-1969) sehen sie das Kulturerbe der Tradition, vor allem aber den Ruismus, nicht nur nicht als ein Hindernis der politischen Demokratisierung an, sondern sind der Ansicht, dass es sich hier um ein komplementäres Verhältnis zwischen dem konfuzianistischen Kulturerbe und der Demokratie aus dem Westen handelt. Auf Grund ihres politischen Bekenntnisses zur westlichen Demokratie und ihres Glaubens, dass Ruismus die populistische Tendenz in der westlichen Demokratie vermeiden kann, appellieren sie aber stark, dass Ruismus als eine der Weltanschauungen in der Gesellschaft seinen Platz und Einfluss haben kann. Die Protagonisten des zeitgenössischen Konfuzianismus im Festland-China sehen aber diesbezüglich anderes und sind der Meinung, dass des Sympathie Protagonisten die der zeitgenössischen Konfuzianismus in Hong Kong und Taiwan für die westliche Demokratie von ihrer gesellschaftlichen Entwicklung und dem kulturellen Kontext, also die Verwestlichung der Gesellschaft, bedingt und von daher für das Festland nicht angemessen ist. Sie sind der Auffassung, dass China nur dann politisch und gesellschaftlich auf eigenen Weg gehen kann, wenn sie bezüglich der politischen Grundstruktur und Institutionalisierung auf der konfuzianistischen Tradition zurückgreift. Viele von ihnen sprechen von Ruismus als zivile Religion in China oder appellieren für die konfuzianistische Monarchie und ein expertokratisch-freundliches Prozess für die

kollektive bindende Entscheidung, also ein 2 Kammersystem mit einem Expertenrat mit Vetorecht für die Entscheidungen aus Unterhaus. Mehr dazu siehe: Gan, Chunsong (干春松): 制度化儒家 及其解體、新生 (Zhiduhua Rujia ji qi Jieti 、Xinsheng ). Beijing: Zhongguo Renmindaxue Chubanshe 2003; Jiang, Qing: From Mind Confucianism to Political Confucainism. In: The Renaissance of Confucianism in Contemporary China. Hrsg. von Ruiping Fan: Springer Science+Business Media B.V 2011 (= Philosophical Studies in Contemporary Culture 20). S. 17-32; Jiang, Qing: A Confucian Constitutionalist State: The Constitutional Role and Contemporary Significance of Republicanism under a symbolic Monarch. In: A Confucian constitutional order. How China's ancient past can shape its political future. Hrsg. von Daniel A. Bell u. Ruiping Fan: Princeton Univ. Press 2013 (= The Princeton-China series). S. 71-98; Jiang, Qing: The Supervisory System of Confucian Constitutionalism. Reflection on the Supervision of the State by the Academy. In: A Confucian constitutional order. How China's ancient past can shape its political future. Hrsg. von Daniel A. Bell u. Ruiping Fan: Princeton Univ. Press 2013 (= The Princeton-China series). S. 44-70; Jiang, Qing: The Way of Human Authority. The Theoretical Basis for Confucian Constitutionalism and a Tricameral Parliament. In: A Confucian constitutional order. How China's ancient past can shape its political future. Hrsg. von Daniel A. Bell u. Ruiping Fan: Princeton Univ. Press 2013 (= The Princeton-China series). S. 27-43; Jiang, Qing: Zhongguozhengzhi Wangdaozhengzhi Shi Dangjin Fazhangfangxian. In: 中國必須再儒化 (Zhongguo Bixu Zai Ruhua ). 大陸新儒家新主張 (Daluxinrujia Xinzhuzhang ). Hrsg. von Ren, Zhong (任重): Bafangwenhua Chuangzuoshi 2016. S. 1-64; Liu, Qin (劉擎): 儒家復興與現代政治 (Rujiafuxiang yu Xiandaizhengzhi ). İn: 思想 (Sixiang) 20 (2012). S. 195-210; Ogata, Yasushi (緒形康): 現代 中国の儒教運動 (Konfuzianische Bewegung in modernen China). 蒋慶の政治儒学に見る文化主権の諸問題 (Mit dem politischen Konfuzianismus von Jiang Qing kulturelle Souveränitätsprobleme zu betrachten). In: Journal of Modern Chinese Studies 2 (2010) H. 1. S. 221-228; Cheng, Qing (成慶): 當代大陸政治儒家的迷思 (Dandai Daluzhengzhirujia de Misi). In: 思想 (Sixiang) 20 (2012). S. 223-232.

329 Hier sind die Daoisten und Buddhisten in China und die Missionare aus Europa gemeint.

## 5.1.1. Junchenminlilun (君臣民理論 / das Verhältnis zwischen dem Herrscher, den Mandarinen und den Untertanen)

Zwar ist der Begriff Ren ( /= / Menschlichkeit) von vielen Forschern als der kardinale Begriff des Konfuzianismus angesehen worden, aus dem sich alle anderen Begriffe ableiten lassen, der Begriff Zhengming (正名 / Berechtigung des Nomens) hat aber Priorität, wenn es um Politik geht. An einer Stelle in den Analekten, nämlich 13.3, ist der folgende Spruch zu lesen<sup>331</sup>:

Zilu asked, if the Duke of Wei were to employ you to serve in the government of his state what would be your first priority?

The Master answered, it would, of course, be the rectification of names.

Zilu said, Could you, Master, really be so far off the mark? Why worry about rectifying names?

The Master replied, how boorish you are, Zilu! When it comes to matters that he does not understand, the gentleman should

Yunchencongkan 87).

<sup>330</sup> Dazu siehe: Huang, Jinxing (黃進興): 優入聖域 (Youru Shengyu). 權 力、信仰與正當性 (Quanli, Xinyang yu Zhengdangxing). Taipei: Yunchen Wenhua 1994 (= Yunchen Congkan 54) und Huang, Jinxing (黃進興): 聖賢與聖徒 (Shengxian yu Shengtu). 歷史與宗教論文集 (Lishi yu Zongjiao Lunwenji ). Taipei: Yunchen Wenhua 2001 (=

<sup>331</sup> In dieser Arbeit wird die englische Übersetzung von Edward Slingerland verwendet, denn seine Übersetzungsarbeit ist relativ aktuell und enthält viele traditionelle Kommentare. Vgl.: Kong, Qiu u. Edward Slingerland: Analects. With selections from traditional commentaries. Indianapolis: Hackett 2003.

remain silent. If names are not rectified, speech will not accord with reality, things will not be successfully accomplished. When things are not successfully accompllished, ritul practice and music will fail to flourish, when ritual and music fail to flourishm punishments and penalties will miss the mark, And when punishments and penalties miss the mark, the common people will be at a loss as to what to do with themselves. This is why the gentleman only applies names that can be properly spoken and assures that what he says can be properly put into action. The gentleman simply guards against arbitrariness in his speech. That is all there is to it. (Analekten: 13.3)<sup>332</sup>

Diese Passage kann zwar durch den konkreten geschichtlichen Kontext interpretiert werden<sup>333</sup>, es ist aber meines Erachtens der Sache nach gleichfalls nicht unangemessen, diese Passage allgemein zu interpretieren, präziser: Konfuzius stellt in dieser Passage einen gesamten Eindruck damaliger Politik dar und bietet *Zhengming* (正名/Richtigstellung der Bezeichnungen) als ultimative Lösung für die politischen Probleme an. Die Rektifikation von Nomen, wie es aus dem Chinesischen *Zhengming* (Zheng/ 正: richtigstellen; Ming/名: Bezeichnung) wörtlich übersetzt, hat eine zwei-dimensionale Bedeutung <sup>334</sup>: Die erste Dimension verweist darauf, dass jede Person und jeder gesellschaftliche Stand einem bestimmten gesellschaftlichen und politischen Status zugeordnet und sich darüber hinaus einem bestimmten System von Verhaltensregeln unterwerfen kann; und die zweite Dimension weist auf die Erwartung von jeglichem sozialen Stand und seine Verantwortung

-

<sup>332</sup> Siehe: ebd., S. 139.

<sup>333</sup> Siehe: ebd.. Und Slingerland bezieht seine Anmerkung wieder auf Zuxi (朱熹 / 1130-1200), einen führenden Gelehrten in der Song-Zeit (宋 / 960-1279).

<sup>334</sup> Siehe: Sa, Mengwu (薩孟武): 儒家政論衍義 (Rujia Zhenglun Yenyi). 先秦儒家政治思想的體系及其演變 (Xianqin Rujia Zhengzhisixiang de Tixi ji qi Yanbian). Taipei: Sanmin Shuju 1982, S. 38-39.

zur Erfüllung dieser Erwartung hin<sup>335</sup>. Eine Überschreitung der zugeordneten Verhaltensregeln, was zu Konfuzius Zeit nicht unüblich war, gilt als Anmaßung und sollte von allen getadelt werden<sup>336</sup>. Politische Ordnung besteht für Konfuzius nur, wenn alle drei sozialen Stände, also der Herrscher, die Mandarinen und die Untertanen, sich nach diesen Verhaltensregeln verhalten und sich nicht anmaßen, diese zu überschreiten. Zhengming (正名 Richtigstellung der Bezeichnungen) ist in diesem historischen und politischen Kontext ein normativer Rettungsversuch angesichts des politischen und gesellschaftlichen Phänomens, dass viele, vor allem aber die Fürsten, der Adel und die Hochbeamten, die nicht ratifizierten Verhaltensregeln missachteten. Konfuzius ist der Ansicht, dass sich dieses politische und gesellschaftliche Problem nur dann aufheben lässt, wenn das für jeden Stand zu erwartende Verhalten und das Verhaltensregelungssystem präzisiert und aufs Neue begründet wird. Dies ist der Kerninhalt des Begriffs Zhengming (正名 / Richtigstellung der Bezeichnungen). Darauffolgend möchte ich versuchen, darzustellen, was konkret Konfuzius von den Herrschern, den Mandarinen und den Untertanen erwartet und wie diese Stände sich nach der Meinung von Konfuzius angemessen verhalten sollten. Mit dieser Darstellung kann man meines Erachtens dann klar sehen, dass das ideale Bild der konfuzianischen und konfuzianistischen Politik eine von den Bildungseliten bzw. von den kulturellen Eliten paternalistische Politik sei.

<sup>&</sup>lt;sup>335</sup> Ähnliche Gedanken findet man auch in: Analekten: 12.11.

<sup>&</sup>lt;sup>336</sup> Ähnliche Gedanken findet man auch in: Analekten: 3.1 und 11.17.

# 5.1.1.1. Die Rolle der Herrscher- *Dezhi* (德治 / die gute oder tugendhafte Politik) und *Minben* (民本 / Volksorientierte Politik)

Konfuzius erwartet von den Herrschern, dass sie die mythischen Kaisern Yao (堯) und Shun (舜) zu ihrem Vorbild nehmen und sich anstrengen, an dieses Vorbild anzunähern. An der Stelle 8.19 in Analekten steht zum Beispiel: "The Master said, How great was Yao as a ruler! So majestic! It is Heaven that is great, and it was Yao who modeled himself upon it. So vast! Among the common people there were none who were able to find words to describe him. How majestic in his accomplishments, and glorious in cultural spendor!"337. Was genau Konfuzius zum Ausdruck bringen wollen und was die Herrscher aus diesen Vorbildern lernen können, sind erstens Dezhi (德治 / die gute oder tugendhafte Politik)338 und zweitens Wuwei (無為 / Passivität im Regieren). Wuwei (無為 / Passivität im Regieren) soll nicht bedeuten, dass die Herrscher sich nicht in die politischen Angelegenheiten einmischen, sondern dass sie die politischen Richtlinien bestimmen, aber was die Ausführung angeht, sollen sie diese ihren Mandarinen überlassen<sup>339</sup>. Der Begriff Dezhi (徳治 / die gute oder tugendhafte Politik) ist etwa schwieriger und komplizierter zu verstehen. Zunächst sollte der Begriff De (德 / Tugend) meines Erachtens nicht mit Moral, also Daode (道德 / Moral) in Chinesisch, gleichgesetzt werden, weil der Begriff Daode

<sup>&</sup>lt;sup>337</sup> Siehe: Kong, Q. u. E. Slingerland: Analects, S. 84.

<sup>338</sup> Konfuzius tendiert, statt durch Bestrafungen über ethische Bildung zu regieren. Siehe: Analekten, 2.1, 2.3 und 12.19.

<sup>&</sup>lt;sup>339</sup> Ähnliche Gedanken findet man auch in Analekten: 8.18.

(道德 / Moral) eher ein späterer Begriff sei<sup>340</sup> und außerdem hat der Begriff *De* (德 / Tugend) zu Konfuzius Zeit mehr Bedeutungen als nur Moral<sup>341</sup>. Deshalb möchte ich vorschlagen, den Begriff *De* (德), solange er auf die Führungsqualitäten beziehen, mit Tugend zu übersetzen bzw. als Tugend zu verstehen, und er verweist auf Eigenschaften, die den Herrscher zu klugen politischen Entscheidungen und tugendhaften Handlungen verhelfen und ihnen Anziehungskraft bzw. Charisma versprechen. De (德 / Tugend) ist sicherlich mit Moral relevant, aber gleichzeitig besitzt auch Bedeutung, die dem alten griechischen Wort *Arete* sehr ähnelt<sup>342</sup>.

<sup>340</sup> In einer Dissertation über Moral in der 春秋時期 (Zeit der Frühlingsund Herbstannalen / 771 v. Chr.-476 v. Chr.) weist der Autor darauf hin, dass die Zusammenfügung von Dao (道 / Weg) und De (德 / Tugend) erst in der Han-Dynastie zu finden ist. Siehe: Chen, Yihong (陳一弘): 春秋時期之道德 (Chunqiu Shiqi zhi Daode ). 以《左 傳》、《國語》為中心 (Yi 《Zuochuan》、《Guoyu》wei Zhongxin). http://nccur.lib.nccu.edu.tw/handle/140.119/79522 (27.2.2020), S. 12-14, 48-62.

<sup>341</sup> Ist der Begriff De (德) Moral oder Tugend? Vermutliche könnten Gründe für diese Streitigkeit in der Übersetzung liegen, aber diesmal von der westlichen Sprache ins Chinesische, aber meiner Einschätzung nach mehr in der Entwicklung des Ruismus in der Gegenwart liegen. Eine Hauptströmung der ruistischen Entwicklung in der Gegenwart ist die Xinrujia (新儒家 / Zeitgenössischer Konfuzianismus). Was diese Schule charakterisiert, ist ihre Systematisierung und "Metaphysiereung" des Konfuzianismus durch die Philosophie Kants, vor allem die kantische Moralphilosophie. Da die Moralphilosophie Kants auf eine strikte Unterscheidung von dem Moralischen und dem Guten besteht, interpretieren die ruistische Gelehrte den Begriff De (德) mit dem kantischen Begriff der Moral und nicht Tugend.

<sup>&</sup>lt;sup>342</sup> Für eine ideengeschichtliche Darstellung von der Bedeutung der Arete, siehe: Horn, Christoph u. Christof Rapp: Arete. In: Wörterbuch der antiken Philosophie. Hrsg. von Christoph Horn u. Christof Rapp. München: Beck 2002 (= Beck'sche Reihe 1483). S 59-64. Hier verwende ich den Begriff Arete jedoch ehr in seiner vorphilosophischen Bedeutung.

Die zentralen Aufgabenbereiche des *Dezhi* (德治 / Die gute oder tugendhafte Politik) bestehen in Ernährung, Verteidigung und Bildung. Zwei Sprüche in den Analekten sind an dieser Stelle besonders erwähnenswert, weil sie nicht nur offenkundig auf die Aufgabenbereiche der Politik verweisen, sondern zudem noch auf ihre Struktur bzw. Rangordnung. In den Analekten 12.7 und 13.9 spricht Konfuzius wie folgend:

Zigong asked about governing. The Master said, Simply make sure there is sufficient food, sufficient armaments, and that you have the confidence of the common people. Zigong said, If sacrificing one of these three things became unavoidable, which would you sacrifice first? The Master replied, I would sacrifice the armaments. Zigong said, If sacrificing one of the two remaning things became unavoidable, which would you sacrifice next? The Master replied, I would scrifice the food. Death has always been with us, but a state connot stand once it has lost the confidence of the people. (Analekten: 12.7)

und

The Master traveled to Wei, with Ran Qiu as his carriage driver. Upon arriving the Master remarked, How numerous the people of this state are! Ran Qiu asked, Being already numerous, what can be done to further improve them? The Master replied, Make them wealthy. Once they are wealthy, what else can be done to improve them? Instruct them. (Analekten: 13.9)

Aus diesen Sprüchen lässt sich offenkundig ablesen, dass Ernährung bzw. Wohlstand, Verteidigung und Bildung von Konfuzius als zentrale Aufgabenbereiche der Herrscher verstanden werden, und unter diesen Kernbereichen der Politik hat die ethische Bildung für die Untertanen die größte Relevanz, obwohl sie als die letzte zu erreichende Maßnahme angesehen ist. Man kann also behaupten, dass Konfuzius von den Herrschern erwartet, dass sie nicht nur sich anstrengen, sich dem Vorbild der Urkaiser anzunähern, sondern sie sollen die Untertanen noch zudem in *De* (徳 / Tugend) unterweisen, und die Bildung der Untertanen gehört zu den bedeutendsten aber wohl auch schwierigsten Aufgaben der Herrscher ³⁴³ . Jedoch darf man die pragmatische Seite von Konfuzius auch nicht vernachlässigen. Konfuzius, der selbst lange als ein Beamter tätig war, kennt die Bedeutsamkeit der Lebenssicherung für die Politik sehr gut und betrachtet Ernährung und Verteidigung als die ersten Aufgaben, die die Herrscher zunächst angehen sollen.

Neben *Dezhi* (德治 / Die gute oder tugendhafte Politik) ist noch ein weiterer Begriff, nämlich *Minben* (民本 / die an die Untertanen orientierte Politik)<sup>344</sup> im ruistischen politischen Denken von großer Bedeutung. Er ist zwar kein "Original" von Konfuzius<sup>345</sup>, und in den Analekten lässt sich auch keine einzige Stelle finden, wo den

\_

<sup>343</sup> Zu diesem Thema werde ich in 5.1.1.2 noch mehr ausführen.

Viele Übersetzer, Muttersprachler oder nicht Muttersprachler, übersetzen den Begriff Min (氏) mit People bzw. Volk. Ich bin aber der Ansicht, wenn man die politische Struktur oder Hierarchie in Erwägung mitzieht, wäre "Untertan" der Sache nach die angemessenere Übersetzung.

<sup>345</sup> In den Analekten lässt sich keine direkte Anwendung des Begriffs finden (direkte Anwedung des Begriffs findet man in der späteren Entwicklung des Ruismus, vor allem bei Mencius). Jedoch in den angeblich von Konfuzius herausgegebenen fünf ruistischen Kanonen sind ausreichenden Beispiel da, die auf den Begriff Minben (民本 / die an die Untertanen orientierte Politik) beziehen. Daraus lässt sich schließen, dass Konfuzius den Begriff Minben befürworten, ansonst würde er die Stelle, die im Zusammenhang mit dem Begriff Minben (民本 / die an die Untertanen orientierte Politik) stehen, editieren bzw. sogar löschen.

Begriff direkt angesprochen bzw. verwendet wird, trotzdem herrscht unter den Forschern die gängige Meinung, dass Konfuzius den Begriff sich nicht dagegenhält und weiter folgt<sup>346</sup>. Der Begriff Minben (民本 / die an die Untertanen orientierte Politik) weist auf die Hervorhebung des Status der Untertanen hin und besagt, dass die Herrscher erstens auf die Meinungen der Untertanten hören und zweitens die für die Lebenssicherung der Untertanen nützlichen politischen Maßnahmen einführen sollen, konkret gesagt: Sie sollten sparsam sein, wenig besteuern, und auch von den Untertanen keine Frondienst in der landwirtschaftlichen Saison abverlangen. Jedoch ist die Hervorhebung des Status der Untertanen, oder besser formuliert: die Untertanen als Grundstein der politischen Gemeinschaft anzusehen, meines Erachtens nicht nur in einem normativen Sinne zu verstehen, sondern vielmehr als eine empirische Beschreibung der Realität der damaligen Gesellschaft. Der herrschende Stand, sowohl die Herrscher als auch die Mandarine, beteiligen sich nicht an der Produktion der Lebensmittels und lebten von dem Arbeitsergebnis Untertanen<sup>347</sup>. Deshalb ist es für jede politische Gemeinschaft notwendig und nützlich, die Bevölkerung, vor allem die Untertanen, wachsen und sie hochzuschätzen. Außerdem ist es nachvollziehbar, dass wenn die Untertanen die Hauptanbieter der Ernährung in der politischen Gemeinschaft sind Konfuzius den herrschenden Stand auffordert, die Untertanen nicht in der Erntezeit durch Frondienst zu belasten und auf ihre Meinungen zu hören. Man sollte dennoch keineswegs den Begriff Minben (民本 / die an die Untertanen orientierte Politik) mit Demokratie

-

<sup>346</sup> Siehe: Sa, Mengwu (薩孟武): 儒家政論衍義 (Rujia Zhenglun Yenyi), S. 53-58; Sun, Guangde (孫廣德): 中國政治思想專題研究集 (Zhongguozhengzhisixiang Zhuantiyanjiu Ji). Taipei: Guiguan Verlag 1999, S. 159-162.

<sup>347</sup> Analekten 13.4

gleichstellen oder als Prototyp der Demokratie verstehen<sup>348</sup>, weil die Untertanen *Minben* (民本 / die an die Untertanen orientierte Politik) zufolge über keine politische Entscheidungsbefugnis und kein politisches Partizipationsrecht verfügen, und vor allem weil die "Souveränität" <sup>349</sup> der politischen Gemeinschaft nicht ihnen entspringt.

Von der obigen Schilderung des Begriffs des *Dezhi* (德治 / die gute oder tugendhafte Politik) aus wurde ein Bild über das Verhältnis zwischen den Herrschern und den Untertanen expliziert. Im Anschluss daran möchte ich an dieser Stelle die Gelegenheit nutzen, noch kurz auf das konfuzianische, ideale Verhältnis zwischen den Herrschern und den Mandarinen einzugehen. Konfuzius erwartet

-

<sup>348</sup> Ähnliche Meinung siehe: Sa, Mengwu (薩孟武): 儒家政論衍義 (Rujia Zhenglun Yenyi), S. 55-58 und Sun, G. (.: 中國政治思想專題研究集 (Zhongguozhengzhisixiang Zhuantiyanjiu Ji), S. 191-196 und 201-208.

<sup>349</sup> Es ist jedoch streitig, ob an dieser Stelle der Sache nach angemessen wäre, mit dem Begriff Souveränität zu sprechen. Siehe: Angle, Stephen C.: Contemporary Confucian Political Philosophy. Toward Progressive Confucianism Toward Progressive Confucianism. Cambridge, Massachusetts: Polity Press 2013, S. 36.

von den Herrschern, nach Li (禮 / Riten)<sup>350</sup> mit ihren Mandarinen umzugehen. Im Gegensatz fordert Konfuzius die Mandarinen auf, pflichtgetreu oder gehorsam ihren Herrschern zu dienen<sup>351</sup>. Hier greift Konfuzius auf den Begriff Zhong (忠 / Loyalität) zurück, der üblicherweise als gehorsam gegenüber den Vorgesetzten zu verstehen sei. Jedoch wäre pflichtgetreu meines Erachtens das angemessenere Wort für die Übersetzung des Begriffes Zhong (忠 / Loyalität). Der Begriff Zhong (忠 / Loyalität) fordert einerseits die Mandarinen auf, die Kompetenzen ihres Amtes nicht zu überschreiten, was zu der Zeit von Konfuzius nicht selten war. Anderseits erlaubt, oder fordert er sogar von den Mandarinen, dass sie unabhängig von der realen Machtstruktur denken und handeln sollen. In den Analekten ist der folgende Spruch zu finden, nämlich Spruch 11.24: "[...] what we call great ministers are those who seek to serve their lord by means of the Way, and who resign if unable to do so[...]". Daraus lässt sich ablesen, dass Konfuzius nicht von den Mandarinen erwartet, dass sie ihren Vorgesetzten wegen ihres Status gehorsam folgen, sondern dass sie, wenn es ihnen auffällt,

\_

<sup>&</sup>lt;sup>350</sup> Ursprünglich bedeutet Li die Behälter in der religiösen Zeremonie, in Laufe der Zeit entwickelt Li zu einem umfassenden Begriff für ein persönliches Verhaltensregelsystem und Bestimmungen für eine angemessene politische Ordnung, nämlich politische Hierarchie. Nach der Meinung von dem chinesischen Philosoph Chen Lai (陳來) sollte die erste Perspektive des Li, also persönliches Verhaltensregelsystem, in der West-Zhou Zeit (zirka 1046 – 771 v. Chr.) die gängige Ausdeutungsweise für den Begriff Li, und seit dem Beginn der Ost-Zhou Zeit (770 - 256 v. Chr.) verschiebt die Verwendungsweise jedoch von der ersten Perspektive auf die zweite Perspektive. Da Konfuzius hauptsächlich im Fürstenstaat Lu (魯), wo kulturell die Kultur der West-Zhou treu bleibt, lebt und kulturell von der West-Zhou Kultur tief prägt, findet man in den Analekten, dass Konfuzius den Begriff Li in 2 Perspektive verwendet. Siehe: Chen, Lai (陳來): 古 代思想文化的世界 (Gudai Sixiangwenhua de Shijie). 春秋時代的 宗教倫理與社會思想 (Chunqiushidai de Zongjiaolunli yu Shehuisixiang. Taipei: Yunchen Wenhua 2006 (= Yunchen Congkan 108), S. 248-255 uns 262-267.

dass die Herrscher vom rechten Wege abkommen, sie sie davon abhalten sollen und wenn die Herrscher nicht auf ihren Rat hören, sollten oder können sie ihre Ämter niederlegen. Im Grunde genommen lässt sich zusammenfassen, dass das ideale konfuzianische Verhältnis zwischen den Herrschern und den Mandarinen ein normatives Verhältnis sei: Nicht nur die Herrscher sollen normativen sozialen Regeln, also Li (禮 / Riten), im Umgang mit ihren Mandarinen folgen, auch die Mandarinen sollen sich in ihrer politischen Praxis an bestimmten normativen Regeln orientieren und nicht an dem realen Machtverhältnis 352. Diese normativen Regeln entstehen oft aus der Pflicht der Ämter, lassen sich aber auch darin begründen, und haben eine passive und aktive Seite: Die passive Seite dieser normativen Regeln fordert die Mandarinen auf, ihre Befugnis, die durch ihre Ämter zugeteilt wird, nicht zu überschreiten und die aktive Seite dieser normativen Regeln verlangt von den Mandarinen, ihre Vorgesetzten auf den richtigen Weg zu bringen und sich nicht vor dem realen Machtverhältnis zu beugen.

## 5.1.1.2. Die Rolle der Mandarine – Junzi (君子 / der Edler)

Mandarine<sup>353</sup> sind, worauf oben in 5.1.1.1 bereits verwiesen wurde, jene, die den Herrschern beim Regieren aushelfen und das alltägliche Geschäft der Politik führen. Aber Konfuzius erwartet von den Mandarinen mehr: sie sollen nicht bloß als ein

\_

<sup>353</sup> Auf Chinesisch ± (Shi).

<sup>352</sup> Der Spruch 11.17 ist ein sehr guter Beleg dafür. Im Spruch 11.17 wurde eine Situation beschrieben, in der ein Schüler von Konfuzius, anstatt seinem Vorgesetzten abzuraten, ihm half, mit hoher Steuer das Volk zu belasten. Konfuzius war empört gegenüber diesem Schüler und möchte ihn nicht mehr als seinen Schüler anerkennen.

Mitregierender ihren Herrschern dienen<sup>354</sup>. Um sein Konzept bzw. sein ideales Bild von Mandarinen zu begreifen, möchte ich an dieser Stelle auf den Begriff Junzi (君子 / der Edler) eingehen 355, ein Begriff, der meines Erachtens die Rolle, die Erwartung und die Bedeutsamkeit der Mandarinen in den politischen Denken von Konfuzius am umfangreichsten darstellt<sup>356</sup>. *Junzi* (君子 / der Edler) ist kein Begriff, der von Konfuzius erfunden wurde. In vielen Klassikern der Zhou-Zeit lässt sich die Verwendung dieses Begriffs schon auffinden und ist eine Synonymie von Shi  $(\pm)^{357}$ . Der Begriff *Junzi* (君子 / der Edler) verweist ursprünglich auf einen sozialen Status und bezieht sich auf den Amtsinhaber im kaiserlichen oder fürstlichen Hof. Angeblich war es Konfuzius, der diesen Begriff von seiner Kontextualisierung mit sozialem Status befreit und ihm eine allgemeine normative Bedeutung hinzufügt. Konfuzius hat den Begriff Junzi (君子 / der Edler) zu unserem heutigen Verständnis reformiert, also als eine tugendhafte Person bzw. ein ethisches

<sup>354</sup> Siehe: Angle, Ebd., S. 111-112.

356 Ähnliche Meinung finden auch bei: Yü, Ying-Shih (余英時): 現代儒 學的回顧與展望(Xiandairuxue de Huigu yu Zhanwang). Beijing: Sanlianshudian 2004, S. 271-284 und Xiao, Gongquan (蕭公權): 中國政治思想史 (Zhongguo Zhengzhisixiang Shi). Taipei: Lianjing 2004 (= 蕭公權全集 (Xiao Gongquan Quanji ) 4), S. 68-69.

<sup>355</sup> Es lässt sich hier vielleicht die Frage stellen, aus welchem Grund man hier statt auf den Begriff Shi auf den Begriff Junzi eingeht, wenn Shi die authentischen chinesischen Eigennamen für Mandarin ist. Der Begriff Junzi werden in gesamten Analekten in 85 Sprüchen erwähnt und diskutiert, während der Begriff Shi lediglich nur in 9 Sprüche. Allein dieser statistisch quantitative Unterschied verweist schon darauf hin, dass Konfuzius bzw. seine Schüler, wenn es um die Diskussion über Mandarinen geht, lieber mit dem Begriff Junzi operieren. Grund für die Bevorzugung des Begriffs Junzi bei Konfuzius bzw. seine Schüler wird später erläutert werden.

<sup>357</sup> Nach der Auffassung von Yü Ying-Shih stehen mehre Begriffe bei Konfuzius mit dem Begriff *Junzi* (君子 / der Edler) in Relevanz, nämlich: Shi (士 / Mandarin), Renzhe (仁者 / Der Menschliche), Shengren (聖人 / Der Heilige). Siehe: Yü, Ying-Shih (余英時): 現代 儒學的回顧與展望(Xiandairuxue de Huigu yu Zhanwang), S. 271-272.

Vorbild, dem jeder sich annähern aber kaum möglich gleichen kann<sup>358</sup>. Liest man aber alle Sprüche, die im Zusammenhang mit dem Begriff Junzi (君子 / der Edler) in den Analekten stehen, fällt auf dass die Sachlage viel komplizierter ist, als viele gängige Meinungen uns lehren. Nach meinen eigenen Statistiken sind 85 Sprüche in den Analekten zu finden, die mit dem Begriff Junzi (君 子 / der Edler) in Berührung stehen, und darunter (ausgenommen von 15 Sprüchen, die entweder unklar oder zweideutig sind) sind es nur 23 Sprüche, die meiner Ansicht nach dem heutigen Verständnis von Junzi (君子 / der Edler) entsprechen. Ansonsten verwendet Konfuzius den Begriff Junzi (君子 / der Edler) in den restlichen 47 Sprüchen in seinem klassischen Sinne, d.h. mit sozialem Status verbunden. Die statistische Überzahl der klassischen Verwendung des Begriffs Junzi (君子 / der Edler) zeigt, dass, obwohl Konfuzius der erste Reformer war, der den Begriff Junzi (君子 / der Edler) von seiner Statusbezogenheit befreit und verallgemeinert, sich seine Verwendung des Begriffs Junzi (君子 / der Edler) noch in einer anfänglichen Phase des Übergangs befindet, und somit ein gewisses Klassenbewusstsein bei Konfuzius aufzufinden ist.

Wie oben schon erwähnt, ist der Begriff *Junzi* (君子 / der Edler) wohl der umfangreichste Begriff im Kontext der Mandarine, deshalb ist es nicht realistisch zu erwarten, dass ich in diesem Abschnitt auf alle Einzelheiten dieses Begriffs eingehen kann³59, vor allem wenn wir uns nicht in Einzelheiten verlieren möchten bevor unser ursprüngliches Ziels, also die konfuzianische Lehre paternalistisch zu interpretieren, rttricht ist. Ich werde mich hier auf 2 Sprüche, 5.16 und 14.42, in den Analekten konzentrieren und

\_

<sup>358</sup> Siehe: ebd., S. 276-277.

<sup>359</sup> In allen diesen Sprüchen von *Junzi* (君子 / der Edler) enthalten Diskussionen über die angemessene Bekleidungen, Trauer-Riten, die Beziehung von *Xiaodao* (孝道 / Kinderspität) und Politik ... usw.. Siehe. Analekten: 1.2, 8.2, 10.6. und 17.21.

durch die Interpretation der Sprüche auf die folgenden Punkte eingehen, nämlich die Maßstäbe für die Anerkennung als *Junzi* (君子 / der Edler), die Selbst-Kultivierung als Kernpunkt für die Bildung von *Junzi* (君子 / der Edler) und das Verhältnis zwischen *Junzi* (君子 / der Edler) zu den Untertanen.

#### Zunächst einmal das vollständige Zitat der Sprüche:

The Master said of Zichan, Of the virtues that constitute the Way of the gentleman, he possessed four: in the way he conducted himself, he displayed reverence; in the way he served his superiors, he displayed repect; in the way he cared for the common people, he displayed benevolence; and in the way he employed the people, he displayed rightness (Analekten: 5.16)

#### und

Zilu asked about the gentleman. The Master said, He cultivates himself in oder to achieve respectfulness. (Zilu asked further,) Is that all? (The Master said,) He cultivates himself in oder to bring peace to others. (Zilu asked further,) Is that all? (The Master said,) He cultivates himself in oder to bring peace to all people. Cultivating oneself and thereby bringing peace to all people is something even a Yao or a Shun would find difficult.<sup>360</sup>(Analekten: 14.42)

<sup>&</sup>lt;sup>360</sup> Die in Klammern beigefügten Ergänzungen stammen von mir.

Im Spruch 5.16 belehrt Konfuzius durch das Beispiel des erfolgreichen Politikers Zichan (? - 522 vor Christus) 361 seine Schüler, nach welchen Prinzipien<sup>362</sup> sie handeln müssen, um ein Junzi (君子 / der Edler) wie Zichan zu werden. Das zunächst genannte Prinzip bezieht sich auf einen bescheidenen Umgang mit den anderen Mitmenschen. Bescheidenheit im Umgang mit anderen Mitmenschen passt zu einem anderen Spruch in den Analekten, nämlich 19.3, in dem Konfuzius darauf hinweist, dass "the gentleman treats the worthy people with revernce, and is tolerant of the masses; he praises excellence, but takes pity on those who are incapable". In der obigen Darstellung des Begriffs Dezhi (德治 / Die gute oder tugendhafte Politik) hat man gesehen, dass die Untertanen nach der politischen Vorstellung von Konfuzius über keine politische Selbstentscheidungsbefugnis verfügen, obwohl Konfuzius darauf besteht, dass die Regierenden, die Herrscher und die Mandarinen, auf die Meinungen derer hören sollen. Aber es ist unrealistisch zu erwarten, dass die Regierenden auf die Meinungen der Untertanen hören, wenn sie kein Mitgefühl für ihre Unwissenheit und Inkompetenz haben. Zwar ist die elitäre und paternalistische Arroganz im Spruch 19.3 nicht zu übersehen, aber nicht zu übersehen ist auch das Bemühen von Konfuzius, diese paternalistische Arroganz der politischen bzw. kulturellen Eliten durch die menschliche Wärme in Umgang des gemeinschaftlichen Lebens zu entschärfen oder zu kompensieren. Das zweite Prinzip deutet an, dass ein Junzi (君子 / der Edler) im

\_

<sup>361</sup> Zichan war ein erfolgreicher und mächtiger Mann in einem kleinen Fürstenstaat, der angeblich sich in eine Krisensituation befindet. Nach der historischen Erzählung hat Zichan durchaus die Möglichkeit, dem Herrscher zu ersetzen, aber er verhält sich bescheidend und bleibt seinen Fürsten treu.

<sup>362</sup> In der englischen Übersetzung ist das chinesische Wort Dao (道 / Weg) mit Tugend (virtue) übersetzt, da aber ich appelliere, De (徳 / Tugend), wenn er auf die politischen Angelegenheiten bezieht, mit Tugend zu übersetzen, übersetze ich an dieser Stelle das Wort Dao (道 / Weg) mit Prinzip, um unnötigen Missverständnissen zu vermeiden.

Umgang mit den Vorgesetzten Respekt zeigen soll<sup>363</sup>. Wie die Fußnote 363 andeutet, weist das zweite Prinzip nicht nur auf den richtigen Umgang mit den Vorgesetzten hin, sondern es lässt sich auch einsehen, dass Konfuzius durch das zweite Prinzip eine Arbeitsethik bzw. ein Berufsethos in die Politik einführen wollte. ling (敬 / Respekt) fordert von den Mandarinen in der ersten Dimension Hingabe und Behutsamkeit in ihrer politischen Beschäftigung, und in der zweiten Dimension fordert es die Mandarinen auf, dem Befehl der Vorgesetzten zu folgen und ihre Amtskompetenz nicht zu überschreiten<sup>364</sup>. Meines Erachtens ist die erste Dimension des Begriffs Jing (敬 / Respekt) eine Kompensation für die potentiellen Systemfehler eines politischen Systems der "Rule of Man" und kann als Erweiterung des Dezhi (德 治 / Die gute oder tugendhafte Politik) angesehen werden. Die zweite Dimension des Begriffs Jing (敬 / Respekt) ist ein Vorschlag, um das ordnungspolitische Problem in der Politik zur Zeit von Konfuzius aufzuheben. Die letzten beiden Prinzipien sind bereits in der obigen Darstellung über den Begriff Dezhi (德治 / die gute oder tugendhafte Politik) geschildert und müssen an dieser Stelle nicht wiederholt erklärt werden. Interessant für unseren Zweck ist, dass Konfuzius an einer anderen Stelle explizit darauf hinweist, wie ein Mandarin den Untertanen wohltun kann, also die Umsetzung von Dezhi (德治 / Die gute oder tugendhafte Politik). Er ist der Ansicht, dass der Mandarin über das Wissen verfügen soll, was die

-

<sup>363</sup> Die englische Übersetzung hier ist bisschen unglücklich übersetzt. Shishang (事上) kann zwar mit "dem Vorgesetztem dienen" übersetzt, aber kann auch "in seinem Dienst" bedeuten. Viele klassische Kommentar nehmen die zweite Interpretation an und meinen, dass der Respekt nicht auf dem Vorgesetztem bezieht, sondern auf die von dem Vorgesetztem zugeteilten Aufgaben. Siehe: Cheng, Shude (程樹德): 論語集釋 (Lunyu Jishi). Beijing: Zhonghua Shuju 1990, S. 326-327.

<sup>364</sup> Analekten 8.14 und 14.26

Untertanen gerne erhielten <sup>365</sup>. Dies ist sicherlich ein paternalistisches Element im konfuzianischen Gedanken, dass Einige in der Gesellschaft, vor allem die im Amt sind, wissen, was für die Betroffenen gut oder nützlich sei.

Wenn im Spruch 5.16 Konfuzius durch Analyse und Kommentierung eines vorbildhaften Politikers mehr oder weniger allgemein über Prinzipien von Junzi (君子 / der Edler) diskutiert, geht er im Spruch 14.42, in einem Gespräch mit einem Schüler, pädagogisch auf die Bedeutsamkeit des Xinji (修己 / Selbstkultivierung) für Junzi (君子 / der Edler) ein. Der Begriff Xinji (修己 / Selbstkultivierung) verfügt bei Konfuzius über zwei Aspekte³66: ein Aspekt ist die Wissensbildung und der andere ist die ethische Bildung. Zwar fokussiert Konfuzius im Spruch 5.16 hauptsächlich auf den zweiten Aspekt³67, da aber der Aspekt der Wissensbildung bei Konfuzius und auch bei der gesamten

<sup>&</sup>lt;sup>365</sup> Analekten 20.2.

<sup>366</sup> Ähnliche Auffassungen findet man auch bei: Yü, Ying-Shih (余英時): 現代儒學的回顧與展望(Xiandairuxue de Huigu yu Zhanwang), S. 276.

<sup>367</sup> Jedoch sollte man den ethischen bzw. moralischen Aspekt von Xiuji (修己 / Selbstkultivierung) nicht rein moralisch verstehen. Xiuji (修己 / Selbstkultivierung) bezieht ständig auf politische Indoktrination. Dieser politisch-relevante Seite von Xiuji (修己 / Selbstkultivierung) wird schon von Xiao Gongquan hingewiesen und in einem Aufsatz von Lin Junhong akzentuierend weiter erbeitet. Dazu siehe: Lin, Junhong (林俊宏): 孔子德治思想的開展 (Kongzi Dezhi Sixiang de Kaizhan). In: 孔孟月刊 (Kongmeng Yuekan) 38 (2000) H. 7. S. 12 – 25.

ruistischen Schule von zentraler Bedeutung<sup>368</sup> ist, möchte ich an Stelle noch kurz auf den Wissensaspekt Selbstkultivierung eingehen. Ein Junzi (君子 / der Edler) oder ein Shi (± / Mandarin) sollte nach der Meinung von Konfuzius über breites Wissen verfügen. Im Spruch 2.12 sagt er: "The gentleman is not a vessel<sup>369</sup>", aber gleichzeitig warnt Konfuzius auch davor, dass ein Junzi (君子 / der Edler) nicht unbegrenzt lernen sollte. An einer Stelle in den Analekten, nämlich 9.6, lobt ein Kanzler eines Fürstenstaates verwundert, dass Konfuzius so viel wüsste und könnte, und als Konfuzius diesen Kommentar bzw. dieses Lob erfährt, antwortet Konfuzius mit den folgenden Wörtern: "How well the Prime Minister knows me! In my youth, i was of humble status, so i became proficient im many menial tasks. Is the gentleman broadly skilled in trivial matters? No, he is not". Daraus lässt sich feststellen, dass Wissen für Konfuzius mit sozialem Status zusammenhängt. Die Mandarinen sollen nur das Wissen beherrschen, was man als Mitregierende lernen soll und nicht das Wissen der Untertanen. Spruch 3.14 zeigt den status-abhängigen

<sup>369</sup> Gefäß (vessel) soll hier als eine literarische Darstellungsart verstanden werden und meint, dass man nur eine einzige spezifische Funktion

besitzt wie ein Gefäß.

<sup>&</sup>lt;sup>368</sup> Der Spruch 6.27 sowie Spruch 19.7 weisen eindeutig auf die zentrale Bedeutung des Wissens für die Bildung der Junzi bzw. Mandarinen. Spruch 6.27: "The Master said, Someone who is broadly learned with regard to culture, and whose conduct is restrained by the rites, can be counted upon to not go astry" (Auf dem chinesischen Text steht Junzi. Warum der Übersetzer an dieser Stelle statt gentleman, was der Überseter üblich tut, mit someone übersetzt, ist unklar); und Spruch 19.7: "Zixia said, The various artisans dwell in their workshops in oder to perfect their crafts, just as the gentleman learns in oder to reach the end of his way." Aus diesen zwei Sprüchen lässt sich behaupten, dass, während im Spruch 19.7 Wissen für die Mandarinen genauso wichtig wie die Geschicklichkeit für die Handwerker dargestellt worden ist, der Spruch 6.27 deutet weiter an, dass das Fachwissen auf den gleichen Rang wie die ethische Bildung steht und somit lehnt viele traditionellen Kommentaren ab, dass die ethische Bildung eine essentiellen Bedeutung bei Konfuzius hat und wichtiger als Fachwissen ist.

Charakter im konfuzianischen Verständnis von Wissen am besten: Im Spruch 13.4 erkundigt Fan Chi sich, ein Schüler von Konfuzius, bei Konfuzius über Landwirtschaft und Gärtnerei und wurde hinterher von Konfuzius kritisiert: "What a common fellow (xiaoren) that Fan Chi is! [...] Of what use, then, is the study of agriculture?370" Aus der obigen Darstellung von Dezhi (德治 / die gute oder tugendhafte Politik) sollte man nicht herleiten, dass Konfuzius die Bedeutsamkeit der Landwirtschaft für die Politik und für eine politische Gemeinschaft verleugnet oder unterschätzt. Der Grund, dass Fan Chi von seinem Meister Einfachheit vorgeworfen wurde, liegt meines Erachtens darin, dass Fan Chi als ein künftiger Mandarin sich für Landwirtschaft und Gärtnerei interessiert, obwohl diese eigentlich nach der Vorstellung von Konfuzius Aufgaben der Untertanen sind. Nach der Meinung von Konfuzius sollte ein *Junzi* (君子 / der Edler) oder ein *Shi* (士 / Mandarinen) sich mehr um die Verteilung von Gütern kümmern als um deren Produktion. Von daher kommt in diesem Spruch die Bezeichnung Xiaoren (小人 / Common Fellow) vor und weist dann indirekt auf einen klassenbezogenen Charakter von Wissen hin. Der ethische Aspekt im Begriff Xiuji (修己 / Selbstkultivierung) beinhaltet meines Erachtens wiederum zweierlei, nämlich: Fuli (復 禮 / Rückkehr zum Ritus) und das ethische Vorbild durch die Taten von [unzi (君子 / der Edler). Man kultiviert sich, damit seine Taten den Riten entsprechen und wenn man den Riten gemäß handelt, dann zeigt man automatisch eine respektvolle Einstellung nicht nur gegenüber sich selbst, sondern auch gegenüber seinen Mitmenschen<sup>371</sup>. Und dieser Rückkehr zum Ritus besitzt dann eine gesellschaftliche und eine politische Funktion, nämlich dass durch Rückkehr zum Ritus Frieden in die Familie, in die Ortschaft und auch in die politische Gemeinschaft zurückgebracht wird. An dieser Stelle ist zunächst zu beobachten, dass Konfuzius den Mandarinen

<sup>370</sup> Siehe: Kong, Q. u. E. Slingerland: Analects, S. 140-141. 371 Siehe: Cheng, Shude (程樹德): 論語集釋 (Lunyu Jishi), S. 817-821.

eine moralisch-erzieherische bzw. politisch-indoktrinierende Rolle zuteilt. In den Sprüchen 12.17 und 12.19 deutet Konfuzius an, dass wenn die Herrscher und die Mandarinen sich gemäß den Riten verhalten, dann wagt kein Untertan, sich falsch zu verhalten<sup>372</sup>. Anders formuliert: die Herrscher und die Mandarinen sind verpflichtet, den Untertanen Lektionen darüber zu erteilen, was Gut und was Schlecht sei, jedoch nicht durch ihre Worte, sondern durch ihre Taten<sup>373</sup>.

Zum Schluss soll noch kurz auf das Verhältnis zwischen den Mandarinen und den Untertanen eingegangen werden. Aus den obigen Darstellungen des Begriffs Junzi (君子 / der Edler) lässt sich ein fürsorgliches und erzieherisches Verhältnis zwischen den Mandarinen und den Untertanen konstruieren. Einerseits sind die Mandarinen aufgefordert, wenig zu besteuern, bei besonderen Leistungen und Diensten saisonale Zwänge der Bauern zu berücksichtigen und die Meinungen der Untertanen zu hören, aber anderseits lehren die Mandarinen die Untertanen was gut und was Dies führt meines Erachtens Spannungsverhältnis zwischen dem, was die Mandarinen für gut oder richtig halten und dem, was die Untertanen wirklich wollen, weil nach Konfuzius die Beweggründe für die Handlungen der Mandarinen und der Untertanen andersartig sind<sup>374</sup>. Darauf werde ich dann in Kapitel 5.1.2 noch zurückkommen.

<sup>372</sup> Die Analekten: 12.17 und 12.19. Vor allem der letzte Satz aus dem Spruch 12.19 ist von Bedeutung: "The Virtue of a gentleman is like the wind, and the Virtue of a petty person is like the grass – when the wind moves over the grass, the grass is sure to bend." Für Englisch Übersetzung, siehe: Kong, Q. u. E. Slingerland: Analects, S. 134.

<sup>&</sup>lt;sup>373</sup> Analekten: 2.13, 4.24 und 19.21

<sup>&</sup>lt;sup>374</sup> Analekten: 4.11 und 4.16

#### 5.1.1.3. Die Rolle der Untertanen

Die Untertanen sind nach der Meinung von Konfuzius, wie oben auch schon erwähnt, Produzenten der Lebensmittel und Arbeitskräfte für Frondienst, und Konfuzius fordert die Herrscher und die Mandarinen auf sie gut zu behandeln. Der Ausdruck "gut behandeln" soll bedeuten, dass die Herrscher zu Erhaltung und Mehrung des Wohlstands der Untertanen durch sparsame Ausgaben und geringe Besteuerung beitragen sollen. Diese sind meines Erachtens normative Anforderungen an die Herrscher und kein Recht der Untertanen, und die Mandarinen sollten dabei den Herrschern helfen, damit die Herrscher nicht vom rechten Wege abkommen. Die Untertanen sind nach der Ansicht des Konfuzius vom politischen Entscheidungsprozess ausgeschlossen, weil ihnen das dazu benötigte Wissen und somit die entsprechende Kompetenz fehlen. In Spruch 8.9 in den Analekten wird angedeutet, dass ,,the common people can be made to follow it but they can not be made to understand it "375. Wenn Konfuzius bezweifelt, dass die Untertanen über die Kompetenz verfügen, die Politik zu

<sup>375</sup> Es bestehen mindestens zwei unterschiedliche Interpretationen für diesen Spruch: die eine Lesart betont die Vorbildfunktion der Mandarinen in Sache der ethischen Bildung und der politischen Indoktrination und die andere Lesart weis auf die Exklusivität der Politik für bestimmten sozialen Stand hin. Für die erste Interpretation, siehe zum Beispiel: Kong, Q. u. E. Slingerland: Analects, S. 81; Lin, Junhong (林俊宏): 孔子德治思想的開展 (Kongzi Dezhi Sixiang de Kaizhan); für die zweite Interpretation siehe: Sun, G. (.: 中國政治思想專題研究集 (Zhongguozhengzhisixiang Zhuantiyanjiu Ji), S. 63-65. Ich folge hier die 2. Lesart, weil ich der Auffassung bin, dass Konfuzianismus im Prinzip ein technokratischer und paternalistischer politischer Gedanke ist, und unter damals bestehender sozialwirtschaftlicher Voraussetzung ist es nicht denkbar, dass die Untertanen über das nötige Wissen für die aktive politische Partizipation verfügen können. Aus diesen 2 Gründen bin ich auch der Meinung, dass Konfuzius in diesem Spruch eher auf die Exklusivität der Politik für bestimmten sozialen Ständen hinweisen wollte.

verstehen, dann ist es nahliegend, davon auszugehen, dass Konfuzius nicht einmal davon überzeugt ist, dass die Untertanen zu politischer Beschäftigung oder zu politischer Partizipation fähig sind. Das einzige politische Recht, wenn man bezüglich des Konfuzianismus überhaupt von Rechten sprechen kann, ist meines Erachtens die "Meinungsfreiheit". Man kann Meinungsfreiheit bei Konfuzius als ein Recht auf Beanstandung ansehen, weil das Recht Entscheidungen zu beanstanden bei Konfuzius erst beansprucht werden kann, wenn eine politische Entscheidung in Kraft trifft und die Untertanen dadurch negativ betroffen werden.

Im Grunde genommen lässt es sich folgendermaßen zusammenfassen. Die Untertanen haben nach der konfuzianischen Vorstellung sowohl politisch als auch gesellschaftlich nur einen passiven Status in der Gemeinschaft. Als Arbeitskräfte werden sie zwar geschätzt, aber politisch und gesellschaftlich erwartet Konfuzius kein aktives Mitwirken von den Untertanen. Sie sollen bloß durch Dezheng (德政 / Gute oder Tugendhafte Politik) materiell in Wohlstand oder in einem gesicherten Zustand leben und durch das moralische Vorbild der Herrscher und Mandarine ethisch erzogen werden.

### 5.1.2. Der konfuzianische Begriff des Guten

Dass sich eine paternalistische Tat von einer autoritären Tat durch die Motivation bzw. den Beweggrund der Handlung unterscheidet, wurde bereits in Kapitel 5.1.1 erwähnt. Eine Maßnahme lässt sich nur dann als paternalistisch bezeichnen, wenn ein Element der Sorge in der Motivation des Handelnden zu entdecken ist. Aber allein die Frage, was Sorge in diesem Kontext sei, lässt sich unendlich streiten, weil jeder eine andere Vorstellung des Guten haben kann. Und die Varianten der Vorstellungen führen auch zu

verschiedenen paternalistischen Formen bzw. Theorien  $^{376}$ . Deshalb scheint es sinnvoll zu sein, hier noch einmal gründlich auf den konfuzianischen Begriff des Guten einzugehen. Kapitel 5.1.2 gliedert sich zwei weitere Teile: Zunächst komme ich auf eine begriffliche Unterscheidung von Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Eigene Interesse) zu sprechen. Dann möchte ich auf einige Begriff in den Analekten eingehen, die für den Begriff des Guten relevant sind, und ihre Bedeutung prüfen und sie kategorisieren. Zum Schluss möchte ich durch Konfuzius' Kommentar über Guanzhong (管 仲), einen sehr erfolgreichen Minister im Fürstenstaat Qi (齊), die Eigenständigkeit des konfuzianischen Paternalismus im Vergleich mit dem libertären Paternalismus ausarbeiten.

Bevor ich in die Einzelheiten eingehe, möchte ich aber zunächst ruistischen Grundauffassungen bezüglich Verhältnisses zwischen Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Eigene Interesse) zu sprechen, die für unsere weitere Diskussion mit großer Relevanz ist. Bezüglich des Verhältnisses zwischen Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Eigene Interesse) gibt es in klassischen Ruismus zwei grundlegende Auffassungen. Die Eine nenne ich hier als Konfuzius-These und die andere Mencius-These. Konfuzius-These geht davon aus, dass Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Eigene Interesse) aufgrund der verschiedenen Adressat und Funktion zwar unterschiedlich sind, aber homogen angesehen weden können. Dies erlaubt der Konfuzius-These, Gongli (公利 / Gemeinwohl) in die politische Praxis und die Evaluation über Politik und Politiker einzubeziehen und somit eine am politischen Erfolg gemessene politische Lehre zu entwickeln und den moralischen Reduktionismus in der Politik zu vermeinden.

-

<sup>&</sup>lt;sup>376</sup> Zu der Typologie der verschiedenen paternalistischen Theorien und den verschiedenen Konzepten von Guten siehe: Dworkin, G.: Paternalism.

Die Mencius-These, vor allem in der Interpretation der Neo-Konfuzianer, dagegen lehnt strikt eine Aufnahme des "Interesse" in der Evaulierung der Politik. Für Ihm sind Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Eigene Interesse) nicht nur unterschiedlich, sondern gar heterogen. Die Mencius-These bietet, im Vergleich zur Konfuzius-These, mehr Schutz gegenüber der Willkür der herrschende Klasse, denn sie theoretisch die Unterdrückung der indivudellen Interessen in Name der öffentlichen Interessen (Gemeinwohl) ausschließt.

Wir werden im Kapitel 6 in unseren Beispielen sehen, dass die beiden Thesen, vor allem die Konfuzius-These, in unterschiedliche Weise auf die die Rezeption der marxistischen Ideologie und auch die Ideologie-Politik der VCR Einfluss üben, und zu der widersprüchlichen Konstellation führen, dass der Konfuzianismus aufgrund seiner Priorisierung des Gemeinwohls gegenüber dem Eigeninteresse gleichwohl als Affirmation des Autoritarismus geeignet und in die ordnungspolitische Ideologie der KPCh eingegangen sind. Darauf werde ich im Kapitel 6 zurückkommen.

5.1.2.1. Die Unterscheidung von *Yi* (義 / das Angemessene) und *Li* (利 / Interesse)

Die strikte Unterscheidung von Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Interesse) ist ein wichtiges Thema in der ruistischen

Diskussion<sup>377</sup>. Angefangen bei Mencius, der unmissverständlich den Fürsten von Liang<sup>378</sup> darauf hinweist, dass eine Konzentration der Politik auf die Vermehrung von Li (利 / Interesse) der politischen Ordnung Schaden zufügt, und ihm deshalb rät, stattdessen Renyi (仁義 / Menschlichkeit und Gerechtigkeit)<sup>379</sup> als politische Richtlinien zu übernehmen 380. Seitdem ist eine Gegenüberstellung von Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Rahmenbedingung Interesse) eine für die Wertvorstellung der Ruisten geworden und prägt die politische Kultur und ihre Entwicklung tiefgehend 381. Interessanterweise beziehen sowohl Fürsprecher dieser Auffassung, dass Yi (義 / das Angemessene) strikt von Li (利 / Interesse) unterschieden werden soll, als auch die Gegner dieser Auffassung sich auf Konfuzius, und behaupten, dass ihre Interpretationen Konfuzius treu sind. Von daher scheint es sinnvoll, an dieser Stelle gründlich das Verhältnis

<sup>378</sup> Eigentlich Weihuiwang (魏惠王 / 400 v. Chr. – 319 v. Chr.), da er die Hauptstadt nach Liang (梁 / heutig Kaifeng, Henan) umlegt, ist auch als Lainghuiwang (梁惠王 / Fürst von Liang) bekannt.

<sup>380</sup> Siehe: Meng, Ke u. Bryan W. van Norden: Mengzi. With selections from traditional commentaries. Indianapolis: Hackett 2008, S. 1-2.

<sup>&</sup>lt;sup>377</sup> Ähnliche Meinungen siehe: Schwartz, Benjamin: The World of Thought in Ancient China. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press 1985, S. 2601- 261 und Tillman, Hoyt Cleveland: The Development of Tension between Virtue and Achievement in Early Confucianism: Attitudes toward Kuan Chung and Hegemon (pa) as Conceptual Symbols. In: Philosophy East and West 31 (1981) H. 1. S. 17–28.

<sup>379</sup> Übersetzung von dem Begriff Renyi (仁義) stammt von Heiner Roetz. Siehe: Roetz, Heiner: Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs postkonventionellem Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 185.

<sup>&</sup>lt;sup>381</sup> Ein veranschaulichendes Beispiel ist die Disputation zwischen Chen Laing (陳亮 / 1143-1194) und Zhu Xi (朱熹). Dazu vgl.: Tillman, Hoyt Cleveland, Ch'en Liang u. Hsi Chu: Utilitarian Confucianism. Ch'en Liang's challenge to Chu Hsi. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1982 (= Harvard East-Asian Monographs 101)

zwischen Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Interesse) bei Konfuzius zu untersuchen und zu prüfen, weil der Begriff Li (利 / Interesse), der oft als Interesse oder Nutzen übersetzt wird, eine hohe Relevanz für den Paternalismus, genau gesprochen für den Begriff des "Guten" oder des "Wohles", hat.

In den Analekten 4.16 sagt Konfuzius: "The gentleman understands rightness, wheras the petty person understands profit"382. Es gibt zwei Interpretationsmöglichkeiten für diesen Spruch. Erstens kann man der strikten Unterscheidung von Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Interesse) folgen und Junzi (君 子 / der Edler) Li (利 / Interesse) nicht in Erwägung ziehen; oder man kann zweitens die Unterscheidung zwischen Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Interesse) beibehalten, aber unter bestimmter Rahmenbedingung Junzi (君子 / der Edler) sich auf Li (利 / Interesse) beziehen. Bevor ein endgültiges Urteil darüber getroffen werden soll, welche Interpretation authentischer sei, möchte ich zunächst auf die Begriffe Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Interesse) in den Analekten eingehen, um einen Überblick über die Bedeutungen dieser zwei Begriffe zu geben. Der Begriff Li (利 / Interesse) wurde in den Analekten bloß in neun Sprüchen erwähnt. In Spruch 15.10 und 17.18, wurde das Wort Li (利 / Interesse) als Verb verwendet und bedeutet "schärfen", und den üblichen sieben Sprüchen wurde Wort unmissverständlich als "Nutzen" oder "Eigennutz" hauptsächlich in einem materiellen Sinn verwendet. Es wird sich meines Erachtens lohnen, an dieser Stelle auch noch einen anderen Begriff, nämlich Hui (惠 / benevolent), der von seiner Bedeutung her in einem engen Zusammenhang mit dem Begriff Li (利 / Interesse) steht und an mehreren Stellen als Tugend von Junzi (君子 / der

<sup>&</sup>lt;sup>382</sup>Siehe: Kong, Q. u. E. Slingerland: Analects, S. 35.

Elder) bezeichnet wird, zu untersuchen. In den Analekten erscheint der Begriff Hui (惠 / benevolent) insgesamt fünf Mal. Außer an der Stelle 4.11, in der Hui (惠 / benevolent) als etwas Gutes bzw. etwas Nützliches für die Untertanen bezeichnet wird, ist Hui (惠 / benevolent) in den übrigen Stellen eine Tugend der Regierenden und bedeutet, dass die Regierenden durch ihre politischen Taten oder Entscheidungen den Untertanen Gutes bringen. Es lässt sich zusammenfassen, dass im Vergleich zu dem Begriff Li (利 / Interesse) der Begriff Hui (惠 / benevolent) mehr mit dem Wohlwollen der Regierenden in Zusammenhang steht und nicht nur zwischen Klassen differenziert, sondern auch einen hierarchisch-paternalistischen Charakter aufweist.

Der Begriff Yi (義 / das Angemessene) wurde in den Analekten insgesamt an zwanzig Stellen erwähnt³8³. Im Vergleich zum Begriff Li (利 / Interesse) ist Yi (義 / das Angemessene), vor allem seine authentische Bedeutung bei Konfuzius, viel unklarer in den Analekten dargestellt, weil anders als bei anderen wichtigen ruistischen Begriffe, wie zum Beispiel Ren (仁 / Menschlichkeit), sich in den Analekten kein einziger Spruch finden lässt, der direkt erklärt bzw. definiert, was Yi (義) eigentlich sei³8⁴. Eine populäre Interpretation ist, den Begriff Yi (義 / das Angemessene) mit Gerechtigkeit gleichzusetzen oder in Zugsamenhang zu bringen. Heiner Roetz suggeriert zum Beispiel in seinem Klassiker »Die chinesische Ethik der Achsenzeit«, Yi (義 / das Angemessene) als Gerechtigkeit zu verstehen. Er schreibt: "Yi ist ein Kardinalbegriff

-

<sup>383</sup> Direkt von Konfuzius gesprochen sind aber nur 18 mal.

<sup>384</sup> Eine mögliche Erklärung wäre, dass der Begriff Yi (義 / das Angemessene) kein neuer Begriff ist, und Konfuzius davon ausgeht, dass alle seine Gesprächspartner die Bedeutung von Li (利 / Interesse) wissen. Siehe: Zhou, Guozheng (周國正): 孔孟儒學由仁而仁義的理論發展需要 (Kongmeng Ruxue you Ren er Renyi de Lilunfazhan Xuyao). In: 中華文史論叢 (Zhonghua Wenshi Luncong ) 3 (2013). S. 37 - 70, S. 37-40.

der altchinesischen Ethik, der häufig mit »Gerechtigkeit« bzw. »justice« wiedergegeben wird. Dies bietet sich schon wegen des neuchinesischen Kompositums zhengyi an, das »Gerechtigkeit« bedeutet und die Komponente yi enthält ". Roetz hat Recht, wenn er in seiner weiteren Erklärung bzw. Interpretation über den Begriff Yi (義 / das Angemessene) versucht, diesen mit dem Angemessenen in Zusammenhang zu bringen<sup>385</sup>. Aber es scheint mir eine Fehlinterpretation von Roetz zu sein, wenn er den konfuzianischen Begriff Yi (義 / das Angemessene) versucht über Platons und Aristoteles' Begriff "dikaiosyne" (Gerechtigkeit) zu erklären. Zwar lässt sich nicht leugnen, dass das Ziel Yi (義 / das Angemessene) "die Aufrechterhaltung einer hierarchischen Gesellschaft mit strenger Rollenteilung, in der jeder seine Pflicht erfüllt (...), d. h. das ihm Angemessene und sich für ihn Gehörende tut und nur dieses"386 ist, aber wenn man den Begriff Yi (義 / das Angemessene) nur in diesem Sinne interpretiert und versteht, dann ist der Begriff Yi (義 / das Angemessene) nichts anderes als das, was die Riten den Menschen vorschreiben. Zwar weist Roetz auch noch auf die postkonventionelle Seite des Yi (義 / das Angemessene) hin<sup>387</sup>, aber bei dieser doppelseitigen Interpretation mit der konventionellen und der postkonventionellen Bedeutung des Begriffs Yi (義 / das Angemessene) scheint mir, dass Roetz die Funktionsweise oder die Bedeutsamkeit des Begriffs Yi (義 / das

-

<sup>386</sup> Ebd., S. 184.

<sup>&</sup>lt;sup>385</sup> Roetz, H.: Die chinesische Ethik der Achsenzeit, S. 182.

<sup>&</sup>lt;sup>387</sup> Roetz schreibt: "Offensichtlich konnte als »angemessen« noch etwas Anderes gelten als die Ausrichtung an den Üblichkeiten des Standes" oder "Gerechtigkeit kann nun gerade darin bestehen, sich angesichts des Unrechttuns der Höhergestellten, die die auch ihnen gesetzten Grenzen missachten, der Rollenpflicht zu verweigern. (...) Konfuzius' an seine Schüler gerichteter Satz, es sei »Feigheit, angesichts einer Ungerechtigkeit nicht einzugreifen« (Lunyu 2.24), ist immer als Aufforderung zur Zivilcourage gegenüber den Mächtigen im Interesse der Unterprivilegierten verstanden worden". Siehe: ebd., S. 185-186.

Angemessene) bei Konfuzius der Sache nach nicht adäquat evaluiert.

Es ist oft die Rede davon, dass der Begriff Yi (義 / das Angemessene) in der ruistischen Schule erst seit Mencius eine gleichrangige Rolle wie der Begriff Ren spielt, und diese Festlegungen gründen sich auf eine einfache statistische Tatsache, nämlich dass im Vergleich mit dem Begriff Ren (仁 Menschlichkeit) die Anzahl der Erwähnungen des Begriffs Yi (義 / das Angemessene) in den Analekten eindeutig weniger ist<sup>388</sup>. Die einfache statistische Tatsache kann manchmal auch irren, aber es liegt nicht daran, dass sie eine verfälschte Tatsache ist, sondern weil sie andere Blickwinkel verhüllt. Sinologen wie Zhou Guozheng (周 國正) weisen darauf hin, dass sich die Bedeutsamkeit des einzelnen Begriffs in Konfuzius bzw. in der ruistischen Schule nicht einfach durch die Frequenz der Erwähnung in den vier Klassikern, d.h. Analekten, Mencius, Daxue (大學) und Zhongyoung (中庸), bestimmen lässt, sondern man auch mit erwägen sollte, über welche Rolle der einzelne Begriff in den älteren 389 und für Konfuzius zeitgenössischen Literaturen, die damals als einschlägige Literatur für die Intellektuellen in ihrem Bildungsprozess gilt, verfügt. In Zhous Untersuchung ist ihm aufgefallen, dass der Begriff Yi (義 / das Angemessene) in anderer, für Konfuzius zeitgenösischer Literatur, wie Zhouzhuang (左傳) eine viele wichtigere Rolle hat als

<sup>&</sup>lt;sup>388</sup> Der Begriff Ren insgesamt 109 Mal und Yi lediglich 20 mal.

<sup>389</sup> Die sind zum Beispiel *Shijing* (詩經; Sammlung der Gedichten), *Shujing* (書經; Sammlung der wichtigen historischen Dokumenten zu den führen Dynastien), *Lijing* (禮經; Ritensbuch, jedoch man glaubt heute zu tage, dass dieser aus späteren Zeit entstammt), *Yijing* (易經; Buch über Ontologie und Astrologie) und schließlich *Chunqiou* (春秋; angeblich der erste chronologisch geschriebene Geschichtsbuch in China und von Konfuzius editiert).

der Begriff Ren (仁 / Menschlichkeit)  $^{390}$  aber eine ähnliche Funktion wie Ren (仁 / Menschlichkeit) in den Analekten hat: sowohl Yi (義 / das Angemessene) als auch Ren (仁 / Menschlichkeit) haben die gleiche Aufgabe, die Gültigkeit und die Normativität der gesellschaftlichen Regeln bzw. der überlieferten Sitten zu rechtfertigen, jedoch in unterschiedlicher Hinsicht. Im Folgenden möchte ich durch Erklärung und Auslegung eines Spruchs in den Analekten die Bedeutung und die Funktionsweise des Begriffs Yi (義 / das Angemessene) und sein Verhältnis zu Ren (仁 / Menschlichkeit) aufzeigen.

Der Spruch 17:21 dokumentiert ein Gespräch von Konfuzius und einem seinem Schüler, also Zai Wo (宰我), und in diesem Gespräch geht es darum, dass Zai Wo (宰我) die Notwendigkeit für die gängige Praxis der 3-Jahre-Trauer bezweifelt und wie Konfuzius darauf reagiert<sup>391</sup>:

Zai Wo asked about the three-year mourning period, saying, "Surely one year is long enough. If the gentleman refrains from practicing ritual for three years, the rites will surely fall into ruin; if he refrains from music for three years, this will surely be disatorous for music. After the lapse of a year the old grain has benn used up, while the new grain has ripend, and the four

<sup>390</sup> Siehe: Zhou, Guozheng (周國正): 孔孟儒學由仁而仁義的理論發展需要 (Kongmeng Ruxue you Ren er Renyi de Lilunfazhan Xuyao), S. 37-38.

<sup>&</sup>lt;sup>391</sup> Kommentaren zufolge ist die Bezweifelung an die Notwendigkeit für die 3-Jahre-Trauerzeit übrig zu der Zeit von Konfuzius. Siehe: Kong, Q. u. E. Slingerland: Analects, S. 209.

different types of tinder have all been drilled in oder to rekindle the fire. One year is surely long enough."

The Master asked, "Would you feel comfortable then eating your sweet rice and wearing your brocade gowns?" "I would."

The Master replied, "Well, if you would feel comfortable doing so, then by all means you should do it. When the gentleman is in mourning, he gets no pleasure from eating sweet foods, finds no joy in listening to music, and feel no comfort in his place of dwelling. This is why he gives up these things. But if zou would feel comfortable doing them, then by all means you sould!"

After Zai Wo left, the Master remarked, "This show how lacking in Goddness this Zai Wo is! A child is completely dependent upon the care of his parents for the first three years of his life – this is why the three year mourning period is the common practice throughout the world. Did Zai Wo not receive three years of care from his parents?" <sup>392</sup> (Analekten: 17.21)

Die Kritik von Zai Wo (宰我) an der überlieferten 3-Jahre-Trauerzeit gründet einerseits auf einer einfachen Nutz-Schaden-Kalkulation und andererseits auf einer naturalistischen Argumentation. Er weist darauf hin, dass der Mangel an einer Praxis der Sitten und des Musizierens während der langjährigen Trauerzeit zu einer unerwünschten Folge für die Sitte und Musik führen können, aber gleichzeitig ist Zai Wo (宰我) auch bewusst, dass eine Argumentation mit der Nutz-Schaden-Kalkulation Konfuzius wohl nicht überzeugen kann, deshalb fügt er anschließend noch eine naturalistische Argumentation hinzu: die erholt sich nach einer einjährigen Periode, dementsprechend ist es für Zai Wo (宰我) absolut angemessen,

<sup>&</sup>lt;sup>392</sup> Ebd., S. 209-210.

wenn die menschliche Trauerzeit auf ein Jahr verkürzt wird. In Reaktion auf Zai Wos Zweifel an der überlieferten Praxis der Trauerzeit wehrt sich Konfuzius mit zwei ihrem Wesen nach völlig unterschiedlichen Argumenten. Zunächst reagiert Konfuzius ganz gelassen. Er fragt Zai Wo bloß, ob er sich komfortabel fühlt, wenn er nach bloß einem Jahr zu seinem früheren Lebensstil zurückkehrt. Wenn Zai Wo (宰我) sich komfortabel fühlt, sieht Konfuzius auch keinen Grund seinen Schüler davon abzuhalten. Man sieht, dass Konfuzius an dieser Stelle ein subjektivistisches und vielleicht auch ein relativistisches Argument anführt. Er begründet die Geltung der Sitten, ja die Geltung der politischen und gesellschaftlichen Ordnung auf einem persönlichen und subjektiven Moralgefühl. Und nur diejenigen, die es auch so fühlen, sollen bestimmte Handlungen unternehmen oder unterlassen. Aber Konfuzius scheint nicht glücklich damit zu sein, mit dem subjektivistischen Argument zu schließen, deshalb fügt Konfuzius anschließend noch ein zweites Argument hinzu, das meines Erachtens eine objektive Grundlage oder Rahmenbedingung für das erste, subjektivistische Argument bildet. In dem oben zitierten Spruch lässt sich beobachten, dass die Geltung der 3-Jahre-Trauerzeit nach der Meinung von Konfuzius nicht allein durch ein subjektivistisches Moralgefühl, also: sich komfortabel zu fühlen, rechtfertigten lässt, sondern auch durch eine objektive Grundlage, nämlich: die gänzliche Abhängigkeit von der elterlichen Fürsorge in den ersten drei Lebensjahren eines Kindes. Meiner Meinung nach kann das erste, subjektivistische Argument als Argument des Ren (1= / Menschlichkeit) und das zweite, objektive Argument als Argument des Yi (義 / das Angemessene) angesehen werden. Dass der Begriff Ren (= / Menschlichkeit) eine starke Verbindung mit Emotion oder Gefühl hat, lässt sich in der direkten Definition des Begriffs Ren (仁 / Menschlichkeit) in den Analekten, was aber für Konfuzius selten ist, belegen: Der Spruch 12.22 definiert beispielsweise den Begriff Ren (仁 / Menschlichkeit) als "die Menschen zu lieben" <sup>393</sup>. Und der Begriff Yi (義 / das Angemessene), der als das Angemessene verstanden werden kann, erklärt aus einem objektiven Aspekt, warum eine bestimmte Sitte bzw. gesellschaftliche Regel angemessen ist und warum man ihr folgen sollte. Zusammenfassend lässt sich behaupten, dass die beiden Begriffe sich komplementär unterstützen: Yi (義 / das Angemessene) gibt dem subjektiven Moralgefühl eine objektive Grundlage und begründet somit die Geltung einer gesellschaftlichen Regel als nicht beliebig oder nicht relativistisch; Ren (仁 / Menschlichkeit) erklärt dagegen, dass in den objektiven gesellschaftlichen Regeln sich eine gefühlsmäßige Entsprechung bzw. gefühlsmäßige Resonanz finden lässt und setzt somit den "kalten" Regeln eine menschliche Wärme entgegen.

Nach der Untersuchung der Bedeutung des Begriffs Yi (義 / das Angemessene)<sup>394</sup> können wir jetzt zu der Unterscheidung von Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Interesse) zurückkommen. Dass die Untertanen nur von Li (利 / Interesse) sprechen, ist nach

.

<sup>393</sup> In vielen Sprüchen in den Analekten, die auf die Bedeutung des Ren (⟨= / Menschlichkeit) eingehen, wurde Ren (⟨= / Menschlichkeit) nicht als Norm, sondern als Adjektiv verwendet, und beschreiben bzw. erklären oft bloß, welche Handlung eine Handlung mit der Eigenschaft Ren (⟨= / Menschlichkeit) ist oder was ein Mensch mit der Eigenschaft Ren (⟨= / Menschlichkeit) unter bestimmten Umständen tun würde (z.B. Analekt 12.3). Auch in vielen Sprüchen, in denen Ren (⟨= / Menschlichkeit) als Norm verwendet sind, definiert Konfuzius den Begriff nicht direkt, sondern beschreibt oft entweder das Verhältnis des Ren (⟨= / Menschlichkeit) zu anderen Tugenden oder gibt ein Index für das Praktizieren des Begriffs Ren (z.B: Analekten 12.1 oder 13.9).

<sup>394</sup> Meines Erachténs kann der Begriff Yi (義 / das Angemessene), wenn er in Sinne von dem Angemessenen verstanden wird, als Begründung angesehen werden, die erklärt, warum bestimmte Regel oder Sitten angemessen sei, definiert.

der Vorstellung der konfuzianischen politischen Ordnung nachvollziehbar. Die Untertanen als die einzigen Hersteller der Nahrungsmittel erzeugen nicht nur für sich selbst, sondern auch für das Ganze, ja für die Gesellschaft, Vermögen und Wohlstand, wenn sie nur nach ihrem Interesse streben. Die Regierenden werden aber in der konfuzianischen politischen Ordnung anderen Aufgaben zugeteilt. Für die Regierenden besteht ihre Kernaufgabe in der Bewahrung der Sitten, also der gesellschaftlichen und politischen Ordnung, und somit auch in der Kultivierung der Untertanen, um zu sichern, dass die Untertanen nach den Sitten handeln und ihr Leben führen. Jedoch verbietet Konfuzius nicht, das Regierende (君子 / Junzi) nach Reichtum und Wohlstand streben. Er sieht das Streben nach Reichtum und Wohlstand als natürliche Begierde der Menschen an, aber der Weg zum Reichtum sollte nach ihm ein richtiger oder angemessener sein 395. Was aber für Konfuzius wesentlich ist, ist dass die Regierenden klarstellen müssen, dass die Bewahrung der Sitten und die Kultivierung der Untertanen für sie wesentlich ist, und so sollte eine Priorität gegenüber dem privaten Reichtum gesetzt werden. Deshalb besteht Konfuzius darauf, dass die Regierenden von Yi (義 / das Angemessene) sprechen und die Untertanen von Li (利 / Interesse).

Es lässt sich wie folgendes zusammenfassen: Was Konfuzius von Li (利 / Interesse) ablehnt, ist ein Verständnis von Junzi (君子 / der Edler), Li (利 / Interesse) als Sili (私利 / privates oder eigenes Interesse). Er hat nicht nur nichts gegen Gongli (公利 / Gemeinwohl), sondern ist sogar der Ansicht, dass Gongli (公利 / Gemeinwohl) mit Yi (義 / das Angemessene) unter Umständen als

.

<sup>&</sup>lt;sup>395</sup> Analekten 4.5: "Wealth and social eminence are things that all people desire and yet unless they are acquired in the proper way I will not abide them". Und Analekten 7.16: "Wealth and eminence attained improperly concern me no more than the floating clouds". Siehe: Kong, Q. u. E. Slingerland: Analects, S. 31 und 69.

identisch gelten kann.<sup>396</sup> Außerdem lässt sich an einer Stelle in den Analekten noch beobachten, dass Konfuzius optimistisch daran glaubt, dass das Streben nach Gemeinwohl auch zum Wohl der Individuen führt <sup>397</sup>. Von daher lässt sich behaupten, dass bei Konfuzius von einer strengen oder absoluten Unterscheidung von Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Interesse) nicht die Rede ist <sup>398</sup>. Spruch 4.16 weist meines Erachtens lediglich auf eine Unterscheidung der sozialen Stände in der Gesellschaft und entsprechend eine Unterscheidung von deren Funktion in der Gesellschaft hin, das heißt genau: Während das gemeine Volk bzw. die Untertanen sich nur an ihrem Eigeninteresse orientieren müssen, sollen die Regierenden, also die Herrscher und die Mandarine, den Überblick über verschiedene Interessen behalten und Ausgeglichenheit schaffen.

## 5.1.2.2. Der Fall: Guan Zhong (管仲)

Dass das Gongli (公利 / Gemeinwohl) als ein hohes politisches Gut für die herrschenden und regierenden Stände zu betrachten ist und mit dem Begriff Yi (義 / das Angemessene) in engem Zusammenhang steht, lässt sich auch in Konfuzius' Bewertung von Guan Zhong (管仲) beobachten.

\_

<sup>398</sup> Meines Erachtens ist es Mencius, der den ersten Schritt zu einer strengen oder absoluten Unterscheidung zwei Begriffe macht.

<sup>396</sup> Siehe: Huang, Junjie (黄俊傑): 孟學思想史論 (Mengxue Sixiangshi Lun). 卷一 (Jun Yi). Taipei: Sanmin Shuju 1991, S. 112 und S. 423-428.

<sup>&</sup>lt;sup>397</sup> In Analekten 8.13 sagt Konfuzius: "In a state that has the Way, to be poor and of low status is a cause for shame; in a state that is without the Way, to be wealthy and honored is equally a cause for shame". Siehe: Kong, Q. u. E. Slingerland: Analects, S. 83.

Im letzten Abschnitt wurde bereits darauf hingewiesen, dass Gongli (公利 / Gemeinwohl) bei Konfuzius einen vorrangigen Status gegenüber dem Eigeninteresse genießt, vor allem wenn es um öffentliche Angelegenheit bzw. Politik geht. Es mag sein, dass die Voranstellung des Gemeinwohls gegenüber dem privaten Interesse für die lange und ungebrochene autoritäre Tradition in der Politik Chinas verantwortlich ist. Jedoch bin ich der Auffassung, dass da Interpretationsräume für ein anderes Verständnis über die Priorität des Gemeinwohls bei Konfuzius vorhanden sind, und der Schlüssel zu einer anderen Interpretation liegt meines Erachtens in Konfuzius' Bewertung der historischen Figur Guan Zhong (管仲). Zunächst die Texte aus Analekten:

The Master said, "Guan Zhong's vessel was of small capacity." Someone asked, "Do you mean that he was frugal?" The Master replied, "Guan maintained three separate residences and had a separate staff member for each duty. How could he be called frugal?" "Well. Then, do you mean to say that Guan Zhong understood ritual?" The Master replied, "The lord of a state erects a wall in front of jos gate, and Guan did the same. The lord of a state, when entertaining other lords, has a stand upon which to place the drinking cups after the toast, and Guan also had one of these. If Guan understood ritual, who does not understand it?" (Analekten: 3.22)

und

Zilu said, "When Duke Huan had his brother Prince Jiu murdered, Shao Hu died for his master, whereas Guan Zhong did not." He then added, "Does this behavior not fall short of Goddness?"

The Master replied, "It was Guan Zhong's strength that allowed Duke Huan, on many ocasions, to harmoniuously unite the feudal lords without the use of military force. But as for his Goodness, as for his Goddness." (Analekten: 14.16)

Liest man die beiden Sprüche aus den Analekten<sup>309</sup>, gewinnt man nicht nur zwei unterschiedliche, sondern sogar gegensätzliche Bilder von Guan Zhong (管仲). Im Spruch 3.22 wird Guan Zhong (管仲) als jemand dargestellt, der nichts von Li (禮 / Riten) weiß<sup>400</sup>. Da im Spruch 12.1 die Rückkehr zu Riten als Praktizierung des Ren (仁 / Menschlichkeit) phänomenologisch beschrieben wird,<sup>401</sup> ist es konsequent davon auszugehen, dass jemand, der nichts von Li (禮 / Riten) weiß (Spruch 3.22), den Begriff Ren (仁 / Menschlichkeit) auch nicht kennt. Jedoch in den Analekten 14.16 und 14.17 wird Guan Zhong (管仲) von Konfuzius hochgepriesen und im Spruch 14.16 wird er sogar mit dem Attribut Ren (仁 / Menschlichkeit) bezeichnet. Wie lässt sich dieser augenfällige Widerspruch schlüssig erläutern? Es sind meines Erachtens zwei Interpretationsmöglichkeiten. Für jene, die an einer logischen

<sup>&</sup>lt;sup>399</sup> In den Analekten sind drei Sprüche, nämlich Spruch 3.22, 14.16 und 14.17, die von der Bewertung des Konfuzius über Guan Zhong handeln, da aber der Spruch 14.16 und der Spruch 14.17 inhaltlich sich sehr ähneln, konzentrieren wir uns hier auf den Spruch 3.22 und den Spruch 14.16.

<sup>400</sup> In der Zhou-Zeit (周 / 11. Jahrhunderten – 221 vor Chr.) sollte eigentlich alles über soziales Verhältnis bestimmt sein. Was hier unter sozialem Verhältnis gemeint ist, sind zum Beispiel: die Größe der Eingangstür des Hauses, die Anzahl des Viehes, die an einen Wagen angeschnallt sind, oder auch das Spektrum einer Zeremonie, und durch diese Sache wird den Status der Betroffenen auch dargestellt oder angezeigt. Überschreitung dessen gilt als Hochmut und ist für Konfuzius nicht akzeptable. Spruch 3.1 ist ein gutes Beispiel dafür.

<sup>401</sup> Spruch 12.1: Yan Hui asked about Goddness. The Master said, "Restraning yourself and returning to the rites constitutes Goddness (...)." Siehe: Kong, Q. u. E. Slingerland: Analects, S. 125-126.

Konsequenz von Moral und guter Politik in der konfuzianischen Lehre festhalten, muss man eine Erklärung finden, die überzeugen kann, dass es sich hier nicht um eine logische Inkonsistenz handelt. Diese könnten vielleicht eine argumentative Strategie zur Erklärung der anscheinenden Inkonsistenz bei Konfuzius in seiner Bewertung von Guan Zhong (管仲) wie folgend bilden, nämlich dass Ren (仁 / Menschlichkeit) sich im Spruch 14.16 nicht auf die Person Guan Zhong bezieht, sondern auf die von Guan Zhong erbrachten politischen Erfolge, und dass sein politisches Schaffen nicht lang besteht, ist ein guter Beweis dafür, dass es ihm an der Eigenschaft Ren (1= / Menschlichkeit) mangelt. Von jenen, die nicht an einer logischen Konsequenz von Moral und guter Politik festhalten, kann allerdings dagegen folgendes behauptet werden: Zwar ist Konfuzius der Ansicht, dass die moralische Bildung der Regierenden die Durchführung von Dezhi (徳治 / gute oder tugendhafte Politik) erleichtert, aber es ist Konfuzius gleichzeitig auch bewusst, dass eine gute Politik bzw. ein guter Politiker nicht allein von der persönlichen moralischen Qualität abhängig ist. Die erbrachte Leistung und das erreichte Gemeinwohl können auch als Kriterium für die Bewertung der Politik bzw. der Politiker bilden. Erachtens haben die Meines beiden Interpretationen gewissermaßen gleichsam Recht. Dies liegt offensichtlich an der literarischen Eigenschaft der Analekte, dass die Sprüche oft zu kurz verfasst sind, um von dem Kontext aus die "wahre" Absicht von Konfuzius zu erkennen. Außerdem kommt es in den Analekten auch vor, dass Konfuzius wegen seines Gesprächspartners dieselbe Sache unterschiedlich formuliert und manchmal sogar anders betont. Die Gelehrte nutzen auch gern die Offenheit in der Auslegung von Analekten aus, um ihre eigene und manchmal auch eigenständige Position zu rechtfertigen. Die Interpretation von Guan Zhong (管仲) ist ein sehr gutes Beispiel dafür. In der Tat gab eine renommierte Debatte zwischen dem bedeutenden neokonfuzianischen Vertreter Zhu Xi (朱熹) und seinem Zeitgenossen Chen Liang (陳亮), der nach der Meinung des amerikanischen

Sinologen Hoyt Tillman eine utilitaristische konfuzianische Position bildete<sup>402</sup>, und zwar über die Unterscheidung von Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Interesse) und die Bewertung von einigen Politikern aus der Vergangenheit, darunter auch Guan Zhong (管仲). Die Positionen von Zhu Xi (朱熹) und Chen Liang 陳 亮 ) entsprechen jeweils den eben dargelegten Interpretationsmöglichkeiten: während Zhu Xi (朱熹) sich streng an die logische Konsequenz von Moral und Politik hält und strikt ablehnt, dass Konfuzius Guan Zhong (管仲) das Attribut Ren (仁 / Menschlichkeit) zuspricht, vertritt Chen Liang (陳亮) die Ansicht, dass das Gongli (公利 / Gemeinwohl) für Konfuzius sich als eine hohe politische Tugend darstellt, und wer Gongli (公利 / Gemeinwohl) vermehrt und realisiert, sollte als guter Politiker von Konfuzius gelobt werden. Diese Debatte bleibt unabgeschlossen, weil weder Zhu Xi (朱熹) noch Chen Liang (陳亮) den anderen überzeugen konnten.

Meines Erachtens ist die Auslegung von Chen Liang (陳亮) systematischer und nicht so dogmatisch, außerdem ist sie anthropologisch gesehen nicht naiv. Am Anfang dieses Kapitels habe ich erwähnt, dass die Wiederherstellung der alten politischen und gesellschaftlichen Ordnung das höchste Ziel für Konfuzius ist, und erst aus diesem höchsten Ziel heraus lässt Konfuzius seine ethische Lehre für die Herrscher und die Mandarine entwickeln. Guan Zhong (管仲) hat durch seine politische Leistung diese Ordnung bewahrt, d.h.: er hat das höchste konfuzianische politische Ziel erreicht, und warum sollte Konfuzius ihn nicht mit der höchsten konfuzianischen Tugend preisen? Die offensichtliche Kritik im Spruch 3.22 weist meines Erachtens lediglich darauf hin,

<sup>402</sup> Siehe: Tillman, Hoyt: Utilitarian Confucianism. Chen Liangs Challange to Chu Hsi. Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press 1982.

dass Guan Zhong (管仲) in den Augen von Konfuzius keine ideale Persönlichkeit besitzt. Er hat die von der Li (禮 / Ritten) vorgeschriebene Regel nicht immer strikt gehalten und konnte deshalb den Zustand von Ren (仁 / Menschlichkeit) nicht dauerhaft bewahren. Aber ist das nicht menschlich? Auch Yen Hui (顏回), der wichtigste Protegé unter allen Schülern von Konfuzius, kann nur den Zustand von Ren (仁 / Menschlichkeit) für eine längere Periode bewahren.

Um den Abschnitt 4.1.2.2 abzuschließen, möchte ich 3 Punkte noch einmal zusammenfassend betonen. Erstens, historische Figuren bzw. Kommentare zu bestimmten historischen Figuren haben eine sehr bedeutende Rolle in der konfuzianistischen Pädagogik. Durch die Kommentare versucht der Lehrer seinen Schülern zu zeigen, warum und was konkret man von dieser historischen Figur lernen kann. Das Lernen hat aber bei Konfuzius sowohl einen technischen Aspekt, d.h.: das Wissen als "Knowhow", als auch einen ethischen Aspekt<sup>403</sup>. Zweitens müsste der Vorrang des Gemeinwohls vor dem privaten Interesse in den politischen Angelegenheiten aus dem vorhin Gesagten nicht unbedingt als kollektivistisch bzw. autoritär ausgelegt werden, sondern verweist auf ein pragmatisches und leistungsorientiertes Kriterium für die Bewertung der Politik und der Politiker. Man kann sogar behaupten, dass der Vorrang des Gemeinwohls vor dem privaten Interesse dazu dienen kann, die von Konfuzius sehr ideal verfasste meritokratische politische Ordnung von einem willkürlichen autoritären politischen System zu retten. Aber es ist auch nicht zu verleugnen, dass die von Konfuzius sehr ideal und auch naiv

<sup>403</sup> Siehe: Chen, Lai (陳來): 從思想世界到歷史世界 (Cong Sixiangshijie dao Lishishijie). Beijing: Beijingdaxue Chubanshe 2015

gedachte Gleichsetzung zwischen Gongli (公利 / Gemeinwohl) und Sili (私利 / privates Interesse) in der politischen Geschichte Chinas oft von Herrschern bzw. den Regierenden missbraucht wurde. Drittens befreit die Hervorhebung des Gemeinwohles im Bereich der Politik die konfuzianische politische Lehre von einer pan-moralistischen politischen Lehre. Meiner Ansicht nach ist Konfuzius' Urteil über Guan Zhong (管仲) der beste Beleg dafür, dass man die Politik und die Politiker nicht durch ihre Motivation für eine bestimmte Tat beurteilt, sondern ob dadurch das Gemeinwohl realisiert bzw. vermehrt werden kann, und für Konfuzius ist das größte Gemeinwohl nichts anderes als die Bewahrung der politischen und gesellschaftlichen Ordnung seit der Zhou-Dynastie.

## Zusammenfassung des fünften Kapitels

Versucht man das konfuzianische politische Projekt mit einem Satz zusammenzufassen, kann man meiner Meinung nach wie folgendes formulieren: Durch Zhengming (正名/Berechtigung der Eigennamen) versucht Konfuzius eine politische Ordnung wiederherzustellen, die dem Riten-System zugrunde liegt. Alle Stände in der Gesellschaft, also die Herrscher, die Mandarinen und die Untertanen, sollten sich idealerweise nach dem Riten-System verhalten und die Geboten des Riten-System nicht zu überschreiten. Nun stellt man die Frage: was sind die Paternalistische im konfuzianischen politischen Projekt? Aus dem Herrscher-Mandarine-Untertan Verhältnis weiß man, dass dieses Verhältnis durch den sozialen Status der Mitglieder in der politischen Gemeinschaft und Li (禮/Riten) bestimmt wird. Der soziale Status bestimmt, wer zu welchem politischen Stand gehört, und die Ritte entscheiden, wie man sich verhalten soll und welche

Verantwortung man aus seiner gesellschaftlichen Rolle hat. Als Untertan hat man die Pflicht, wirtschaftlich die materiellen Güter für die Gemeinschaft zu produzieren und politisch die Politik der Herrscher und Mandarine zu verfolgen. Politische Rechte oder Grundrechte für die Untertanen kennt die Konfuzius nicht. Der herrschende Stand, der Herrscher und die Mandarine, hat dagegen die Pflicht, zunächst das materielle Wohlergehen des Untertanen zu garantieren und dann, nachdem der herrschende Stand das erste politische Ziel erreicht, die Untertanen ethisch zu bilden, damit sie, statt aus Angst vor Strafe, bewusst nach Li (禮 / Riten) sich verhält. Um das zweite politische Ziel erreichen zu können, fordert Konfuzius sowohl die Herrscher als auch die Mandarine, sich selbst tugendhaft zu werden, damit sie selbst als gutes Beispiel für die Untertanen dienen können. Ich schlage deshalb vor, dass man die Unterscheidung von Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Interesse) beim Spruch 4.16 aus diesem sozialen und politischen Kontext verstehen sollte. Da es der Aufgabe der Untertanen ist, die materiellen Güter zu herstellen, können sie bloß an ihre Interessen denken. Der herrschende Stand dagegen. Sie muss nicht nur das Wohlergehen der Untertanen sichern, sondern auch durch ihre tugendhaften Taten bzw. Politik, die Untertanen ethisch zu bilden, damit die politische und soziale Ordnung sich stabilisiert und harmonisch funktionieren. Deshalb muss der herrschende Stand sich überlegen, ob eine bestimmte Politik bzw. politische Handlung angemessen und warum sie angemessen ist, in Kürze: sie muss von einem größeren Kontext denken und daraus eine kollektivbindende Entscheidung treffen. Das meritokratische Denken dieser Art lässt sich nicht allein durch den Spruch 4.16 belegen, sondern man findet noch mehre Beispiele in Analekten, die für Meritokratie sprechen<sup>404</sup>. Das paternalistische Element, das in dem Herrscher-Mandarine-Untertanen Verhältnis zu finden ist, liegt darin, dass die Befugnis zum Regieren weniger als ein Recht

<sup>&</sup>lt;sup>404</sup> Zum Beispiel: Analekten: 8.9, 12.19 und 16.9.

formuliert, sondern mehr als eine Verantwortung. Dies lässt sich in der normativen Seite sowohl im Begriff *Dezhi* (德治 / Gute oder tugendhafte Politik) als auch im Begriff *Junzi* (君子 / der Edler) sehr wohl aufzeigen.

Was unterscheidet dann der konfuzianische Paternalimus vom libertären Paternalismus? Zum einen lässt sich in der Diskussion über die Unterscheidung zwischen Yi (義 / das Angemessene) und Li (利 / Interesse) sehen, dass, während beim libertären Paternalismus die Verbesserung des individuellen Wohlergehens als Ziel einer paternalistischen Maßnahme ist, zielt der konfuzianische Paternalismus ehe auf das Gemeinwohl. Aber die Vorrangstellung des Gemeinwohles im konfuzianischen Paternalismus sollte nicht oder weniger kollektivistisch zu verstehen, sondern sie dient dazu, Konfuzianismus von einer pan-moralistischen mindestens wenn es auf die Politik geht, zu befreien. Meines Erachtens bietet die Betonung auf das Gemeinwohl den Ruisten an, Politik oder Politiker nach ihrem politischen Erfolg zu beurteilen und nicht allein durch den ethischen Zustand, den sie erreichen. Das Beispiel Guan Zhong (管仲) und der Streit zwischen Zhu Xi (朱熹) und Chen Liang (陳亮) belegen diese Behauptung. Außerdem, wie ich oben auch kurz ansprach, lässt es sich beobachten, dass Konfuzius daran glaubt, dass das individuelle Interesse nicht in einem Spannungsverhältnis zum Gemeinwohl steht, sondern die Vermehrung des Gemeinwohls dient auch zur Vermehrung der individuellen Interessen und umgekehrt auch. Dies hat sicherlich eine negative Folge, dass Konfuzianismus nicht in der Lage ist, auf die Idee zu kommen, dass ein system-integriertes Opt-out für den Fall notwendig und hilfreich ist, wenn das Gemeinwohl doch im Gegensatz zum individuellen Interesse steht.

Zum anderen ist der konfuzianische Paternalismus Wahrheitbeanspruchend, während der libertäre Paternalismus an die Theorie der rationalen Entscheidung zweifelt. Die Wahrheitbeanspruchende Eigenschaft des konfuzianischen Paternalismus

besteht darin, dass dem Sinologe Herbert Fingarette zufolge der konfuzianische Begriff von Dao (黃 / Weg) als ein Weg, der keine Kreuzung kennt, bezeichnet werden kann. Ein Weg, der keine Kreuzung kennt, bedeutet auch einen Weg ohne Entscheidung. Deshalb lässt es sich nur davon unterscheiden, dass, entweder man sich auf dem (richtigen) Weg befindet, oder man fällt 405. Wir werden im Kapitel 6 noch sehen, dass diese Wahrheitbeanspruchend Eigenschaft des konfuzianischen Paternalismus den Charakter der Politik im gesamten chinesischsprachigen Raum, also sowohl auf der demokratischen Insel-Republik (Taiwan) als auch auf der autoritären Volksrepublik (China), tiefgehend prägte oder prägt.

Zusammenfassend formuliert lässt sich eine konfuzianischpaternalistische Theorie mit folgenden 4 Merkmalen beschreiben: Erstens, Erziehung oder Kultivierung statt Zwang über Strafe oder Gesetz; zweitens, Vorrang des Gemeinwohls über das private Interesse; drittens, ein objektiver und Wahrheit-beanspruchender Begriff des Guten; viertens, Mangel an einer Opt-out-Option in ihrem paternalistischen System.

<sup>405</sup> Siehe: Fingarette, Herbert: Confucius. The secular as sacred. Illinois: Waveland Press 1998, S. 21

## 6. Das kommunistische China und der konfuzianische Paternalismus: Drei Beispiele

Hauptziel dieses Kapitels ist es, VRC konfuzianisch-paternalistisch und analysieren dadurch erstens anhand sozialwissenschaftlichen Arbeiten zu autoritärer Herrschaft zu erklären, warum die politische Transformation nach circa. 40 Jahren wirtschaftliche Reformen in der VRC nicht entsteht und wie die paternalistische Seite des Konfuzianismus dazu beiträgt. Zweitens möchte ich evaluieren, ob eine libertär-paternalistische-Ordnung für die KPCh eine reizvolle Option sein kann, die meines Erachtens die Parteistaat-Machtstruktur nicht herausfordert und der eigentlich immer mehr liberal gewordenen chinesischen Gesellschaft gerechter ist. Bevor ich auf die inhaltlichen Punkte eingehe, scheint es vonnöten zu sein, zwei Punkte im Voraus zu klären, um unnötige Missverständnisse zu vermeiden.

Erstens verleugnet der Versuch, China als konfuzianischpaternalistisch zu interpretieren und zu analysieren, nicht, dass China ein autoritärer oder zeitweilig bzw. sektoral ein totalitärer Staat war und ist. Zweifelsohne kann man nicht eine autoritäre politische Ordnung mit einer paternalistischen politischen Ordnung gleichsetzen, denn, obwohl paternalistische Machtausübung oft in gewissem Sinne autoritär ist, gilt dies nicht notgedrungen auch umgekehrt. Keine einzige Form der autoritären Machtausübung kann zeitgleich auch paternalistisch sein<sup>406</sup>. Der

<sup>&</sup>lt;sup>406</sup> Für unseren Fall muss jedenfalls hervorgehoben werden, inwiefern sich eine autoritäre Herrschaft wie die VRC paternalistisch beschreiben lässt.

Maßstab für die Unterscheidung von Paternalistischen und Autoritarismus liegt vor allem in der Motivation der Zwang ausübenden Personen. Es gilt für Paternalismus, dass man einen Anderen nicht aus irgendeinem beliebigen Grund zwingt oder steuert, sondern dies tut, um das Wohl der Betroffenen zu fördern. Dieses Kriterium unterscheidet meines Erachtens paternalistische Machtausübung von allen anderen Formen der autoritären Machtausübung. Jedoch kann das Wohl der Betroffenen je nach theoretischen bzw. ideologischen Kontext unterschiedlich verstanden und dargelegt werden. In meiner Darlegung der konfuzianisch-paternalistischen Theorie im Kapitel 5 lässt sich sehen, dass das Wohl der Betroffenen bzw. das Eigeninteresse der Betroffenen zwar nicht mit dem Gemeinwohl gleichgesetzt, jedoch als homogen angesehen wird, und die Gleichartigkeit des eigenen Wohls und des Gemeinwohls in der konfuzianisch-paternalistische Theorie dazu führt, dass es pro primo als ein Axiom angenommen und geglaubt wird, dass das Erreichen des Gemeinwohls auch das Eigeninteresse fördern wird. Wenn die Motivation der Zwang ausübenden Personen das zentrale Merkmal ist, das ein autoritäres politisches System von einem paternalistischen politischen System unterscheidet, dann ist es auch nicht verwunderlich, wenn die Grenze zwischen autoritärer Politik und paternalistischer Politik brüchig ist, denn der Beweggrund für eine Politik lässt sich meines Erachtens zweideutig, subjektiv und willkürlich interpretieren. Diese Eigenschaft gilt aber nicht nur für den konfuzianischen allgemein übliche Paternalismus, sondern auch für die paternalistische Praxis. Ein geeignetes Beispiel dafür ist zum Beispiel das Rauchverbot in Restaurants. Dies kann meines Erachtens sowohl als liberal als auch als paternalistisch oder gar

autoritär ausgelegt werden<sup>407</sup>. Der konfuzianische Paternalismus kann sich vor allem deshalb affirmativ zu Autoritarismus verhalten, weil er sich nicht auf die Förderung des individuellen Eigeninteresses beschränkt und darauf abzielt, sondern auf die Vermehrung des Gemeinwohls. Diese spezifische Eigenschaft des konfuzianischen Paternalismus ist meiner Auffassung nach der Hauptgrund, warum Konfuzianismus als "Staatsreligion" in der langen Geschichte Chinas von Kaisern verschiedener Dynastien angenommen und hoch geehrt wurde und die KPCh nach ihrer Legitimationskrise in Folge der Kulturrevolution Wiederbelebung des Konfuzianismus anstrebt. Denn Gleichsetzung der KPCh mit dem Aufstieg Chinas ist die Grundlage einer legitimatorischen Rhetorik, welche Vorherrschaft in China festigt. Außerdem dient die paternalistische Interpretationsperspektive auch dazu, China aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten. Zum Beispiel kann eine paternalistische Analyse von China kulturell-theoretisch erklären, warum China nach fast 40 Jahren wirtschaftlicher Öffnung und Liberalisierung politisch weiterhin autoritär bleibt. Meines Erachtens führt die konfuzianisch-paternalistische Perspektive dazu, das politische, autoritäre System in China zu legitimieren, oder man kann es mindestens so formulieren, dass der konfuzianische Paternalismus dazu führt, dass das Volk sich mit einem Top-Down

-

<sup>407</sup> Die Motivation hinter dem Rauchverbot in Restaurants kann paternalistisch sein, weil der Staat die Möglichkeit zum Rauchen dadurch einschränken und somit den Raucher selbst von dem lebensgefährlichen Tabak schützen will. Aber wenn man sagt, dass der Staat durch das Rauchverbot in Restaurant die Nicht-Raucher schützen will, dann ist eine liberale Interpretation von Rauchverbot in Restaurant auch nicht unmöglich. Eine autoritäre Interpretation ist insofern auch möglich, wenn das Rauchverbot in Restaurant als ein Versuch für eine Selbstdarstellung einer gesunden Nation verstanden wird.

Entscheidungsprozess zufriedengeben wird, solang es Ihnen materiell gut geht<sup>408</sup>.

Zweitens, es mag für vielen auf dem ersten Blick irrelevant erscheinen, wenn man versucht, KPCh mit Konfuzianismus in Verbindung zu setzen, da, einerseits der Eindruck der Kulturelle Revolution, eines deren Ziel es war, mit der für die Entwicklung des Kommunismus "ungesunde" alte Tradition, darunter auch Konfuzianismus, Abschied zu nehmen, noch sehr einprägende ist, und anderseits gehört der Kommunismus in China ideengeschichtlich gesehen zu der radikalen Position, die das chinesische kulturelle Erben kritisch betrachtet. Hans van de Ven fasst zusammen, dass es drei Spielarten der Interpretation der Beziehung zwischen Konfuzianismus und Kommunismus gibt:

"Für Franz Schurmann ist der Marxismus-Leninismus ein Ersatz für das konfuzianische Ethos, der die konfuzianischen Normen und Werte als Leitsätze für eine große bürokratische Organisation verdrängt. Nach Joseph Levenson bietet der chinesische Kommunismus eine Möglichkeit, das rationale Engagement für das Moderne und das emotionale Engagement für die konfuzianische Vergangenheit miteinander in Einklang zu bringen. Andere Gelehrte, zu denen Maurice Meisner, Thomas Metzger und Lee Feigon gehören, stellen sich den Marxismus-Leninismus lediglich als Hilfsmittel bei der

<sup>\*\*\*</sup> Dass die VRC nach 40 Jahren wirtschaftlicher Lieberalisierung politisch nicht demokratisiert und liberalisert wird, ist ein viel diskutiertes Thema in den Chinastudien. Pei Minxin fasst einmal verschiedenen Erklärungsmodelle zusammen und bietet auch sein eigenes Erklärungmodell an, die meiner Ansicht nach fast gänzlich aus der Fachdisziplin Politische Ökonomie stammen. Konfuzianisch-paternalistische Thorie kann deshalb von dem politik-theoretischen und kulturellen Perspektiv ein ergänzendes Erklärungsmodell anbieten. Für Pei's Zusammenfassung und seine eigene Ansicht, siehe: Pei, Minxin (裴敏欣): China's trapped transition. The limits of developmental autocracy. Cambridge (Mass.): Harvard University Press 2006, S. 17-21.

Abarbeitung eines innenpolitischen Programms vor, das je nachdem nationalistisch oder konfuzianisch sein kann. 409"

Meines Erachtens lassen sich alle Spielarten historisch und ideengeschichtlich belegen. Wie ich oben auch kurz andeute, gehört der chinesische Kommunismus ideengeschichtlich zu der radikalen Strömung, die das chinesische kulturelle Erbe kritisch betrachtet. Chen Duxio (陳獨秀), einer der Grundväter der KPCh, trat bereits gegen die kulturelle Tradition ein, bevor er im Jahr 1921 die Partei mitgründete. Die Kulturelle Revolution, abgesehen von dem innerparteilichen Machtstreit in ihrem Hintergrund, ist ein politisch-anthropologisches Programm, dessen Ziel es war, mit der Einprägung der kommunistischen Werte, den kommunistischen Entwicklungsprozess in China zu beschleunigen. Deshalb hat Schurmann Recht, wenn er Kommunismus als einen Ersatz für Konfuzianismus ansieht. Die dritte Lesart ist auch nicht falsch, weil viele Anführer und Anhänger der KPCh nicht von Anfang an "Gläubige" des Marxismus-Leninismus waren, sondern viele enttäuschte "Liberale" der Pariser Friedenskonferenz 1919 und danach Marxismus als Instrument für China bzw. die Chinesen sahen, um sie aus ihrem kolonialen Zustand zu führen. Levensons Position ist eine Synthese der anderen Positionen. Sie zeigt, dass das Verhältnis zwischen der KPCh und der chinesischen kulturellen Tradition viel komplizierter und vielschichtiger ist und es sich der Sache nach nicht einfach feststellen lässt, ob die KPCh das kulturelle Erbe ablehnt oder der Marxismus-Leninismus nur formal beibehalten wird. Meines Erachtens hat sich Levenson aber in Bezug auf das Verhältnis von KPCh und Konfuzianismus darin geirrt, Konfuzianismus als die emotionale Vergangenheit zu

-

<sup>409</sup> Siehe: van de Ven, Hans: Konfuzianismus und Kommunismus aus einer neuen Perspektive. In: Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas. Hrsg. von Silke Krieger u. Rolf Trauzettel. Mainz: V. Hase und Koehler Verlag 1990 (= Deutsche Schriftenreihe des Internationalen Instituts der Konrad-Adenauer-Stiftung Bd. 20). S. 459-479, S. 459.

betrachten. Durch den konfuzianisch-paternalistischen Blickwinkel lässt sich aber zeigen, dass es durchaus sein kann, dass die KPCh ordnungspolitisch und politisch-strukturell Elemente des Konfuzianismus übernommen hat. Der Begriff Junzi (君子 / Edelmann oder Mandarin) wird zwar durch die Kommunisten ersetzt, aber dessen Funktion und politischen Status behält man bei. Auch die an Wahrheit orientierte Denkweise existiert weiterhin in der KPCh und lässt sich als ein wichtiger Baustein für die Legitimationsbildung der bestimmten politischen Linien bzw. der KPCh interpretieren.

Das Kapitel 6 wird in drei Teile gegliedert. Im Kaptel 6.1 und 6.2 versuche ich, durch eine Analyse der Rektifikationsbewegung in Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong)und eine Analyse eines klassischen ideologischen Textes, nämlich »論共產 黨員的修養« (Lun Gongchandangyuan De Xiuyang / Übliche English-Übersetzung: How to Be a Good Communist) zu zeigen, dass die KPCh ordnungspolitisch und politisch-strukturell in engem Verhältnis zum (paternalistischen) Konfuzianismus steht. Im Kapitel 6.3 möchte ich dann mit einem relativ aktuellen Beispiel zeigen, dass die konfuzianisch-paternalistische Denkweise die VRC nach ihrer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Öffnung seit 1978 immer noch prägt. An dieser Stelle möchte ich aber auch zugeben, dass das Kapitel 6.3 auf Grund der Komplexität dieser Thematik und des Umfangs dieser Arbeit nicht systematisch behandelt werden kann. Das reduziert gewissermaßen die Plausibilität meiner These und es ist auch nicht zu verleugnen, dass sich viele Beispiele bzw. Fälle finden lassen, die nicht paternalistisch interpretierbar sind. Aber ich vertrete auch nicht der Ansicht, dass die KPCh bzw. die VRC eine reine oder genuine konfuzianischpaternalistische Herrschaft ist. Es scheint eher so, dass der konfuzianische Paternalismus mehr als eine legitimatorische Rhetorik anwendet, um eine bestimmte Politik und die

Vorherrschaft der KPCh zu begründen 410. Das werde ich im Kapitel 6.3 anhand der Reform der Staatsunternehmen ausführlicher erörtern.

## 6.1. Die Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfeng Yundong) und der paternalistische Konfuzianismus als Instrument der Rektifikation

In diesem Abschnitt soll zunächst Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) kurz und vereinfacht dargestellt werden. Der viel zu komplexe, machtkampfbetreffende Hintergrund dieser politischen Bewegung und ihr Wandel von einem ideologischen Richtungsstreit zur Untersuchung der Vergangenheit der Kader wird an dieser Stelle nur unzureichend behandelt werden, weil das Kerninteresse hier woanders liegt, nämlich in der Methode bzw. den Instrumenten, die die KPCh, vor allem Mao, in diesem Richtungsstreit einsetzt. Es scheint, dass die Methode, die in der Ausrichtungsbewegung von

<sup>410</sup> Deshalb ist Li Minghui (李明輝) der Meinung, dass es sich bei der die Parallelität zwischen Konfuzianismus und Kommunismus in China bzw. der KPC nur um eine Schein-Parallelität handelt. Li stützt in seiner Argumentation auf die Unterscheidung von dem moralischen Politiker und dem politischen Moralist von Kant und glaubt, dass das Verhältnis zwischen Konfuzianismus und Kommunismus in China eher in die letzte Kategorie fällt, während die politische Moral des Konfuzianismus eher in die vordere Kategorie fällt. Dazu vgl.: Li, Minghui (李明輝): 儒學與現代意識 (Ruxue yu Xiandaiyishi). Taipei: National Taiwan University Press (國立台灣大學出版中心) 2016, S. 63-71.

Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) entwickelt und verwendet worden ist, unter dem Einfluss des konfuzianischen Paternalismus stehen.

Die Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) ist eine politisch-ideologische Bewegung, die im Jahr 1942 in Yan'an (oder Yenan)<sup>411</sup> von Mao Zedong (毛澤東) ausgerufen und von Kang Sheng (康生) geführt wurde. Das Ziel Bewegung bestand darin, die "schlechte" "ungesunde" Atmosphäre in der Partei zu bereinigen. Die Bewegung wurde im Jahr 1944 durch Mao selbst und andere hochrangige Kader der Partei beendet. Der Grund für die Beendigung dieser Bewegung liegt darin, dass sowohl Mao als auch seine Verbündeten erkannten, dass die Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) durch ihre Kopplung mit der Massenbewegung zu weit, und die Kontrolle der KPCh über die Bewegung verloren ging. Außerdem entstanden in der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) auch viele falsche Urteile, die möglicherweise einen Imageschaden für die KPCh verursachen konnten<sup>412</sup>. Es gab subjektive und objektive Gründe für die Entstehung der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengvundong). Objektiv stand die KPCh damals unter dem hohen Druck der Japaner und der Kuomintang (國民黨 / Guomindang), außerdem waren die Anhänger der KPCh so divers geworden, dass viele jüngere Unterstützer der Partei und viele lokale Kader die marxistische Lehre nicht kannten. Zudem ist die Motivation für ihre Unterstützung der KPCh sehr unterschiedlich: während viele lokale Kader von der politischen Reform der KPCh profitierten, gingen viele junge Unterstützer der KPCh aus reinem

-

<sup>&</sup>lt;sup>411</sup> Damals das Standort der KPC

<sup>&</sup>lt;sup>412</sup> Siehe: Chen, Yungfa (陳永發): 延安的陰影 (Yenan de Yinying). Taipei: Zhongyangyanjiuyuan Jindaishi Yanjiusuo 1990, S. 127-135.

patriotischen Grund, genauer – um China vor der japanischen Invasion zu schützen, nach Yenan. Deshalb scheint es Mao notwendig gewesen zu sein, die Gedanken der KPCh-Anhänger zu vereinheitlichen. Der subjektive Grund für die Bewegung liegt aber darin, dass Mao glaubte, dass die Zeit reif sei, seine innerparteilichen Konkurrenten, also die Guojipai (國際派 / die Internationale) 413, zu entmachten. Zwar wurde Mao nach der Konferenz von Zunyi (遵義會議 / 15.01.1935-17.01.1935) politisch der unangefochten mächtigste Führer des Militärs und nach 1938 der offizielle Führer der Partei, aber die Anführer der Internationalen wie Bo Gu (博古) und Wang Ming (王明), vor allem Letzterer, behielten wichtige Posten und Funktionen in der KPCh bei 414. Historiker streiten sich darüber, was die Hauptmotivation für Mao war, Ausrichtungsbewegung von Yan'an

<sup>413</sup> Die Internationale ist eine Fraktion in der frühen Phase der KPC, deren Anführer entweder russischen Hintergrund haben (in Russland studiert) oder Vertreter der KPC in der kommunistischen Internationale waren. Der größte Unterschied der Internationale zu Mao besteht nach herkömmlicher Kenntnis, oder besser gesagt: nach Maos eigenem Verständnis, in dem Linien-Streit (路線之爭 / Luxianzhizheng). Während Mao Kommunismus und das Sowjet-Modell als ein Instrument für die Erreichung der chinesischen Revolution ansieht, glauben die Internationale, dass China, vor allem KPC, nach dem Sowjet-Modell entwickeln soll. Kritische Meinung zu der herkömmlichen Kenntnis über das Verhältnis zwischen Mao und Stalin und Sowjetunion findet man zu Beispiel bei B. Schwartz. Vgl. Schwartz, Benjamin: The Philosopher. In: Mao Tse-Tung in the Scales of History. Hrsg. von Dick Wilson. Cambridge: Cambridge University Press 1977. S. 9-34.

<sup>414</sup> Jin Quantao (金觀濤) zufolge ist Mao selbst bewusst, dass ihm die ideologische Autorität in der Partei fehlt, und sein Status in der Partei wurde deswegen ständig von den Vertretern des Internationalen bezweifelt. Siehe: Jin, Guantao (金觀濤) u. Liu Qingfeng (劉青峰): 開放中的變遷 (Kaifang zhong de Bianqian). 再論中國社會超穩定結構 (Zailun Zhongguoshehui Chaowendingjiegou). Di 1 ban. Beijing: Falüchubanshe 2011, S. 345 ff.; und Jin, Guantao und Liu Qingfeng, "毛澤東思想與當代聖王 (Maozedong Sixiang yu Dangdai Shengwang )," zuletzt geprüft am 12.11.2019, http://www.aisixiang.com/data/66910.html.

(延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) auszurufen und welche Rolle Mao genau in der Bewegung spielte. Kritiker von Mao sehen die Hauptmotivation für Mao in seinem politischen Interesse und es sei Maos Absicht gewesen, die Bewegung zuzuspitzen, damit sich innerparteilich seine Linien durchsetzt und alle, Kader und Mitglieder, nur seinen Gedanken folgen. Außerdem betrachten die Kritiker Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) als Ur-Modell für die spätere Kultur-Revolution 415 . Es gibt aber auch Historiker, die die Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) entweder positiv bewerten oder der Ansicht sind, dass Mao über die Details der Entwicklung der Bewegung nicht viel wusste und von daher nicht verantwortlich ist für die

=

<sup>&</sup>lt;sup>415</sup> Wichtige Vertretter sind der taiwanische KPC-Forscher Chen Yongfa (陳永發) und der chinesische Historiker Gao Hua (高華). Chen stellt in seinem Buch »延安的陰影« (Yenan de Yinying) die These vor, dass durch Rektifikation der Gedanken, Auswaschen der Vergangenheit der Kader und Entlassung der "Geheimagenten" seine Omnipotenz in der KPC erreicht, und als er in den 60er Jahren letztes Jahrhunderts merkte, dass seine Omnipotenz zunächst durch Liu Shaoqi (劉少奇) und später durch Lin Biao (林彪) geschwächt wurde, greift Mao wieder auf diese drei Methode auf. Aber diesmal konnte keine andere ihn von einer Übertreibung halten, und dies führt zu der jämmerlichen Folge der Kultur Revolution. Gao geht zwar nicht so weit wie Chen, aber er vertritt in seinem Buch »紅太陽是怎樣升起 的« (Hongtaiyang shi zeyang shenqi de) ähnliche Meinung wie Chen, dass man die 2 Methode, also Auswaschen der Vergangenheit der Kader und Entlassung der "Geheimagenten", nicht von der Yan'an (延 安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong)absehen darf, dabei ist Gao Hua zumal der Ansicht, dass Mao bewusst die Bewegung durch die Kopplung der Massenbewegung zu zuspitzen, um Omnipotenz-Status in der KPC zu erreichen. Siehe: Chen, Yungfa (陳 永發: 延安的陰影 (Yenan de Yinying). Gao, Hua (高華): 紅太陽是怎樣升起的 (Hongtaiyang shi zenyang shengqide). Yanan Zhengfengyundong de Lailongqumai. Hong Kong: Zhongwendaxue Chubanshe 2011.

Zuspitzung der Bewegung<sup>416</sup>. Nach dieser minimalen Darstellung des politischen Hintergrunds der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) und der Gründe, die diese Bewegung veranlassten, werden drei für Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) wichtigen Dokumente, davon ein Text von Mao selbst und zwei von der KPCh<sup>417</sup>, analysiert und dadurch die Eigenschaften und die Methoden der Ausrichtungsbewegung von

<sup>&</sup>lt;sup>416</sup> Mark Sheldon ist vielleicht der wichtigste Vertreter für die mildere Ansichtsweise. Sheldon vertritt in seinem im Jahr 1971 veröffentlichten Buch »The Yenan Way in Revolutionary China« der Ansicht, dass viele in Yenan ausprobierte wirtschaftliche Politiken und politische Maßnahme, Grundmodell für die KPC nach ihrer Gründung der Volks Republik geworden sind. Außerdem entdeckt Sheldon viele demokratische Elemente in der Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong)und finde die gedankliche Rektifikation durch gedankliche Aufklärung und Ausbildung humanitärer als GPU (Vereinigte staatliche politische Verwaltung) oder "der Archipel Gulag". Aber in der im Jahr 1995 revidierten Auflage räumt Sheldon ein, dass viele historische Dokumente ihm nicht bekannt waren, als er das Buch »The Yenan Way in Revolutionary China« schrieb, und deshalb er die Verbindung zwischen "Rektifikation", "Auswaschen der Vergangenheit" und "Entlastung der Geheimagenten" nicht ausreichend erkennt und die Massenbewegung mit der Mobilisierung der Massen verwechselt. Siehe: Seldon, Mark: 革命中的中國 (Geming zhong de Zhongguo). 延安道路 (Yenan Daolu). Beijing: Shehuikexue Wenxian Chubanshe 1995, S. 265 und 310.

<sup>417</sup> Hier kurze Information zu den 3 Dokumente und ihre Bedeutung für die Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong): der von Mao verfassten Artikel, »整頓黨的作風《(Zhengdun Dang de Zuofeng), gilt als gedanklichen Leitfaden der gesamten Bewegung. Die »Erste 03.04 Resolution« im Jahr 1942 ist die offizielle Bestätigung bzw. Bekräftigung des zentralen Komitees der KPC für Maos Entwurf und beschreibt, wie die Bewegung tatsächlich aufgeführt werden soll. Die »Zweite 03.04 Resolution« aus dem Jahr 1943 ist eine Evaluation der Bewegung nach dem ersten Jahr und gleich auch eine Planung für die Fortsetzung der Bewegung, die bestimmt, welche Arbeiten in der Zukunft noch durchgeführt werden sollen. Ich werde mich beim direkten Zitat von Mao's Artikel auf die Englisch Übersetzung von Boyd Compton beziehen und die 2 Dokumenten von dem zentralen Komitee der KPC selbst ins Deutsch übersetze.

Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) veranschaulicht.

Am 01.02.1942 hält Mao einen Vortrag in der Zentralen Parteihochschule der KPCh, und dieser gilt als ein wichtiges Dokument, das Inhalte wie Zielsetzung der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) und die Richtlinien für deren Ausführung umfasst. Mao macht in diesem Vortrag deutlich, dass es nach seiner Einschätzung drei bedeutende Probleme in der KPCh gibt. Aus der ideologischen Perspektive sei des Dogmatismus und des Empirismus das Problem wahrzunehmen, aus der Perspektive einer "Atmosphäre der Partei" sei das Problem des Fraktionalismus zu erkennen und schließlich kritisiert er den schablonenhaften Stil der Literatur<sup>418</sup>. Das Problem des Dogmatismus bezieht sich auf das Phänomen, dass Einige in der KPCh Mittel und Zweck verwechselten. Marxismus sei nicht der Zweck, sondern ein Mittel, das zur Revolution in China, dem Zweck, führen soll<sup>419</sup>. Mao kritisierte die "Theoretiker" (Lilunjia / 理論家), die entweder denken, dass man im Marxismus-Leninismus ein Allheilmittel für China finden könne, oder sie sprächen zwar von einer Verknüpfung von Theorie und Praxis, aber in der Wirklichkeit betrieben sie nur Theorie. In einem Satz zusammengefasst: sie verwenden die marxistische Theorie

-

<sup>\*\*\*</sup> Die schablonenhafte literarische Still wird in diesem Vortrag bloß als Kritikpunkt erwähnt, aber nicht behandelt. Aber in der späteren Veröffentlichung des Vortrages lassen die Herausgeber wissen, dass Mao mit dem Ausdruck "schablonenhaft" auf einen literarischen Trend in Yenan (延安) bezieht, dass einige Schriftsteller mit marxistischen Terminologien schreiben, ohne die Bedeutung dieser Terminologien wirklich zu verstehen. Siehe: Mao, Zedong (毛澤東): 整頓黨的作風 (Zhengdun Dang de Zuofeng). Beijing: Renmin Chubanshe 1953, S. 27.

<sup>419</sup> Mao spricht in seiner Rede von Pfeil und Zielscheibe. Siehe: ebd., S. 13-14.

nicht als eine wissenschaftliche Methode, um die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Probleme bzw. Sachverhältnisse in China zu analysieren und können somit keine dienliche Lösung vorschlagen. Das Problem des Empirismus bezieht sich auf viele lokale Kader in der damaligen KPCh. Lokale Kader haben viele Erfahrungen in ihrer Arbeit gesammelt, aber sie verfügen über kein Wissen der marxistisch-leninistischen Theorie, weil viele nicht lesen können. Das Fehlen der Theorie führt dazu, dass sie in ihrer Arbeit die Tendenz zeigen, sich oft lediglich auf Intuition bzw. Gefühl zu verlassen. Es fehlt ihnen sozusagen an einer holistischen Sicht.

Das Problem des Fraktionalismus der KPCh lässt sich in zwei Aspekte aufschlüsseln, nämlich internen Fraktionalismus und externen Fraktionalismus. Der interne Fraktionalismus bezieht sich erstens auf die Einstellung bei einigen Parteimitgliedern, dass ihr eigene und privates Interessen vor dem Interesse der Partei steht, und zweitens auf die fehlende Bereitschaft zu einer engen Kooperation zwischen den alten und den neuen Kadern<sup>420</sup>. Mao wirft jenen Parteimitgliedern vor, die eigenen Interessen über das Interesse des Ganzen zu stellen, und dass sie zu individualistisch und zu demokratisch gesinnt sind. Mao ist der Ansicht, dass die KPCh eine Partei ist, die nach dem Prinzip des "demokratischen Zentralismus" organisiert ist und funktioniert, und nicht nach dem

-

<sup>420</sup> Den Inhalt der zweiten Form des internen Faktionalismus wird hier nicht detailliert behandelt, da er meines Erachtens nicht in großer Relevanz mit konfuzianischem Paternalismus steht.

demokratischen Prinzip<sup>421</sup>. Der externe Fraktionalismus bezieht sich auf die Verachtung der Kommunisten gegenüber den Nicht-Kommunisten. Da die Kommunisten in China von geringerer Anzahl als die Nicht-Kommunisten sind, sollten deshalb, nach Maos Auffassung, die Kommunisten jegliche Unterstützung von den Nicht-Kommunisten gewinnen und nicht zu ihnen herabblicken.

Um die oben dargestellte "ungesunde Atmosphäre" aus der KPCh zu beseitigen, ist die Initialisierung einer innerparteilichen "Aufklärung" laut Mao vonnöten. Da es sich hier um eine "Aufklärung" handelt, liegt das Kernziel dieser Bewegung in der Berichtigung der falschen Gedanken der "kranken" Mitgliedern der KPCh und nicht in der Eliminierung der "Kranken". Um mit Mao zu sprechen:

"If a Person who commits an error, no matter how great, does not bring his disease to an incurable state by concealing it and persisting in his error, and if in addition he is genuinely and honestly willing to be cured, willing to make corrections, we will welcome hin so that his disease may be cured and he may become a good comrade. It is certainly not possible to solve the problem by one flurry of blows for the sake of a moment's satisfication. We cannot adopt a brash attitude towards diseases in thought and politics, but an attitude of "saving men by curing their ills.""422

-

422 Siehe: Compton, B.: Mao's China, S. 31-32.

<sup>\*\*\*</sup> Mao formuliert seine Kritik wie folgendes: "They do not understand the system of Party democractic centralism. They do not realize that a Communist Party requires not only democracy but also centralism, and thus they do not understand the system in which the minority obeys the majority, the lower ranks obey the higher ranks, the particular obeys the universal, and the entire Party obeys the Central Committee". Siehe: Mao, Zedong (毛澤東): 整頓黨的作風 (Zhengdun Dang de Zuofeng), S. 16; Englishe Übersetzung stammt von Boyd Compton. Siehe: Compton, Boyd: Mao's China. Party Reform Documents, 1942-44. Seattle: University of Washington Press 1952, S. 23.

Die am 03.04.1942 entstandene Resolution, auch als »Erste 03.04 Resolution« bekannt, bekräftigt noch einmal formell die oben dargestellte Idee von Mao, dass eine gedankliche Reform der KPCh notwendig ist. Interessant für uns ist, dass in dieser Resolution konkrete Anweisungen für die Durchführung Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) gegeben werden. Anders formuliert: die »Erste 03.04 Resolution« ist nicht lediglich eine ideologische Schrift oder eine Propagandaschrift, sondern auch ein politisches Programm bzw. Manifest, das darauf hinweist, wie die in dem am 01.02.1942 gehaltenen Vortrag ausgedrückte Idee Maos in die politische Wirklichkeit umgesetzt werden soll. Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) sollte nach der »Ersten 03.04 Resolution« in drei Phasen ausgeführt werden, nämlich einer Lernphase, einer Diskussionsphase und einer Überprüfungsphase, wobei eine chronologische Trennung der letzten zwei Phasen oft nicht einfach ist. In der Lemphase sind jene, also die Studenten in der Hochschule, Beamte und Mitarbeiter in den Behörden und die Kader, die keine Analphabeten sind, aufgefordert, zugewiesene Dokumente zu studieren. Die Lernphase ist bei Hochschulen auf zwei Monate und bei Behörden auf drei Monate zu beschränken. Es ist auch gewünscht, dass man die zugewiesenen Dokumente sorgfältig liest und dazu Notizen schreibt. Dann kommt die Diskussionsphase. Die Diskussion findet in der Gruppe statt. Die

Größe der Gruppen kann sehr unterschiedlich sein<sup>423</sup>. Was ganz für die Diskussion und auch wesentlich Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengvundong) ist, ist dass es in der Diskussion hauptsächlich nicht nur darum geht, dass die Beteiligten über die Inhalte der gelesenen Dokumente diskutieren, vielmehr geht es darum, dass die Beteiligten durch die Lektüre zurückblicken und sich mit ihrer persönlichen Vergangenheit auseinandersetzen, und schließlich fragen sollen, ob sie die in den zugewiesenen Dokumenten beschriebenen Fehler und Probleme begangen haben. Die Selbstbekenntnisse wurden protokoliert und dann für andere Beteiligte als Stoff zur Reflektion und zur Kritik verwendet. Schließlich kommt die Überprüfungsphase. Überprüfungsphase geht es um die Ausübung der Kritik, Kritik an sich selbst und auch Kritik an anderen. Ein für die Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) mustergültiger Fall ist, dass man durch Lektüre der zugewiesenen Literatur eigene Fehler in der Vergangenheit bemerkt und in der Diskussion darauf eingeht und sich selbst kritisiert. Schließlich wird man auch von anderen Teilnehmern kritisiert. Die »Erste 03.04 Resolution« schließt sich an Maos Idee an, dass es in der Überprüfungsphase im Besonderen um "die Heilung der Kranken" geht. Deshalb liegt der Akzent auf Heilung. Eine offene Atmosphäre in der Überprüfungsphase ist zwar gewünscht und auch zu ermutigen, aber hauptsächlich sollen

Hinweis für die Größe der Diskussionsgruppe zu finden, aber durch die Erinnerungen von den Beteiligten lässt sich wissen, dass die Größe der Gruppe unterschiedlich sein kann. Es gibt zum Beispiel große Sitzungen, in den alle Mitglieder der Behörde bzw. Institution teilnehmen, oder auch kleine Sitzungen, in den nur Mitglieder einer Abteilung oder hohe Kader sich sammeln. Vgl. zum Beispiel: Li, Weihan (李維漢): 中央研究院的研究工作和整風運動(Zhongyangyanjiuyuan de Yanjiugongzuo he Zhengfengyundong). https://www.marxists.org/chinese/reference-books/yanan1942/4-03.htm (12.11.2019)

die Kritisierenden über eine tolerante Einstellung verfügen, um den Kritisierten ein unmissverständliches Indiz zu geben, dass, solange sie, also die Kritisierten, willig sind, eigene Fehler zu bekennen und zu berichtigen, ihr Mut zur Selbstbekenntnis und ihre Mühe für die Selbstberichtigung von anderen und auch von der Partei anerkannt werden. Dabei werden die Kritisierten auch Hilfe und Unterstützung von den Kritisierenden erhalten.

Am 03.04.1943 wurde eine andere Resolution von dem zentralen Komitee der KPCh publiziert, die auch als »Zweite 03.04 Resolution« bekannt ist. Die »Zweite 03.04 Resolution« bestätigt das positive Arbeitsergebnis aus dem ersten Jahr und beschließt, dass Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) im Jahr 1943 noch fortgesetzt werden soll, weil einige Kader den Sinn und die Bedeutsamkeit der Bewegung nicht zufriedenstellend kennen und deshalb die Ergebnisse in manchen Regionen und in einigen Institutionen nicht befriedigend sind. Meines Erachtens lassen sich im Vergleich zu der »Ersten 03.04 Resolution« mindestens zwei offensichtliche Unterschiede in der »Zweiten 03.04 Resolution« beobachten, nämlich der Akzentuierungswechsel Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) und die Einführung des Massenkampfs als Technik.

Mottos wie "Heilung der Kranken" oder "Berichtigung der falschen Gedanken" wurden zwar noch erwähnt, aber man merkte auch Änderungen in der Akzentsetzung der Bewegung, sodass es ab dem zweiten Jahr in der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (廷安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) mehr auf "Auffindung

und Verweisung der Spione" ankommt 424. Zwar sind die Berichtigung der "falschen" Gedanken und die Auffindung und Verweisung der Spione in der »Zweiten 03.04 Resolution« gleichrangige Aufgaben, aber es scheint auch so zu sein, dass die Akzentuierung auf die Auffindung und Verweisung der Spione verlegt ist. Zum Beispiel ist in der »Zweiten 03.04 Resolution« zu lesen, dass Auffindung und Verweisung der Spione als ein Ziel der Bewegung nicht in der Lernphase und Diskussionsphase öffentlich bekanntgegeben werden darf. Außerdem betonnt die »Zweite 03.04 Resolution« die demokratische Eigenschaft der Bewegung, damit die Parteimitglieder bedenkenlos ihren ideologischen Fehler bekennen und somit auch die Geheimagenten. Dies erweckt den Eindruck, die Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) sei nur deshalb tolerant oder demokratisch durchgeführt worden, weil man somit leichter die "Geheimagenten" erkennen kann. Zwar kann man dagegen argumentieren, dass die Aufgabe der Entlastung der geheimen Agenten scheitern müsse, wenn es in den frühen Phasen dieser Aufgabe schon bekannt würde, dass man dieses Ziel verfolgt. Aber man merkt auch, dass, während die »Erste 03.04 Resolution« eher auf den Prozess und die Führung der Bewegung und die Bewertungstechnik für das Ergebnis des Lernens verweist, die »Zweite 03.04 Resolution« hauptsächlich darauf hinweist, wie die Geheimagenten in der KPCh erfolgreich<sup>425</sup> bemerkt und aus der Partei verstoßen werden können. Auch die Technik des Massenkampfs, der in der »Ersten 03.04 Resolution« nicht einmal in Erwähnung kam, ist in der »Zweiten 03.04 Resolution«

<sup>424</sup> Siehe: Zentrale Komitee der KPC: 中共中央關於繼續開展整風運動的決定 (Zhonggong Zhongyang guanyu jixu kaizhan Zhengfeng Yundong de Jueding). https://zh.wikisource.org/zh-hant/中共中央关于继续开展整风运动的决定 (12.11.2019).

<sup>&</sup>lt;sup>425</sup> Es scheint, die Richtigkeit oder Genauigkeit bei der Anmerkung der geheimen Agenten sei kein seriöses Thema für die Zuständigen. Man findet in der »Zweite 03.04 Resolution« keinen einzigen Verweis darauf. Deshalb verwende ich hier das Wort "erfolgreich" und nicht "richtig".

angedeutet. Nach der »Zweiten 03.04 Resolution« soll die Technik des Massenkampfs an zwei Gruppen von Menschen angewendet werden: den Parteimitgliedern, die hartnäckig sind und ihren gedanklichen Fehler nicht bekennen, und den geheimen Agenten. Es scheint, dass mit der Einführung des Massenkampfs der Zwangscharakter der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) eindeutig gesteigert ist, und dies ist auch ein Zeichen, dass die Geduld der Verantwortlichen mit den milden erzieherischen Methoden verloren ging. Sowohl der gesteigerte Zwangscharakter als auch die Ungeduld mit erzieherischen Methoden bilden einen starken Gegensatz zu dem unermüdlichen erzieherischen Charakter der »Ersten 03.04 Resolution«.

Wie bereits angekündigt werden im Abschnitt 6.1 hauptsächlich die und indoktrinierenden Techniken erzieherischen Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) und ihre Relevanz für den Ruismus 426 behandelt. Zu diesem Zweck wollen wir zunächst fragen: Was sind die Eigenschaften dieser erzieherischen Techniken, die in der Bewegung verwendet werden? Meines Erachtens lassen sich zwei Eigenschaften aus den oben zusammengefassten Dokumenten gewinnen. Diese sind einerseits der Glaube, durch Lernen (xue / 學) die menschlichen Gedanken bzw. Einstellungen berichtigen und andererseits durch die Aufdeckung der Innerlichkeit als Voraussetzung der Rektifikation und Rektifikation in oder durch Gruppearbeit.

<sup>&</sup>lt;sup>426</sup> Erläuterungen für die Unterschiede von "Konfuzianisch" und "ruistisch" bzw. "Kofuzianismus" und "Ruismus" findet man am Anfang dieses Kapitel.

Der Begriff "Xue" (Lernen / 學) hat einen besonderen Platz in den Gedanken von Konfuzius. Nach Meinung des chinesischen Forschers Chen Lei (陳來) wird der konfuzianische pädagogische Gedanke dadurch gekennzeichnet werden, dass eine Trennung von Wissen und Tugend bei Konfuzius nicht zu finden ist<sup>427</sup>. Diese Eigenschaft führt dazu, dass Konfuzius bzw. die späteren Konfuzianer der Meinung sind, dass Tugenden durch Lernen zu eigen gemacht werden können. Das Lernen bei Konfuzius lässt sich in einem breiten und engen Sinn erfassen. Der enge Sinn von Lernen bezieht sich auf das Lernen von Wen (文), also dem Erlernen von der sechs Künste<sup>428</sup> oder sechs Klassiker<sup>429</sup>. Der breite Sinn von Lernen bezieht sich auf die ethische Bildung, also Xuede (學德 / Tugend lernen), wobei diese auch eine prioritäre Stellung in den pädagogischen Gedanken von Konfuzius

<sup>&</sup>lt;sup>427</sup> Siehe: Chen, Lai (陳來): 從思想世界到歷史世界 (Cong Sixiangshijie dao Lishishijie), Kindle-Position: 118-126. Ähnliche Meinung findet man auch bei: Lao, Siquang (勞思光): 新編中國哲學史 (Xinbian Zhongguozhexueshi). — (Yi). Guilin, Guangxi: Guangxi Shifandaxue Chubanshe 2005, S. 112-114.

<sup>&</sup>lt;sup>428</sup> Diese sind: Riten, vor allem zeremoniöse Rite; Musik, vor allem Musik für förmliche Zeremonie, Bogenschießen, (Kampf-)Wagen-Lenken, Schreibkunst und Mathematik.

<sup>429</sup> Nach der Han-Dynastie (206 v. Christus – 220 n. Christus) werden die Inhalte von den 6 Künste als 6 Klassikern begriffen. Diese sind: 詩經 (Shijing), das Buch der Lieder; 書經 (Shujing), Das Buch der Urkunden; 易經 (Yijing), Das Buch der Wandlungen; 禮經 (Rijing), Das Buch der Riten; 樂經 (Yuejing), Das Buch der Musik; und 春秋 (Chunqiu), Die Frühlings- und Herbstannalen (Chronologische Geschichte vom Fürstenstaat Lu / 魯 von 722 v. Christus bis 481 v. Christus.).

einnimmt<sup>430</sup>. Wie lässt sich Tugend erlernen? Meines Erachtens bietet Konfuzius in den Analekten zwei Methoden an Tugend zu lernen, genauer gesagt theoretisiert er ein Lernen durch und als theoretische Überlegungen über die Tugenden und ein Lernen durch ethische Vorbilder. Im Spruch 2.15 sagt Konfuzius: "If you learn without thinking about what you have learned, you will be lost. If you think without leraning, however, you will fall into danger"431. Die häufig zu findenden Diskussionen über Eigenschaften von bestimmten Tugenden und Anweisungen zu ihrer Praktizierung in den Analekten können hinsichtlich des Spruchs 2.15 als gedankliches Training für die Schüler verstanden werden, um gedanklich zu reflektieren, was eine bestimmte Tugend beinhaltet und was gemacht oder vermieden werden muss, um eine bestimmte Tugend zu praktizieren. Die zweite Methode besteht im Lernen durch ethische Vorbilder. Diese lässt sich dann wiederum in zwei Hinsichten erläutern. Einerseits besteht Potential in Nachahmung von Mitmenschen. Konfuzius spricht in den Analekten Spruch 7.22 Folgendes: "When walking with two other people, I will always find a teacher among them. I focus on those who are good and seek to emulate them, and focus on those who are bad in oder to be reminded of what needs to be changed in myself" 432 . Spruch 7.22 bezeichnet die Handlungen der Mitmenschen als eine Lernquelle der Menschen. Man kann vor Ort am besten beobachten, welche Beweggründe hinter bestimmten Handlungen stehen und was hiernach für Folgen bestehen, die aus bestimmten Handlungen entstehen können. In zweiter Hinsicht

-

<sup>432</sup> Ebd., S. 71.

<sup>430</sup> Dies bedeutet aber nicht, dass der enge Sinn von Lernen belanglos ist. Es lässt sich sogar behaupten, dass das Lernen von den Klassikern die Philosophie bzw. die Wissenschaft in China so stark prägt, dass weitere Entwicklung der chinesischen Philosophie sich zunächst auf die Interpretation von den Klassikern, wobei die Definition von den Klassikern in Laufe der Zeit sich auch erweitern lässt, bezieht, und die Philosophen achten darauf, ihre neue Idee bzw. Lehre nicht mit den klassischen Standpunkten abzubrechen.

<sup>&</sup>lt;sup>431</sup> Kong, Q. u. E. Slingerland: Analects, S. 13.

besteht in der Nachahmung von historischen Figuren ein Lernpotential. In vielen Sprüchen in den Analekten findet man Beschreibungen und Kommentare zu historischen Figuren. Dies bietet sich meines Erachtens einerseits, wie bereits oben bezüglich der Nachahmung von Mitmenschen beschrieben, als Lernquelle für die Schüler an und andererseits auch als Motivation für die Schüler. Der Reiz besteht nicht zuletzt in dem Ruhm, den ein erfolgreicher Mandarin erlangen kann.

Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) besitzt meiner Ansicht nach eine ähnliche gedankliche Struktur. Beiden verfügen über eine einzige richtige Vorstellung von Weltanschauung und entsprechender Lebensweise und über jemanden, der diese richtige Vorstellung von Weltanschauung und Lebensweise kennt und begreift. Es lässt sich beobachten, dass, während bei Konfuzius man die einzige richtige Vorstellung von Weltanschauung und Lebensweise Dao (道 / Weg) nennt, nennt man bei den chinesischen Kommunisten richtiges richtige Interpretation von Marxismus-Verständnis bzw. Leninismus und richtige parteiliche Einstellung (Dangxing / 黨性). Vor allem ist die Rolle bzw. die Funktion der Person, die die richtige Weltanschauung und Lebensweise kennt und begreift, sowohl bei Konfuzius als auch in der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (廷 安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) erstaunlich ähnlich. Konfuzius erziehen seine Schüler, damit sie später seine politische Vorstellung, d.h. auf die alte Tradition der Zhou Dynastie beruhende und reformierte Tugendpolitik (Dezheng / 德政), realisieren. Er hofft, dass seine Schüler "Junzi" (君子) sowohl in der Bedeutung des politischen Status als auch in der politischen ethischen Bedeutung werden können. Nach Maos Vortrag am und 01.02.1942 der Resolution am 03.04.1942 zielen Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) auch darauf, falsche Gedanke und Einstellung bei einigen Parteimitgliedern zu berichtigen. Mao und sicherlich

auch andere Führer der KPCh wie zum Beispiel Liu Shaoqi (劉少奇) und Chen Yun (陳雲 / 1905-1995), gelten als die Personen, die Marxismus-Leninismus richtig verstehen und interpretieren, deshalb wurden Ihre Schriften als Primäre Texte für Ausrichtungsbewegung von Yan'an (廷安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) verwendet. Die anderen Mitglieder lesen und auseinandersetzen sich mit ihren Schriften, um über ihre Denkweise und parteiliche Einstellung (Dangxing / 黨性) nachzudenken, und nehmen die in den Schriften beinhalteten Denkweise und parteilichen Einstellung als Leitgedanke für ihre gedankliche oder ideologische Rekonstruktion.

In dem letzten Abschnitt wurde auf die strukturelle Ähnlichkeit zwischen dem konfuzianischen Paternalismus und der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (廷安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) hingewiesen und dargestellt, dass beide auf der Vorstellung einer einzigen richtigen Weltanschauung und Lebensweise beharren und daran glauben, dass sie durch Erziehung bzw. das Lernen von anderen Nicht-Wissenden angeeignet werden können. Nun möchte ich auf zwei wichtige Methoden in der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (廷安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) verweisen, also das Geständnis und die Selbstberichtigung in oder durch Gruppearbeit, und auf ihre ruistischen Wurzeln<sup>433</sup> eingehen.

<sup>433</sup> Diese haben zwar nicht direkt mit Konfuzius zu tun, aber sind in Laufe der Zeit von Ruisten in den Dynastien Song, Ming und Qin entwickelt worden, um sich moralisch zu verbessern. Deshalb hier spreche ich nicht von konfuzianischer Wurzel, sondern nur ruistischer. Erläuterung für die Unterschiede von "Konfuzianisch" und "ruistisch" bzw. "Kofuzianismus" und "Ruismus" findet man am Anfang dieses Kapitel.

Das Geständnis als Instrument zur Verbesserung der Moral war auch üblich in der Ming Dynastie, vor im sog. Intellektuellen Kreis. In der Ming- und Qing-Zeit sollten die Tagebücher der Studierenden bzw. Schüler in Shuyuanen (書院 / private Erziehungseinrichtungen im alten China) 434 von den Lehrern kontrolliert werden 435. Außerdem lassen sich in der Ming- und Qing-Zeit Vereinigungen von Intellektuellen finden, in denen die Mitglieder ihre alltäglichen Notizen über ihre Handlungen, Motivation und Worte für andere Mitglieder zugänglich machen, um Kritiken oder Verbesserungsvorschläge für eine zukünftige Verbesserung der Moral zu erhalten<sup>436</sup>. Etwas ähnliches findet man auch in der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong). Wie Chen Yongfa berichtet, sind die Teilnehmer in der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風 運動 / Yenan Zhengfengyundong) aufgefordert, nicht nur Notiz über die von der KPCh zugeteilten Literaturen zur Kontrolle abzugeben, sondern auch einen autobiographischen Bericht über sich Selbst und seine Familie. Dieser Bericht umfasst nach Chen neben einer zusammenfassende Darstellung über sich selbst, die Geschichte Mitglieds, politische des Berichte Familienmitglieder, die politische Haltung der Familie, die gesellschaftliche Klasse der Familie, detaillierte autobiographische Darstellungen über sich selbst und hauptsächlich über die Wandlungsgeschichte politischer Stellungsnahmen, und schließlich

\_

<sup>\*\*\*</sup> Shuyuan in der Ming und Qing Zeit ist von der Organisation und dem Terminkalender her relativ locker und nicht so strick geregelt, deshalb wurden die Studierende bzw. die Schüler aufgefordert, Tagebuch unterschiedlichen Arten (zum Beispiel: Tagebuch, das die heute gelesene Literatur notiert oder Tagebuch, das eigene Handlung und Worte dokumentiert) zu schreiben. Siehe: Wang, Fansen (王汎森): 中國近代思想與學術的系譜 (Zhongguo Jindai Sixiang yu Xueshu de Xipu ). Taipei: Lianjing 2003, S. 168.

<sup>&</sup>lt;sup>435</sup> Ebd., Ś. 167-168.

<sup>&</sup>lt;sup>436</sup> Ebd., S. 169-172.

Selbstkritik an ihrer parteilichen Einstellung<sup>437</sup>, und wurde von Kadern kontrolliert, die schließlich entscheiden, ob die Partei diesen Bericht akzeptiert.

Man mag an dieser Stelle fragen, ob die in der Ming- und Qing-Zeit gängige Methode für die Verbesserung der Moral wirklich in Zusammenhang mit der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安 整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) stehen oder es sich hier nicht bloß um einen historischen Zufall handelt? Zwar lässt sich in den historischen Dokumenten kein direkter Beweis für die Beziehung von beiden finden, aber man darf auch nicht vergessen, dass Mao ein Zeitgenosse der 4. Mai Bewegung ist, und die 4. Mai Bewegung zeichnet sich nicht nur durch den Willen vieler chinesischer Intellektueller zu einem Bruch mit der ruistischen Tradition aus, sondern auch als eine Übergangphase zwischen der alten Welt und der neuen Welt. Viele Anführer und Unterstützer der 4. Mai Bewegung sind in ihrer Kindheit und Jugendzeit sehr stark von der ruistischen Tradition und dem ruistischen Kanon beeinflusst worden, und Mao ist sicherlich einer davon<sup>438</sup>. Von daher ist es auch nicht undenkbar, dass Mao in der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan

<sup>437</sup> Siehe: Chen, Yungfa (陳永發): 延安的陰影 (Yenan de Yinying), S. 27-30

<sup>&</sup>lt;sup>438</sup> Nach Wang Fansen ist Mao in seiner Jugendzeit sehr stark von Yen Yuan (顏元 / 1635-1704), also einem Ruist in der Qing Dynastie (1616-1912), beeinflusst, außerdem ist Maos Schwiegervater Yang (楊 昌濟 / 1871-1920), auch Maos Lehrer in Hunan Hochschule für öffentlichen Lehramt. dafür bekannt, dass er von der Zugangsmachung des Tagebuchs als Methode für moralische Verbesserung begeistert, und Mao hat angeblich nicht nur persönlich engen Kontakt mit Yang, sondern steht in seiner Jugendzeit unter großem Einfluss von Yang. Deshalb dürfte diese ethische Praxis für Mao nicht unbekannt sein. Siehe: Wang, Fansen (王汎森): 中國近代 思想與學術的系譜 (Zhongguo Jindai Sixiang yu Xueshu de Xipu ), S. 172-175.

Zhengfengyundong) Ideen und Methoden aus der alten ruistischen Tradition gebraucht.

## 6.2. »論共產黨員的修養« (Lun Gongchandangyuan de Xiuyang / Über die Kultivierung der Kommunisten)<sup>439</sup>

Liu Shaoqi (劉少奇 / 1898-1969) galt einst als Nachfolger von Mao, aber in der ersten Phase der Kulturrevolution wurde er aller seiner Ämter enthoben, und auch aus der KPCh verbannt. Erst nach der Kulturrevolution folgte seine Ehrenrettung. Seine Schrift »Über die Kultivierung der Kommunisten«, urspruchglich ein Vortrag in 馬列學院 (Male Xueyuan / Hochschule für Marxismus-Leninismus) im Jahr 1939, gilt als ein Versuch der Sinisierung des Marxismus und wurde sofort nach seiner Veröffentlichung innerhalb der Partei weiterverbreitet 440. Nur während der Kulturrevolution wurde »Über die Kultivierung der Kommunisten« diffamierend kritisiert, da in dieser Schrift "kapitalistische" Elemente zu entdecken sind. Mit der Rehabilitierung von Lius Rufs in der KPCh gewann die Schrift »Über die Kultivierung der Kommunisten« auch wieder ihr

<sup>&</sup>lt;sup>439</sup> In diesem Abschnitt wird diese Schrift der Einfachheit wegen nur mit dem deutschen Übersetzungstitel »Über die Kultivierung der Kommunisten« bezeichnet.

Es war Mao's Wunsch, dass Liu's Vortrag gleich in der Partei-Zeitschrift schriftlich veröffentlicht werden sollte. Während der Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) ist Lius »Über die Kultivierung der Kommunisten« ein von dem Zentralkomitee der KPC zugewiesenen Lerndokument für alle Parteimitglieder. Dazu siehe: Gao, Hua (高華): 紅太陽是怎樣升起的 (Hongtaiyang shi zenyang shengqide), S. 189.

altes Ansehen<sup>441</sup>. Aber die Bedeutsamkeit dieser Schrift liegt nicht allein an der politischen Relevanz ihres Autors, sondern sie ist eine der wenigen Schriften in der KPCh, die das Thema Ethik behandelt, Marxismus-Leninismus vom Anfang als da an wissenschaftliche Wahrheit von den chinesischen Intellektuellen rezeptiert und akzeptiert ist<sup>442</sup>. In diesem Abschnitt werde ich auf die Schrift Ȇber die Kultivierung der Kommunisten« eingehen, da meines Erachtens viele konfuzianische bzw. ruistische Elemente<sup>443</sup>, vor allem aber auch konfuzianisch-paternalistische Elemente, in dieser Schrift zu entdecken sind, und man anhand dieser Schrift eindeutig erkennen kann, dass für viele Anführer der KPCh die Sinisierung des Kommunismus oft Konfuzianisierung bedeutet.

Inhaltlich behandelt die Schrift Ȇber die Kultivierung der Kommunisten« drei Themen: Erstens sind Gründe für die Kultivierung; zweitens der Inhalt der Kultivierung; drittens eine

<sup>441</sup> In einem Artikel aus der parteilichen Zeitung Guangming Daily wurde geschrieben, dass die in der "Über die Kultivierung" dargestellte "ursprüngliche Motivation" (初心 / chuxin) nie aus der Mode kommen wird, und die Schrift »Über die Kultivierung« immerhin als wichtige gedankliche Quelle für die Fortentwicklung des großartigen Projekts des chinesischen Sozialismus gilt. Siehe: Ren, Xiaowei (任晓 偉): 《論共產黨員的修養》(《Lun Gongchandangyuan de Xiuyang》). 歷史生成、版本演變和現實意義 (Lishishengcheng Banbenyanbian he Xianshiyiyi). http://theory.people.com.cn/n1/2017/0104/c40531-28996922.html (12.11.2019).

<sup>442</sup> Siehe: Jin, Quantao (金觀濤) u. Liu, Qingfeng (劉清峯): 毛澤東思想和 儒學 (Maozedongsixiang he Ruxue). Taipei: Fengyunshidai Chubanshe 2006, S. 205-207.

<sup>###</sup> Da es hier hauptsächlich um konfuzianischen Paternalismus geht, möchte ich auf eine Darstellung über das allgemeine Verhältnis von der Schrift "Über die Kultivierung" mit Konfuzianismus verzichten. Für eine aufschlussreiche Darstellung über das Verhältnis zwischen der Schrift "Über die Kultivierung" und Konfuzianismus, bitte siehe: Tang, Haijun (唐海君): 《論共產黨員的修養》與執政黨建設 (《Lun Gongchandangyuan de Xiuyang》yu Zhizhengdang Jianshe). Zhangsha: Hunan Renmin Chubanshe 2005, Kindle Position 545-599.

Beschreibung der zu verbessernden Phänomene in der Partei, vor allem der "parteilichen Einstellung" (黨性 / Dangxing).

Warum sollten die Kommunisten sich selbst kultivieren? In der Schrift Ȇber die Kultivierung der Kommunisten« ist die Begründung bzw. Motivation für die Selbst-Kultivierung der Kommunisten mit dem Erfolg der "Revolution" gekoppelt. Liu schrieb: "Wir sollen nicht denken, dass wir unveränderlich, perfekt, heilig (...) sind. Wenn wir uns nicht verändern, können wir die Aufgabe, die Welt zu verändern, nicht realisieren. (...) Wenn wir sagen, dass die Kommunisten in dem Kampf gegen die Anti-Revolutionäre sich verändern müssen. Dann meinen wir, dass wir in solchem Kampf sich verbessern und eigene revolutionäre Qualität und Fähigkeit erhöhen, d.h. von einem naiven Revolutionär zu einem reifen und erfahrenden (...) Revolutionär zu verwandeln"444. Aus diesem Zitat kann man ziehen, dass Liu der Meinung ist, dass kein Kommunist von Anfang an ein guter Kommunist sein kann, weil er immerhin von dem gedanklichen Relikt des "Ancien Régime" beeinflusst ist und deshalb die wahren Feinde, sich selbst und die Gesetzmäßigkeit der sozialen Entwickelung und des revolutionären Kampfs, nicht tiefgründig kennen kann 445. Diese Auffassung, dass kein Kommunist von Anfang an ein guter Kommunist sein kann, begründet Liu, indem er sich auf Konfuzius und Mencius, also zwei Gründerväter der ruistischen Schule, bezieht. Durch die Verknüpfung mit den Analekten 2.4 446 verweist Liu auf ein analogisches Verhältnis

\_

<sup>444</sup> Die Übersetzung stammt von mir. Siehe: Liu, Shaoqi (劉少奇): 論共產黨員的修養 (Lun Gongchandangyuan de Xiuyang ). https://www.marxists.org/chinese/liushaoqi/1967/035.htm (12.11.2019).

<sup>446</sup> Analekten: 2.4: "The Master said, "At fifteen, i set my mind upon learning; at thirty, i took my place in society; at forty, I became free of doubts; at fifty, I understood Heven's Mandate; at sixty, my ear was attuned; and at seventy, I could follow my heart's desires without verstepping the bounds of propriety."" Kong, Q. u. E. Slingerland: Analects, S. 9.

zwischen dem guten Kommunisten und dem konfuzianischen Junzi (君子 / der Edler), sowie dass sowohl die guten Kommunisten als auch Junzi (君子 / der Edler) Bildungsprozesse benötigen, um einen idealen innerlichen Zustand zu erreichen. Mit der Verknüpfung mit Mencius<sup>447</sup> weist Liu darauf hin, dass die Selbst-Kultivierung für die Kommunisten von Bedeutung sei, weil die Kommunisten die große und schwierige Aufgabe haben, die Welt zu verändern. Ähnlich wie in der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) vertritt Liu in der Schrift Ȇber die Kultivierung der Kommunisten« auch die Auffassung, dass sowohl Gedanke als auch parteiliche Einstellung (黨性 / Dangxing) der Mitglieder der Partei durch Lernen und Selbstkultivierung verändert werden können. Vor allem sind in Lius Schrift Ȇber die Kultivierung der Kommunisten« die ethische Bildung und die Kultivierung signifikanter und egalitärer 448 als später in der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 Zhengfengyundong). Abgesehen von Yenan den Hintergründen machtkampfbetreffenden der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) liegt die Rechtfertigung für das Aufführen der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong), die als eine ideologische und politischethische Bewegung betrachtet werden kann, in dem geglaubten dass einige Parteimitglieder von "falschen" Phänomen,

\_

448 Egalitär in dem Sinn, dass, wenn es um die Bedürfnisse der Kultivierung geht, alle gleich sind.

<sup>&</sup>lt;sup>447</sup> Mencius spricht in dem nach seinem Namen ernannten Werk *Mencius* einmal folgendes: "Hence, when Heaven is about to bestow a great responsibility on a particular person, it will always first subject one's heart and resolution to bitterness, belabor one's muscles and bones, starve one's body and flesh, deprive one's person, and thwart a d bring chaos to what one does. By means of these things it perturbs one's heart, toughens one's nature, and provide those things of which one is incapable." Siehe: Mencius: 6B15.2 / Übersetzung stammt von: Meng, K. u. B. W. van Norden: Mengzi, S. 170.

Verständnissen bzw. Methoden des Marxismus-Leninismus vergiftet sind. Hier ist eine eindeutige Unterscheidung zwischen denjenigen den Marxismus-Leninismus "richtig" Verstehenden und den "falsch" Verstehenden zu beobachten, also eine klare Unterscheidung zwischen dem Lehrenden und dem Lernenden. Aber in der Schrift »Über die Kultivierung der Kommunisten« ist die Notwendigkeit bzw. das Bedürfnis der Selbstkultivierung allgemeiner und egalitärer, weil keiner von Anfang an ein guter Kommunist sein kann und von daher alle kultivierungsbedürftig sind.

Nachdem das Bedürfnis bzw. die Motivation für die Kultivierung der Kommunisten erklärt wird, gehe ich auf den Inhalt der Kultivierung ein, und wir werden sehen, dass Liu in seiner Darstellung des Inhalts der Kultivierung eine konfuzianischpaternalistische Tendenz zeigt. Wie sollen die Kommunisten sich kultivieren? Zu Beginn eine zusammengefasste Auflistung der Inhalte der Selbstkultivierung: erstens sollte man vom Marxismus-Leninismus nicht nur die Theorie, sondern auch von der Persönlichkeit und der revolutionären Qualität von Marx und Lenin lernen; zweitens sollte man darauf achten, dass die theoretische Bildung immer im Zusammenhang mit der Praxis gesetzt werden soll; drittens sind theoretische Bildung und politische Wachheit einheitlich zu sehen; viertens hat das Interesse der Partei Vorrang vor den privaten Interessen der einzelnen Mitglieder. Ich werde zunächst auf den Punkt 2 und Punkt 3 eingehen, da sie meines Erachtens keine große Relevanz für den Konfuzianismus bzw. für den konfuzianischen Paternalismus haben. Unser Fokus bleibt hier aber auf dem ersten und vierten Punkt. Im Punkt 2 warnt Liu die Parteimitglieder davor, dass aus theoretischem Interesse Marxismus zu lernen. Stattdessen solle man Marxismus als Instrument gesellschaftlicher Analyse erlernen. Anders formuliert: Das Erlernen des Marxismus ist stets mit dem praktischen Ziel, also der Revolution, verknüpft. Dies unterscheidet Liu zufolge Marxismus-Leninismus von den anderen traditionellen Weltanschauungen. Im

Punkt 3 geht Liu darauf ein, dass für Kommunisten die Theorie und die politische Wachheit einheitlich gehalten werden sollten, d.h. das Klassebewusstsein nicht nur in der Praxis der Revolution, sondern auch in dem Lernen der Marxismus-Leninismus-Theorie trainiert bzw. kultiviert werden soll. Damit weist Liu auch darauf hin, dass allein der politische Standpunkt zählt: wenn man politisch auf die richtige Seite steht, dann versteht man den Marxismus-Leninismus richtig. Liu sagt, "Marxismus-Leninismus ist die revolutionäre Wissenschaft des Proletariats und die Wissenschaft der Arbeiter für die Konstruktion des Sozialismus und Kommunismus. Deshalb können nur jene, die absolut auf dem Standpunkt des Proletariats stehen und das proletarische Ideal zu eigen machen, ihn, also Marxismus-Leninismus, komplett verstehen und begreifen.". Jedoch vertritt Liu keineswegs die Ansicht, dass Marxismus-Leninismus eine auf eine bestimmte soziale Klasse eingeschränkte Weltanschauung bzw. Ideologie sei. Für ihn geht es lediglich um den politischen Standpunkt und die politische Wachheit, die trainiert und kultiviert werden können.

Nun gehen wir auf Punkt 1 und Punk 4 ein. Im Punkt 1 meint Liu, dass die Kommunisten von Marx und Lenin lernen sollten. Mit dem Lernen von Marx und Lenin ist hier nicht gemeint, dass die Kommunisten marxistische oder leninistische Theorie von Marx und Lenin lernen sollen, sondern die Persönlichkeit und vor allem die revolutionäre Qualität von Marx und Lenin zum Vorbild nehmen sollen. Außerdem erläutert Liu auch, wie man die Persönlichkeit und die revolutionäre Qualität von Marx und Lenin lernen kann. Liu verweist auf die biographischen Werke von Engels und Stalin: In diesen Werken wurden beschrieben, welch Revolutionäre Marx oder Lenin waren, welchen Charakter man bei den Beiden finden kann und wie sie die Revolution führen und betreiben. Es ist zu beobachten, dass Liu mit dem Punkt 1 versucht, die Rezeption des Marxismus-Leninismus auf einen anderen Aspekt zu verschieben. Ursprünglich ist Marxismus-Leninismus in

China als eine "wahre Wissenschaft" 449 rezipiert worden. Aber dadurch, dass man die angemessene Persönlichkeit und die revolutionäre Qualität von Marx und Lenin lernen und verbessern kann, fügt Liu dem theoretischen bzw. wissenschaftlichen Aspekt noch einen politisch-ethischen Aspekt des Marxismus-Leninismus in der Rezeption des Marxismus-Leninismus hinzu<sup>450</sup>. Außerdem lässt sich im Punkt 1 noch ein weiteres konfuzianisches Element eindeutig beobachten. Die Urkaiser<sup>451</sup> dienen im Konfuzianismus als orthodoxe politisch-ethische Vorbilder für die Regierenden und die Mit-Regierenden, also den Kaiser, die Fürsten und die Mandarine 452, und dies kann durch das in den historischen Dokumenten überlieferte Regierungsgeschick "Urkaiser" gelernt werden. Liu ersetzt im Punkt 1 die Rolle der "Urkaiser" durch Marx und Lenin und dies bietet wiederum einen objektiven Standard für die politisch-ethische Bildung der Kommunisten.

Außer den politisch-ethischen Vorbilden Marx und Lenin bietet Liu noch einen objektiven Standard für die politisch-ethische Bildung der Kommunisten an, präziser gesagt: den Vorrang der Interessen der Partei vor den Interessen des einzelnen Mitgliedes. Der von Liu formulierte Imperativ, dass "die Interessen des Einzelnen den Interessen der Partei, die Interessen der regionalen Organisation den Interessen der gesamten Partei, Teilinteressen den Gesamtinteressen, und zeitweilige Interessen den langfristigen Interessen folgen", mag auf den ersten Blick autoritär erscheinen, und es liegt meines Erachtens auch nahe, anzunehmen, dass in diesem Imperativ die Wurzel oder ein Vorzeichen für die spätere autoritäre Wandlung der Partei zu finden ist. Aber dieser von Liu

<sup>449</sup> Siehe: Jin, Quantao (金觀濤) u. Liu, Qingfeng (劉清峯): 毛澤東思想和儒學 (Maozedongsixiang he Ruxue), S. 208.

<sup>450</sup> Ebd., S. 208-210.

<sup>451</sup> Nämlich: 堯(Yao) und 舜 (Shun)

<sup>&</sup>lt;sup>452</sup> Viele Sprüche in Ánalekten können diese Behauptung bestätigen. Siehe Analekten: 1.12,8.19, 8.20, 12.22,15.5 und 20.1.

formulierte Imperativ scheint mir, mehr zu beinhalten als nur einen autoritären Imperativ, und dies gelingt Liu dadurch, dass er die Interessen der kommunistischen Partei sehr allgemein fasst. Liu schreibt:

"Kommunistische Partei ist eine Partei des Proletariats, deshalb verfügt die kommunistische Partei über keine anderen Interessen als die die Interessen des Proletariats, also sie besitzt keine eigenen Interessen. Die Befreiung des Proletariats ist notwendigerweise die letzte Befreiung der Menschheit. Könnte das Proletariat alle Arbeitern, alle Völker und die Menschheit nicht befreien, könnte das Proletariat selbst auch nicht befreien. Deshalb sind die Interessen des Proletariats mit den Interessen aller Arbeitern, aller unterdrückten Völkern und der Menschheit identisch und untrennbar. Daraus lässt sich schließen, dass die Interessen der kommunistischen Partei in dem Interesse der Befreiung des Proletariats, in dem Interesse der Befreiung der Menschheit, in dem Interesse des Kommunismus und in dem Interesse der Fort-Entwicklung der Gesellschaft liegt. Folgen die Partei-Mitglieder den Interessen der Partei, folgen sie die Interessen der Klassenbefreiung, der Volksbefreiung, des Kommunismus und der sozialen Entwicklung"453.

Aus dem oben Zitierten lässt sich meines Erachtens folgende Ansicht gewinnen. Das Interesse der kommunistischen Partei ist kein eigennütziges Interesse, sondern ein gemeinwohlorientiertes, d.h. der Befreiung des Proletariats und einzelner untergedrückter Völker und schließlich der Befreiung der Menschheit verpflichtes. Sicherlich müssen die Kommunisten im Laufe der Realisierung ihrer Ziele bzw. Interessen oder für die Realisierung ihrer Ziele bzw.

<sup>&</sup>lt;sup>453</sup> Siehe: Liu, Shaoqi (劉少奇): 論共產黨員的修養(Lun Gongchandangyuan de Xiuyang).

Interessen auch nach politischer Macht greifen, aber dies konstruiert nach Lius Vorstellung nicht die Interessen der Partei. Man kann es auch so umformulieren, dass der anscheinende autoritäre Imperativ seine Berechtigung oder seine Akzeptanz nur gewährleisten kann, wenn die Interessen kommunistischen Partei nicht eigennützig, gemeinwohlorientiert sind. Meines Erachtens kann das hier dargelegte Interesse der kommunistischen Partei der Sache nach mit den Begriffe Yi (義 / das Angemessen-Sein) und Gongli (公利 / Gemeinwohl), die bereits im Kapitel 5.1.2 diskutiert wurden, in Zusammenhang gebracht werden<sup>454</sup>. Im Kapitel 5.1.2. schlage ich vor, dass man den Spruch 4.16 in den Analekten 455 nicht antiutilitaristisch verstehen, sondern als eine konfuzianische politischethische Anforderung sehen muss, die die Regierenden beim Treffen einer politischen Entscheidung herausfordert, nicht allein Beweggründen, eigennützigen sondern auch gemeinnützigen Beweggründen zu folgen. Das konfuzianische politisch-ethische Imperativ, dass die Regierenden gemeinnützigen Beweggründen folgen sollten, gilt nicht nur als eine politische Tugend, sondern ist auch gleich eine politische Pflicht, die aus der Rolle bzw. dem sozialen Status der Regierenden folgt. Ersetzt man Junzi (君子 / Mandarinen) mit Kommunisten bzw. Mitgliedern der kommunistischen Partei und Yi (義) mit Interesse der Partei, das nach Liu auch Befreiung des Proletariats und Befreiung der Menschheit bedeutet, lässt sich der Spruch 4.16 in eine kommunistische Version umformulieren, nämlich die Kommunisten lassen sich vom Interesse der Partei sprechen. Hier liegt wieder eine strukturelle Ähnlichkeit bzw. eine Analogie vor. Während in Spruch 4.16 der Analekte der konfuzianische Junzi (君

<sup>454</sup> Ähnliche Meinung siehe: Jin, Quantao (金觀濤) u. Liu, Qingfeng (劉清峯): 毛澤東思想和儒學 (Maozedongsixiang he Ruxue), S. 213-216.
455 "The gentleman understands rightness, wheras the petty person understands profit."

子) die politische Aufgabe hat, die überlieferte politische Ordnung wiederherzustellen, haben die Kommunisten die politische Aufgabe, durch Revolution eine kommunistische politische Ordnung zu konstruieren. Um mit einem Satz zu sprechen: Die Kommunisten übernehmen nach Lius Darstellung die politische und soziale Rolle, die der konfuzianische Junzi (君子) innehatte, und üben deshalb die gleiche Funktion aus, die Untertanen bzw. das Volk zu erziehen und in eine ideale oder utopische Welt zu führen. Eine zweite Ähnlichkeit besteht meines Erachtens darin, dass sowohl der Begriff Yi (義) als auch das Interesse der Partei, die als Leitmotiv für die Regierenden des Konfuzianismus und des chinesischen Kommunismus gelten können, gemeinwohlorientiert sind und betonen eine vorrangige Stellung des Gemeinwohls gegenüber dem Eigennutz. Im Kapitel 5.1.2 wurde bereits erklärt, dass sich Yi (義) als eine den Regierenden eigentümliche politische Tugend durch meritokratische und konfuzianisch-paternalistische Eigenschaften auszeichnet. Das Gleiche lässt sich meines Erachtens auch im Interesse der Partei (nach Lius Definition) beobachten 456. Dem Interesse der Partei zu folgen, ist wie Yi (義) für Junzi auch eine eigentümliche Tugend der Kommunisten, deshalb kann diese kommunistische politische Tugend auch als meritokratisch und konfuzianisch-paternalistisch<sup>457</sup> angesehen werden.

Um Missverständnis zu vermeiden soll an dieser Stelle noch einmal betonnt werden, dass mit der Strukturähnlichkeit ich nicht der

-

<sup>457</sup> Konfuzianisch-paternalistisch in dem Sinn, dass Liu, ähnlich wie Konfuzius, in seiner Darstellung von dem Begriff des Guten für einen den Regierenden eigentümlichen und gemeinwohlorientierten Begriff entscheidet, und dieser Begriff des Guten rechtfertigt wiederum die politische Autorität der Regierenden.

<sup>456</sup> Das Proletariat, die Arbeiter und die Menschheit zu befreien, hat nur für Kommunisten eine Bedeutung. Die nicht-Kommunisten werden als anti-revolutionär oder reaktionär bezeichnet und als politische Feinde der Kommunisten definiert. Siehe: Liu, Shaoqi (劉少奇): 論共產黨員的修養(Lun Gongchandangyuan de Xiuyang).

Auffassung vertritt, dass die Kommunisten in China konfuzianischpaternalistisch gesinnt sind bzw. die KPCh selbst konfuzianischpaternalistisch ist. Vielmehr bin ich der Ansicht, dass das Verhältnis
zwischen KPCh und Konfuzianismus kompliziert ist, dass man ihn
nicht mit einem Formell treffend erläutern kann. Liu's Schrift
Ȇber die Kultivierung der Kommunisten« zeichnet einen Prozess
ab, in dem eine "importierte" Theorie noch mit indigener Theorie
bzw. Begriffen verstanden und übersetzt wird. Und im diesem
Aneignungsprozess ist sicherlich ein Teil der importierten Theorie
von der indigenen Theorie bzw. Begriffen eingefärbt. Die Frage ist
nur: inwieweit und inwiefern. Nur wenn diese Fragen beantwortet
werden, lässt sich dann das Verhältnis zwischen Konfuzianismus
und KPCh genauer und adequenter explizieren.

## 6.3. Die Wirtschaftliche Öffnungspolitik nach 1978 und ihr Verhältnis zum konfuzianischen Paternalismus

In diesem Abschnitt geht es darum, zunächst die Merkmale des Ost-Asien-Modells zusammenzufassen, dann darum zu erklären, dass China nach seiner wirtschaftlichen Öffnung auch dem Ost-Asien-Modell folgt, und schließlich anhand einer Wirtschaftspolitik, nämlich der Reform der staatlichen Unternehmen, den konfuzianisch-paternalistische Charakter der wirtschaftlichen Politik nach 1978 konkret zu verdeutlichen. Da die vorausgesetzten ökonomischen Kenntnisse für wirtschaftliche Analyse fehlen, ist es in diesem Abschnitt nicht realistisch zu erwarten, das Ost-Asien-Modell und bestimmte Wirtschaftspolitiken zu analysieren und zu bewerten. Der Schwerpunkt des Kapitels 5.2.3 liegt also in der Andeutung der politischen Bedeutungen, die sich hinter diesen ökonomischen Phänomenen verbergen.

Im Jahr 1993 veröffentlichte die Weltbank einen 400-seitigen Forschungsbericht mit dem Titel: The East Asian Miracle, in dem acht Volkswirtschaften, nämlich Hongkong, Indonesien, Japan, Korea, Malaysia, Singapur, Taiwan und Thailand, hinsichtlich des "Geheimnisses" ihres wirtschaftlichen Erfolgs analysiert werden, um daraus allgemeine Lehren bzw. Erfahrungen für andere Entwicklungsländer zu gewinnen. Nach seiner Veröffentlichung erhielt dieser Bericht viel Aufmerksamkeit, vor allem erzielte ein Artikel des amerikanischen Ökonom Paul Krugman, der im Jahr 1994 in der Zeitschrift »Foreign Affairs« mit dem Titel: »The Myth of Asia's Miracle« veröffentlicht wurde, die größte Aufmerksamkeit und bildet dabei den Ausganspunkt für weitere heftige Diskussionen über das Ost-Asien-Modell. Krugman erwähnt in diesen Artikel, dass viele im Westen sich vor der Herausforderung der autoritären Systeme aus Asien fürchten, deren Legitimität und vor allem auch ihr Nutzen für westliche Länder durch ihren raschen aber langfristigen wirtschaftlichen Erfolg gerechtfertigt werden kann<sup>458</sup>. Aber Krugman will sowohl Euphorie für das Ost-Asien-Modell als auch Angst bzw. Bedenken vor dem Ost-Asien-Modell mit seiner Wirtschaftsanalyse beseitigen. Dies gelang Krugman, indem er darauf hinweist, dass der wirtschaftliche Erfolg in den Volkswirtschaften hauptsächlich durch Kapitalakkumulation und Kapitalinvestment erzielt wurde und der Faktor der Totalen Faktorproduktivität, die nach Krugman ein Index für Produktionseffizienz und den technischen Stand ist, im Vergleich zu den USA und anderen entwickelten Ländern in Europa wenig beiträgt. Krugman entdeckt in diesen wirtschaftlichen Merkmalen der asiatischen Volkswirtschaften eine Ähnlichkeit mit der wirtschaftlichen Entwicklung der Sowjetunion in den 1950er Jahren und wagt die Prognose, dass das Ost-Asien-Modell noch nicht mit

<sup>&</sup>lt;sup>458</sup> Siehe: Krugman, Paul: The Myth of Asia's Miracle. In: Foreign Affairs 73 (1994) H. 6. S. 62-78, S. 63-64.

dem wirtschaftlichen Niveau der entwickelten Länder mithalten kann, und es auch nicht zu erwarten ist, dass sein Erfolg noch lange bestehen wird<sup>459</sup>. Es gab viele Rückmeldungen, sowohl pro als auch contra Krugmans Artikel, auf die hier jedoch nicht detailliert eingegangen werden kann<sup>460</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>459</sup> Ebd., S. 62-78.

<sup>460</sup> Wegen der Finanzkrise in Asien im Jahr 1997 ist Krugmans Ansicht zum Ost-Asien Modell Hauptströmung in der Ökonomie, jedoch lässt sich auch viele Ökonomen finden, die Krugmans Ansicht kritisieren. Hier sei nur einige wichtige davon zu erwähnen: Bhagwati, Jagdish: The "Miracle" that did Happen. Understanding East Asia in Comparative Perspective. In: Taiwan's Development Experience: Lessons on Roles of Government and Market. Hrsg. von Erik Thorbecke u. Henry Wan. Boston, MA: Springer US 1999. S. 21-39; Chen, Edward K.Y.: The Total Factor Productivity Debate: Determinants of Economic Growth in East Asia. In: Asian-Pacific Economic Literature 11 (1997) H. 1. S. 18–38; Felipe, Jesus: Total factor productivity growth in East Asia: A critical survey. In: Journal of Development Studies 35 (1999) H. 4. S. 1–41.

Trotz aller Unterschiede in den acht Volkswirtschaften<sup>461</sup> lassen sich aber dennoch folgende Gemeinsamkeiten aus den Diversitäten

Wirtschaftssysteme ein. Siehe: Weltbank: The East Asian miracle. Economic growth and public policy. Main Report. Oxford: Oxford

University Press 1993, S. VI.

461 Die Unterschiede der wirtschaftlichen Entwicklung der acht

Wirtschaftssysteme sind verschieden. Zum Beispiel weist Li Chao darauf hin, dass der Ausganspunkt für die wirtschaftliche Entwicklung zwischen Japan, Korea und Taiwan unterschiedlich ist: während Korea und Taiwan relativ auf gleichen Wirtschaftszustand sind, hat Japan im Vergleich zu anderen asiatischen Ländern einen eindeutigen wirtschaftlichen Vorsprung. Außerdem ist die Stärke für die Intervention der Regierungen auch unterschiedlich: Während in Korea und Taiwan die Regierung in ihrer wirtschaftlichen Entwicklung eine aktive Rolle hat, bezweifelt Li, dass die japanische Regierung aufgrund ihres besonderen politischen Status in der Lage ist, intensiv in Sache der wirtschaftlichen Entwicklung einzumischen. Siehe: Li Chao (李超): 發展型國家理論研究的回朔與反思 (Fazhanxing Guojialilun Yanjiu de Huishuo yu Fansi ). 基於發展型國家理論變遷的解釋性 反思 (Jiyu Fazhanxing Guojialilun Bianqian de Jieshixing Fansi). In: 公共管理評論 (Gonggongguanli Pinglun) 12 (2012) H. 1. S. 71-83. Ähnliche Beobachtung findet man auch bei Tian, Fenglun (田豐倫). Für eine Rolle-Unterschiede Regierung der in Wirtschaftsentwicklung zwischen Japan, Korea und Singapur findet man in seinem: Tian, Fenglun (田豐倫): 東亞經濟發展模式研究 (Dongya Jingjifazhan Moshi Yanjiu ). Chongqing (China): Chongqing Chubanshe 2006, S. 103-106, 111-114 und S.122-126. Auch der Bericht der Weltbank räumt die Diversitäten in der Entwicklung der 8

der Entwicklungsmodelle herausfinden<sup>462</sup>. Erstens üben in dem Prozess der wirtschaftlichen Entwicklung die Regierungen dieser Länder bzw. Regionen eine bedeutsame Wirkung aus. Sie intervenieren in die wirtschaftliche Entwicklung durch einzelne und kurzfristige wirtschaftliche Maßnahmen oder auch durch langfristige Wirtschafspolitik; Zweitens spielt im Vergleich zum Westen, das Recht oder Vertragssicherheit keine bedeutende Rolle, stattdessen tritt die langfristige Beziehung bzw. das persönliche und soziale Netzwerk an die Stelle des Rechts; Drittens ist von einem wirtschaftlich-organisatorischen Aspekt her die Wirtschaft in ihrer anfänglichen Phase eher zentralisiert: Einige große Firmen und Banken haben großen Einfluss auf die Wirtschaft; Viertens treffen viele der Volkswirtschaften. trotz ihres wirtschaftlichen "Wunders" in der Angangsphase, in den 1990er Jahren wirtschaftliche Krisen; Fünftens liberalisieren sich Wirtschaft und Politik nach 30 Jahren rasanter Wirtschaftsentwicklung. Das konfuzianisch-paternalistische Element lässt sich meines Erachtens in Punkt 1 am deutlichsten beobachten und von daher möchte ich die letzten vier Punkte an dieser Stelle außer Betracht lassen.

\_

<sup>462</sup> Der Bericht von Weltbank konzentriert sich hauptsächlich auf die wirtschaftliche bzw. politisch-wirtschaftliche Dimension der Gemeinsamkeit in den 8 Wirtschaftssysteme und bietet deshalb einen detaillierten Blick auf die einzelne Wirtschaftspolitik bzw. Maßnahmen, die diese 8 Wirtschaftssysteme für ihre wirtschaftliche Entwicklung gern aufgreifen. Aber in einer späteren Forschung von Wang Yongqin (王永欽) erweitert er das Verständnis des East-Asien-Modells auch auf soziale und politische Dimension. Wangs Erweiterung vom Verständnis des East-Asien-Modells kann meiner Ansicht nach besser erklären, warum die staatliche Intervention für die Entwicklung der Wirtschaft in dieser Region akzeptiert wird und Erfolg haben kann. Siehe: Wang, Yongqin (王永欽): 發展的政治經濟學 (Fazhan de Zhengzhijingjixue). 一個東亞模式的理論框架 (Yige Dongyamoshi de Lilunkuangjia). In: 學術月刊 (Xueshu Yuekan) 47 (2015) H. 4. S. 57-71.

Um zu erklären, warum die staatliche wirtschaftliche Intervention im Ost-Asien-Modell konfuzianisch-paternalistisch ist<sup>463</sup>, ist ein Bezugspunkt vonnöten, und meines Erachtens kann man anhand des Beispiels des japanischen MITI (通商產業省 / Ministerium für International Handel und Industrie)<sup>464</sup> eine klare Vorstellung von der Art der staatlichen Intervention im Ost-Asien-Modell erhalten<sup>465</sup>. Dass die japanische Regierung eine hohe Relevanz für die Wirtschaftsentwicklung Japans nach dem 2. Weltkrieg hat, ist wohl eine allgemein anerkannte und führende Meinung unter

<sup>463</sup> Es ist einzuräumen, dass die Aussage hier eingeschränkt werden sollte, dass nämlich nicht alle staatlichen Interventionen in den Wirtschaftssystemen des Ost-Asien Modells können konfuzianischpaternalistisch interpretiert werden. In Ländern wie Malaysia und Thailand, die politisch und kulturell kaum unter konfuzianischem Einfluss stehen, müsste die staatliche Intervention für die wirtschaftliche Entwicklung eher als eine einfache Nachahmung von anderen erfolgreichen Vorgängern in Ost-Asien Angesehen werden. Dass die staatliche Intervention im Ost-Asien Modell konfuzianischpaternalistisch ist, beschränkt sich nur auf die Länder bzw. Wirtschaftssysteme, ihre politische Kultur unter dem Einfluss der konfuzianischen Tradition steht, wie zum Beispiel Japan, Korea und Taiwan.

<sup>464</sup> MITI ist Abkürzung für 通商産業省 (Tsusho-sangyo-sho / Ministerium für International Handel und Industrie). Der Einheitlichkeit und Einfachheit wegen, wird in diesem Abschnitt das japanische Ministerium für International Handel und Industrie nur mit der Abkürzung MITI bezeichnet.

<sup>465</sup> Die Gründe, hier das japanische METI als Beispiel zu nehmen, sind zweierlei: 1. Das Japanische Modell gilt als das Ur-Modell des Ost-Asien-Modells und dient als Vorbild für ostasiatischen Länder in der wirtschaftlichen Entwicklung; 2. Wie die Fußnote 461 schon darauf hinweist, gilt die Intensität der wirtschaftlichen Intervention der japanischen Regierung als relativ gering. Deshalb, wenn in den wirtschaftlichen Maßnahmen oder in der Wirtschaftspolitik der japanischen Regierung das konfuzianisch-paternalistische Element herausgefunden werden kann, kann das konfuzianisch-paternalistische Element in anderen Ländern des Ost-Asien-Modells logischerweise auch entdeckt werden.

Ökonomen und Sozialwissenschaftlern. 466 In der Tat lassen sich auch viele die Wirtschaft fördernde und lenkende Maßnahmen der japanischen Regierung zwischen 1950-1980 entdecken, wie zum Beispiel der Raumordnungsplan, der eine dezentralisierte Funktion für die wirtschaftliche Entwicklung, also eine Neuorganisation von ländlichen Räumen leistet; niedrige Sparzinsen, die dazu führen, dass in den 1960er Jahren circa 90% der Kapitalbeschaffung der privaten Unternehmen aus Bankdarlehen stammt; und auch staatliche Regulierung durch Gesetzgebung oder administrative Verordnungen, die unnötige Konkurrenz verhindern und "Fair Trade"467 garantieren468. Unter all diesen Interventionsmaßnahmen gilt die wirtschaftliche Planung durch MITI nicht nur als besonders wichtig und für das japanische Modell charakteristisch, sondern hat meiner Ansicht nach auch die stärksten Berührungspunkte mit dem konfuzianisch-paternalistischen Gedanken 469. Zwei wichtige Schritte, die MITI in den 1950er Jahren gemacht hat, können sowohl als Voraussetzung für die rapide wirtschaftliche Entwicklung Japans nach dem zweiten Weltkrieg und auch als Methode, durch die MITI die privaten Unternehmen zur

<sup>466</sup> Sicherlich gibt es auch Wissenschaftler, die gegen diese Auffassung sind. Ihre Antithese beruht auf die Bezweifelung der Wirkungskraft der japanischen Regierung nach dem 2. Weltkrieg und zieht daraus dem Schluss, dass die Gründe für die rasche wirtschaftliche Entwicklung Japans in private Unternehmen liegen und nicht in Staat. Siehe zum Beispiel: Nakamura, Akira: Review. MITI and the Japanese Miracle Revisited. Reevaluation of the Administrative-Centered Government. In: Public Administration Review 71 (2011) H. 6. S. 931-933.

In: Public Administration Review 71 (2011) H. 6. S. 931-933.

"Fair Trade" meint in diesem Kontext, dass zum Beispiel die japanische Regierung durch ihre Intervention die Konstellation verschafft, dass große Firmen mit gerechtem Preis von kleinen Firmen Material oder Ware abkaufen.

<sup>468</sup> Siehe: Liu, Changli (劉昌梨): 現代日本經濟概論 (Xiandai Riben Jingji Gailun). Dalian (China): Dongbei Caijingdaxue Chubanshe 2008, S. 203-204.

<sup>469</sup> Dieses konfuzianisch-paternalistische Element in der MITI bzw. allgemein in der japanischen Bürokratie lässt sich meines Erachtens sehr gut in dem Eigenbild der Bürokraten darstellen. Darauf werde ich in diesem Abschnitt noch zurückkommen.

Kooperation mit dem staatlichen Wirtschaftsplan anreizen kann, angesehen werden. Zunächst ist dies die Kapitelbeschaffung durch die Lokalbanken und v.A. die Japan Development Bank (JDB), die angeblich unter der Führung von MITI und dem japanischen Finanzministerium (大蔵省 / Okura-sho oder MOF) steht. Die den Statistiken 1950er Jahren zeigen, Kapitelbeschaffung durch die staatlichen Banken, hauptsächlich JDB und die anderen staatlichen Banken circa zwischen 20%-30% liegt und die Kapitalbeschaffung durch die privaten Banken, hauptsächlich Lokalbanken, circa 40% beträgt<sup>470</sup>. Die Lokalbanken in Japan können den Unternehmen so viele Darleihen anbieten, weil ihre Finanzen von der Bank of Japan garantiert sind<sup>471</sup>. Wenn die Unternehmen ihr Kapital hauptsächlich durch Darlehen von den von der Bank of Japan garantierten Lokalbanken und der JDB beschaffen, haben die Unternehmen und ihre Manager nach Johnson den Vorteil, nicht unter dem Druck der Aktionäre zu stehen, d.h. sie können auf langfristige Leitungen wie "foreign market penetration, quality control and long-term produckt development" konzentrieren 472. Aber die Kapitalbeschaffung durch Lokalbanken und IDB ermöglicht es auch dem Staat bzw. MITI, Kontrolle über "the tempo of economic activity in reponse to international balance of payments contraints" auszuüben<sup>473</sup>. Der andere wichtige Schritt von MITI in den 1950er Jahren ist, dass MITI dabei hilft, Handelsgesellschaften

\_\_\_

<sup>473</sup> Ebd...

<sup>470</sup> Statistiken stamen aus Chalmers Johnson's Buch. Siehe: Johnson, Chalmers: MITI and the Japanese miracle. The growth of industrial policy, 1925 - 1975. Stanford: Stanford University Press 1982, S. 211.

policy, 1925 - 1975. Stanford: Stanford University Press 1982, S. 211.

471 Chalmers Johnson bezeichnet das Darleihen-Verhalten der japanischen City Banks als "over-loaning" und der JDB als "policy loan". Siehe: ebd., S. 198.

<sup>&</sup>lt;sup>472</sup> Siehe: ebd., S. 202. Außerdem jene Unternehmen, die von dem JDB Darleihe bekommen, bekommen auch leichter Darleihe von City Banks, weil das Darleihe von JDB oft als eine von MITI geprüfte Projekt angesehen wird.

durch "issuing laws that authorized tax write-offs for the cost of opening foreign braches and for contingency funds against bad debt trade contracts" wiederaufzubauen und jedem Unternehmen eine Handelsgesellschaft zuzuweisen <sup>474</sup>. Handelsgesellschaften haben für die japanische Wirtschaft eine besondere Bedeutung: sie müssen ausreichende Rohstoffe, dabei aber auch so günstig wie möglich, nach Japan importieren und die hergestellten Endprodukte wieder exportieren und verkaufen. Durch die Beeinflussung der Handelsgesellschaft durch MITI ist es ermöglicht worden, dass die Unternehmer mehr Bereitschaft zeigen, mit dem Wirtschaftsplan von MITI zu kooperieren, weil dadurch ihre Herstellungskosten reduziert werden können.

Inwiefern ist das japanische Wirtschaftsentwicklungsmodell konfuzianisch-paternalistisch? Diese Frage lässt sich meines Erachtens folgenden Aspekten nach beantworten. Zum einem muss erst geklärt werden, warum die Bürokraten in Japan die eigentliche Aufgabe der Berufspolitiker, im Fall Japans der Parlamentsabgeordneten, übernehmen, und warum die Bürokraten darauf bestehen, dass das allgemeine Geschäft des Ministeriums nicht von den Berufspolitikern bzw. dem politisch berufenen Minister, vor allem wenn es um das Personal des Ministeriums, gesteuert wird. 475 Eine historische, normative Erklärung lautet, dass in Japan eine allgemein gängige Meinung herrscht, dass die Berufspolitiker, die politischen Parteien und auch Unternehmer alle

\_

<sup>&</sup>lt;sup>474</sup> Ebd., S. 203-204. Nach Johson versucht MITI von circa 2800 Handelsgesellschaften durch Fusion auf 20 große Handelsgesellschaften zu reduzieren, und jede ist dann zu ständig für ein Kartell mehrer Unternehmen und Herstellern.

<sup>&</sup>lt;sup>475</sup> Nach Johnson ist für die Bürokraten in MITI ein idealer Minister jener, der sich nicht in das Geschäft des Ministeriums einmischt und trotzdem die politische Verantwortung übernimmt und Kompetenz hat, mit anderer Fraktion der regierenden Partei (ihre Anführer oft auch gleichzeitig Minister für anderen Ministerien sind), erfolgreich und reibungslos zu behandeln. Siehe: ebd., S. 52-53.

für private Interessen stehen und nur die Bürokraten<sup>476</sup> für das Gemeinwohl. Hier tauchen wieder strukturelle Ähnlichkeiten auf, wenn man die Bürokraten mit dem konfuzianischen Junzi und die Berufspolitiker mit dem Fürsten in der Zeit von Konfuzius vergleich und gleichsetzt. Im Fall Japans ist aber meines Erachtens eine Mischform des Paternalismus zu beobachten, präziser: eine zwischen gemeinwohl-orientierten Mischform dem konfuzianischen Paternalismus und dem eigennutz-orientierten liberalen Paternalismus. Aus dem oben Dargestellten ist zu entnehmen, dass die Bürokraten und ihr Versuch, die wirtschaftliche Entwicklung zu planen und zu kontrollieren, zwar von der Idee bewegt sind, dass keine andere Schicht in der Gesellschaft, außer den Bürokraten, sich um das Gemeinwohl Japans kümmern würde, wenn alles nur durch den Markt bestimmt würde. Aber ihre Instrumente oder Methoden sind inzentiv, d.h. die Bürokraten bemühen sich, die Wirtschaft in ihre gewünschte Richtung zu lenken, indem sie Vorteile für den Eigennutz der privaten Unternehmer anbieten 477. Außerdem spielen das Parlament und die Berufspolitiker auch die Funktion, die Bürokraten in Zaum zu halten, so dass sie nicht des Gemeinwohls

<sup>477</sup> "Bemühen" heißt: wenn die Konstellation sie anfordert, werden die Bürokraten auch die individuellen Interessen bestimmter Gruppen für langfristiges Gemeinwohl zum Opfern zwingen.

<sup>476</sup> Statistiken aus den Jahren 1975 und 1976 zeigen, dass Tokyo Universität mit jeweils 459 und 461 Bestandenen für das Staatsexamen der größte Zulieferer für die frische Blüte in den Ministerien ist. Hinter Tokyo Universität kommt die Kyoto Universität mit jeweils 172 und 193 auf den zweiten Platz und Tohoku Universität mit 67 und 51 auf den dritten Platz. Es ist an dieser Stelle von Erwähnenswert darauf hinzuweisen, dass die Top 5 für die Anzahl der Bestanden die historischen staatlichen Üniversitäten sind, die damals in der empirischen Zeit als Empirie Universität genannten sind und den Aufgabe zugeteilt haben, für den modernen Staat modernen Bürokraten zu fördern. Siehe: ebd., S. 56.

wegen die privaten Interessen übermäßig ignorieren <sup>478</sup>. Zum anderen trägt die konfuzianisch-paternalistisch geprägte politische Kultur dazu bei, dass die japanischen Bürger die meritokratische Einstellung und die Selbstbehauptung der Beamten, dass sie allein das Gemeininteresse vertreten, annehmen<sup>479</sup>.

Nun kehren wir zu unserem dritten Ansatzpunkt der chinesischen wirtschaftlichen Öffnung seit 1978 zurück. Ein weit verbreiteter Eindruck zur chinesischen wirtschaftlichen Öffnung ist, dass zu mindest im wirtschaftlichen Sektor sich China an einem liberalen Marktprinzip orientiert und dieser Eindruck wird wiederum durch das aktuelle Phänomen "民進國退" (minjinguotui / der Fortschritt der privaten Unternehmen und die Regression der staatlich besitzenden Unternehmen) gestärkt <sup>480</sup>. Aber wie Guy Kirsch und Klaus Mackscheidt im Jahr 1990 schon treffend (aber auch zuspitzend) beobachten und analysieren ist es so dass:

"Die Märkte sind ein Produkt der Politik, sie haben in China nur eine Daseinsberechtigung, indem sie eine Politik ermöglichen sollen, welche ein Aufschluss der vertikalen Ordnung ist. [...] die Chinesen sind an Märkten nur insoweit interessiert, wie sich diese als

\_

<sup>479</sup> Ähnliche Auffassung siehe: Wang, Xinsheng (王新生): 經濟現代化的 "日本模式" (Jingji Xiandaihua de"Riben Moshi"). http://www.cas.cn/zt/jzt/ltzt/jjxdhzgxdhjsdzzzz/lltt/200503/t20050317\_2670833.shtml (11.12.2019).

<sup>&</sup>lt;sup>478</sup> Zum Beispiel müssen die Bürokraten oft mit den Berufspolitikern für Sache wie Hilfsgelder für die Landwirtschaft Kompromiss machen, weil damals die Landwirte noch die wichtige und stabile Quelle für Stimme sind. Siehe: Ibid., S.

Eine überblickende Einführung zum Phänomen "國退民進" (guotuiminjin) findet man zum Beispiel im Lardys relativ frisch veröffentlichten Buch "Markets over Mao". Vor allem im Kapitel 2 beschreibt Lardy wie die privaten Unternehmen im Landwirtschafts-, Industrie- und Dienstleistungsbereich den Staat nachholen. Siehe: Lardy, N. R.: Markets over Mao.

Implementationstechniken der Zentralwirtschaft eignen; sie sind nicht an einer Marktwirtschaft als gesellschaftlicher Ordnung interessiert; [...] Sie sind nicht an der politischen Steuerung der Marktwirtschaft interessiert, sondern an der politischen Steuerung von Märkten; es ist also keineswegs überraschend, dass von den Chinesen immer wieder die Frage nach der richtigen Politik gestellt wird; [...]."<sup>481</sup>

Es stellt sich an dieser Stelle die Frage: wie können die Beobachtungen von Lardy und von Kirsch und Mackscheidt so unterschiedlich und so gegensätzlich sein? Eine plausible aber gewissermaßen auch vereinfachte Erklärung für diesen Meinungsunterschied ist auf die zeitliche Spanne zwischen den beiden Diagnosen zurückzuführen, da die chinesische Wirtschaft sich erst seit 1990 richtig liberalisiert und die Phase zwischen 1978-1990 eher als eine Phase der Vorarbeit für die spätere

<sup>&</sup>lt;sup>481</sup> Siehe: Kirsch, Guy u. Klaus Mackscheidt: Die chinesische Wirtschaftsreform. Ordnungspolitik in einem konfuzianischen Land. In: Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas. Hrsg. von Silke Krieger u. Rolf Trauzettel. Mainz: V. Hase und Koehler Verlag 1990 (= Deutsche Schriftenreihe des Internationalen Instituts der Konrad-Adenauer-Stiftung Bd. 20). S. 412-433, S. 430. Dieser von Kirsch und Mackscheidt verfasste und vertretende Beobachtung entspricht auch dem Selbstverständnis der chinesischen Ökonomen über ihr neues Wirtschaftssystem. Siehe zum Beispiel: Liu, Changli (劉昌梨): 中國 社會主義市場經濟與政府的作用 Shehuizhuyishichangjinji yu Zhengfu de Zuoyong). In: 日本政府在 經濟現代化過程中的作用 (Ribenzhengfu zai Jingjixiandaihua Guochengzhong de Zhouyong). Hrsg. von Fudan Daxue Ribenyenjiu Zhongxin (復旦大學日本研究中心). Shanhai: Fudandaxue Chubanshe 1995. S. 301-307; und Zhang, Yongtao (張永桃): 中國政 府經濟職能及其結構的轉變 (Zhongguozhengfu Jingjizhineng jiqi Jegou de Zhongdazhuangbian). In: 日本政府在經濟現代化過程中 的作用 (Ribenzhengfu zai Jingjixiandaihua Guochengzhong de Zhouvong). Hrsg. von Fudan Daxue Ribenyenjiu Zhongxin (復旦大 學日本研究中心). Shanhai: Fudandaxue Chubanshe 1995. S. 308-319.

Liberalisierung gelten kann 482. Der Grund für den großen Meinungsunterschied zwischen Lardy und Kirsch und Mackscheidt kann aber auch woanders liegen. Während Lardy von der wirtschaftlichen Realität oder besser gesagt, von dem Ergebnis, also dem erzielten BIP und der Kapazität der Anstellung von Arbeitskräfte<sup>483</sup> her argumentiert, setzen Kirsch und Mackscheidt in ihrer Diagnose einen Akzent auf die Intention der chinesischen Regierung und der chinesischen Gelehrten. Präziser formuliert: sowohl die chinesische Regierung als auch die chinesischen Ökonomen haben die Absicht, trotz des geöffneten freien Marktes, dennoch direkt oder indirekt zu steuern, um die von der Politik gesetzten Ziele zu erreichen. Man kann sagen, dass die beiden Diagnosen theoretisch parallel und gleichzeitig bestehen können<sup>484</sup>, jedoch es ist auch notwendig, die Diagnose von Kirsch und Mackscheidt durch aktuelle Daten oder Beispiele zu ergänzen. Da staatliche Unternehmen in China im Zentrum von Lardys Argumentation stehen und viele Ökonomen auch heftig über Reform oder Privatisierung der staatlichen Unternehmen diskutieren und debattieren, scheint die Rolle der staatlichen Unternehmen (國企 / Guoqi) einen geeigneten Ansatzpunkt zu

<sup>&</sup>lt;sup>482</sup> Siehe: Qian, Yingyi: Goverment Control in Corporate Governance as a Transitional Institution. Lessons from China. In: Rethinking the East Asian Miracle. Hrsg. von Joseph E. Stiglitz u. Shahid Yusuf. Washington, DC: World Bank and Oxford University Press 2013. S. 295-322, S. 299-302.

<sup>&</sup>lt;sup>483</sup> Siehe: Lardy, N. R.: Markets over Mao, Kindle Position 292.

<sup>\*\*\*</sup> Es ist theoretisch, weil es auch Fakten finden lässt, die der These von Lardy widersprechen. Zum Beispiel in einem Zeitungartikel von FT Chinese (Finance Times Chinese) wird darauf hingewiesen, dass die 120 direkten von State-owned Assets Supervision and Administration Commission of the State Council (SASAC) beaufsichtigten staatlichen Unternehmen erzielen im Jahr 2012 2250 Billion RMB Gewinn, und diese Summe ist sogar mehr als der Gesamtgewinn aus allen privaten Unternehmen (aus 10857200 registrierten privaten Unternehmen 2010 Billion RMB Gewinn). Siehe: 中國國企應如何存在 (Zhongguo Guoqi ying ruhe Cunzai). In: Financial Times Chinese (5.3.2013).

bilden, über den man die Rolle des Staates nach der wirtschaftlichen Öffnung und die dahinter verborgene Paternalität beobachten kann.

Ein staatliches Unternehmen ist im chinesischen Kontext ein staatseigenes und gleichzeitig zum Volk gehörtes Unternehmen, dessen Hauptaufgabe bzw. Hauptfunktion nicht in der Gewinnerzielung liegt, sondern in der Erfüllung der vom Staat zugeteilten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Aufgaben. Außerdem verkauft ein solches Unternehmen seine Leistungen und Güter nicht nach dem Marktpreis sondern nach vom Staat bestimmten oder geregelten Festpreisen<sup>485</sup>. Der Entstehungsgrund und die Tatsache, dass die Volksrepublik China nach ihrer Gründung die wirtschaftliche Strategie verfolgt, Zentralplanung und die staatlichen Unternehmen ihre Wirtschaft zu entwickeln, sind auf die miserable wirtschaftliche Konstellation und die internationale Isolation, die die junge Volksrepublik damals vorfand, zurückzuführen. Nach der Gründung der Volksrepublik gab es keine privaten Unternehmen, die groß genug waren, um die Verantwortung der wirtschaftlichen Entwicklung der Nation

<sup>#85</sup> Siehe: Fan, Gang (樊綱) u. Nicholas Hope: 國有企業在中國經濟中的角色 (Guoyouqiye zai Zhongguo Jingji zhong de Jiaose ). http://www.chinausfocus.com/2022/china/wp-content/uploads/Part-02-Chapter-16\_SC.pdf (11.12.2019). Dieser Artikel wurde von China-United States Exchange Foundation veröffentlicht und ist ein Teil der Forschungsprojekt China-United States 2022. Ähnliche Definition findet man auch bei Chen, Heng-An, jedoch definiert Chen die chinesischen staatlichen Unternehmen aus dem rechtlichen Aspekt und verweist den Sonderstatus der staatlichen Unternehmen in der VRC auf gesetzliche Regelung, nämlich: Law of the People's Republic of China of Industrial Enterprises Owned by the Whole People und Artikel 16 der Verfassung der Volks Republik. Siehe: Chen, Hengan (陳亨安): 中國大陸國有企業扮演角色之研究 (Zhongguodalu Guoyouqiye Banyan Jiaose zhi Yanjiu). In: Jingji Yenjiu 13 (2012). S. 555-578, S. 557.

übernehmen zu können<sup>486</sup>. Dieses wirtschaftliche Modell bestand für fast 29 Jahre und in diesen Jahren sind oder waren die staatlichen Unternehmen stets der Motor der Wirtschaft Chinas und zugleich auch Anbieter der sozialen Leistungen für ihre zahlreichen Angestellten. Mit der Wirtschaftsreform im Jahr 1978 bewegten sich die staatlichen Unternehmen in ein anderes Umfeld, und die Schwäche, die die staatlichen Unternehmen seit ihrer Einführung stets hatten, scheinen auch nicht mehr verborgen werden zu können: vor allem das Motivationsproblem, das Ineffizienz und die Ambivalenz Entscheidungsbefugnis und Verantwortung beim Management<sup>487</sup>. Viele Maßnahmen zur Reform der staatlichen Unternehmen werden in Ära Deng Xiaopings (鄧小平) bereits eingesetzt, wie zum Beispiel "利改稅" (Liqaishui). Dieses bestimmt wie viel Prozent des Gewinns eines staatlichen Unternehmens beibehalten werden darf. Jedoch ist es erst in der Ära von Jian Zemin (江澤民), dem Nachfolger von Deng Xiaoping (鄧小平), geschehen, dass die chinesischen staatlichen Unternehmen umfassend modernisiert bzw. liberalisiert wurden. Jian Zemin (江澤民) tat den Modernisierungsplan der chinesischen staatlichen Unternehmen in

\_\_\_

<sup>486</sup> Siehe: Fan, Gang (樊綱) u. N. Hope: 國有企業在中國經濟中的角色 (Guoyouqiye zai Zhongguo Jingji zhong de Jiaose ), S. 3-4.

<sup>&</sup>lt;sup>487</sup> Aber um fair zu sein soll an dieser Stelle auch erwähnt werden, dass ein wichtiger Grund für die Ineffizienz der chinesischen staatlichen Unternehmen darin liegt, dass zwischen 1978-1993 die Anstellung der neuen Arbeitskräfte bei den staatlichen Unternehmen um 50% (umgerechnet circa 15 Millionen neue Arbeitsstelle) steigt, um das Zuwanderungsproblem zu lösen. Siehe: Lardy, N. R.: Markets over Mao, Kindle-Position: 1210.

seiner Rede am 15. Nationaler Volkskongress im Jahr 1997 kund<sup>488</sup> und erklärte in seiner Rede:

"Die Richtung für die Reform der staatlichen Unternehmen bestehet in der Einrichtung der modernen Unternehmen. Die Reform von staatlichen Groß- und Mittelunternehmen sollen nach den Anforderungen von klarem Eigentumsrecht, klarer Zugehörigkeit von Befugnis und Verantwortung, Trennung von Staat und Unternehmen und wissenschaftlichem Management durchgeführt werden und dadurch werden die staatlichen Unternehmen eine am freien Markt angepasste Körperschaft und kompetenzfähige Einheit. Befugnis und Verantwortung zwischen Staat und staatlichen Unternehmen soll weiter klarer bestimmt werden. Der Staat als Besitzer der staatlichen Unternehmen genießt verhältnismäßig nach seinen Kapitalsummen seine Rechte und übernimmt teilweise die Verantwortung für die Schulden der staatlichen Unternehmen; die staatlichen Unternehmen betreiben

Ökonomen schenken ihre Aufmerksamkeit Zusammenbeschlüssen des 14. Kongresses des Zentralkomitees der KPC im Jahr 1993, weil die Maßnahme "Anpassung der staatlichen Unternehmen an das moderne Unternehmenssystem" erstmals angekündigt wurde und somit auf "a major turning point on China's road to a market economy" hinweist. Aber für unser Zweck in diesem Abschnitt ist die Rede von Jiang Zemin (江澤民) im Jahr 1997 sicherlich interessanter und zusammenhängender, da in dieser Rede Sätze wie "Die Regierung darf bezüglich der Operation der Betrieben nicht direkt in die staatlichen Unternehmen direkt einmischen, aber die Führungsbefugnisse der staatlichen Unternehmen können auch von ihrem Besitzer, also dem Staat, eingeschränkt werden, und es soll nicht vorkommen, dass die staatlichen Unternehmen die Interessen ihres Besitzers verletzen." zu finden sind, während der Bericht im Jahr 1993 nur von der Autonomie in der Führung der staatlichen Unternehmen redet. Für den Bericht des 14. Kongress des Zentralkomitees findet man unter: Zentrale Komitee der KPC: 中國共產黨第十四屆中央委員會第三次全體會議公報 (Zhongguogongchandang Dishisi Jie Zhongyangweiyuanhui Disanci Quantihuiyi Gongbao ). http://www.ccdi.gov.cn/special/szqh/ ljszgh/14jie/201311/t20131107 13155.html (17.3.2020).

dem Recht nach eigenständig und sind eigenverantwortlich für ihre Gewinn und Schulden. Die Regierung darf bezüglich der Operation der Betrieben nicht direkt in die staatlichen Unternehmen einmischen, aber die Führungsbefugnisse der staatlichen Unternehmen können auch von ihrem Besitzer, also dem Staat, eingeschränkt werden, und es soll nicht vorkommen, dass die staatlichen Unternehmen die Interessen ihres Besitzers verletzen. (...) Reform der staatlichen Unternehmen hängt mit ihrer Reorganisation, Innovation und Stärkung ihres Managements zusammen. Um gesamte staatliche Wirtschaft zu verbessern, soll die große staatliche Unternehmen fest im Griff von Staat bleiben und die kleine staatliche Unternehmen freilassen, außerdem soll auch eine strategische Reorganisation der staatlichen Unternehmen durchgeführt werden. Durch den Bund mit Kapital sollte eine auf dem Markt kompetenzfähige, interregionale, transsektorale, multiinhaberschaftliche und internationale große Gruppe Unternehmen geformt werden," 489

Aus dem oben zitierten Text lassen sich zwei wichtige Prinzipien für die Reform der staatlichen Unternehmen gewinnen, nämlich die Eingeschränkte Trennung von Staat und staatlichen Unternehmen und "Grasping the Large, Releasing the Small" (抓大放小 / zhuada fangxiao). Das erste Prinzip macht die Einschätzung für die Reform der staatlichen Unternehmen kompliziert und ambivalent, weil hier nicht klar definiert wird, was unter einer Verletzung des Interesses des Besitzers der staatlichen Unternehmen, also des Staates, zu verstehen ist. Es ist unklar, ob hier rein wirtschaftlich

<sup>489</sup> Übersetzung stammt von mir; für den chinesischen Text siehe bitte: Jian, Zemin (江澤民): 高举邓小平理论伟大旗帜,把建设有中国特色社会主义事业全面推向二十一世纪 (Gaoju Deng Xiaoping Lilun Weida Qizhi , ba Jianshe you Zhongguotese Shehuizhuyi Shiye Quanmian Tuixiang Ershiyishiji ). 中国共产党第十五次全国代表大会上的报告 (Zhongguogongchandang Dishiwuci Quanguodaibiaodahui shang de Baogao ). http://www.gov.cn/test/2007-08/29/content\_730614.htm (11.12.2019).

argumentiert wird, nämlich darüber ob Verluste oder Schulden, die der Staat zum Teil übernehmen müsste, oder in einem breiteren Sinne, d.h.: der Staat hat das letzte Wort über das Management oder den Betrieb der staatlichen Unternehmen, wenn sie der Politik nicht folgen oder ideologisch zu weit gehen. Das zweite Prinzip bekräftigt den aus dem ersten Prinzip gewonnenen Eindruck. Nur die kleinen staatlichen Unternehmen sollten sich privatisieren aber die großen und strategisch wichtigen staatlichen Unternehmen bleiben in den Händen des Staates. Statistiken zeigen, dass nur in wenigen Bereichen die staatlichen Unternehmen quantitativ noch einflussreiche und bedeutende Rollen spielen: Außer aus der Tabakbranche ziehen sich die staatlichen Unternehmen aus dem gesamten produzierenden Gewerbe zurück und fokussieren sich auf Bereiche wie Energieversorgung, Wasserversorgung, Transport, und Rüstungsindustrie<sup>490</sup>. Dies scheint darauf hinzuweisen, dass China die bisherige stratifikationelle Struktur von Politik und Wirtschaft trotz der Öffnung des freien Marktes nicht endgültig aufgeben will, oder anderes formuliert, dass China seine Fähigkeit, durch die Politik die Wirtschaft zu steuern, nicht verlieren will<sup>491</sup>. Für unseren Zweck in diesem Abschnitt ist es hoch relevant, an dieser Stelle nach den Gründen zu fragen, aus welchen China die Oberhand der Politik über die Wirtschaft beibehält oder wie man die Oberhand der Politik über die Wirtschaft nach der 20-jährigen Öffnungspolitik der Wirtschaft rechtfertigt. Offiziell behält China

\_

<sup>490</sup> Statistiken zeigen, dass in Bereichen wie Erdöl und Bergbau die staatlichen Unternehmen jeweils 92.1% und 53.6% von dem Gesamtwert der Branchen Produktion produzieren; in Strom- und Wasserversorgung jeweils 93% und 69.4%. Siehe: Fan, Gang (樊綱) u. N. Hope: 國有企業在中國經濟中的角色 (Guoyouqiye zai Zhongguo Jingji zhong de Jiaose), S. 6.

<sup>491</sup> Man kann so sagen, dass durch die wirtschaftliche Reform die chinesische Regierung die direkte Kontrolle und den unmittelbaren Einfluss der Politik verloren hat, aber es ist auch nicht zu verleugnen, dass sie, also die chinesische Regierung, immerhin versucht oder die Intention, mit neuen Methode wie z.B. Gesetzentwurf die Wirtschaft zu steuern.

sein sozialistisches Staatziel bei und die wirtschaftliche Öffnung seit 1978 sollte nicht als ein ideologischer Paradigmenwechsel verstanden werden, sondern als eine Anpassung der wirtschaftlichen Methode, die dazu führen solle, dass die Produktivität in der Wirtschaft steigt<sup>492</sup>. Aus diesem Grund sollte "die wirtschaftliche Reform unter der Führung der Partei und des Staates planmäßig, Schritt für Schritt und ordnungsgemäß durchgeführt werden und gilt als die Selbst-Verbesserung und Selbst-Entwicklung des sozialistischen Systems" 493. Damit ist nachvollziehbar, weshalb die staatlichen Unternehmen in strategisch bedeutenden Bereichen nicht nur nicht privatisiert wurden, sondern durch sog. Joint Ventures mit relevanten Unternehmen in noch größere Marktakteure verwandelt wurden. Dadurch sichert der Staat nicht nur seine wichtige Finanzquelle<sup>494</sup>, sondern vermeidet auch den Zugriff des ausländischen Kapitals in

-

<sup>#92</sup> Siehe: Zentrale Komitee der KPC: 中共中央關於經濟體制改革的決定 (Zhonggong Zhongyang guanyu Jingjitizhi Gaige de Jueding ). http://cpc.people.com.cn/BIG5/64162/64168/64565/65378/4429522.html (17.3.2020). Dieses Dokument gilt als Kundmachung der KPC für die wirtschaftliche Reform und wurde von Hu Yaobang (胡耀邦 / 1915-1989) und Zhao Ziyang (趙紫陽 / 1919-2005), zwei sehr wichtigen Persönlichkeiten in den 1980er Jahren in China, entworfen.

<sup>&</sup>lt;sup>493</sup> Siehe: ebd.

<sup>494</sup> Circa 30% der gesamten Steuereinnahmen im Jahr 2014 sind durch die Steuerabgabe der staatlichen Unternehmen gedeckt. Siehe: Hu, Angang (胡鞍鋼), Zhang, Xin (張新) u. Gao, Yuning (高宇寧): 國有企業 (Guoyou Qiye). 保障國家財政能力的重要基礎 (Baozhang Guojia Caizhengnengli de Zhongyaojichu). In: 國家行政學院學報 (Guojia Xingzhengxueyuan Xuebao) (2016) H. 2. S. 19-27. Dieser Artikel wurde auch in Renmingwang (人民網), Internetseite der größten staatlichen Propagandapresse Renmingribao (人民日報), veröfftnlicht, von daher lässt sich auch so sehen können, dass die in diesem Artikel vertrettenen Ansichten die von der KCP anerkannten Meinungen sind.

den strategisch wichtigen Bereichen <sup>495</sup>. Außerdem stehen die chinesischen staatlichen Unternehmen nicht mehr nur in der Defensive, sondern sind nun auch Gesicht der chinesischen Wirtschaft <sup>496</sup> und Wegbereiter und Umsetzer der staatlichen politischen-ökonomischen Strategie<sup>497</sup>.

Anderes als das japanische bürokratische System lässt sich zwar in meiner Recherche kein direkter Hinweis darauf finden, dass der Staat bzw. die KPCh für das Gemeinwohl steht und die privaten

<sup>495</sup> Siehe: Zhang, Chunmin (張春敏): 國有企業是阻擊國際壟斷資本擴張的主導力量 (Guoyouqiye shi Zuji Guoji Longduanziben Kuozhang de Zhudao Liliang). In: 經濟中國 (Jingji Zhongguo). 國企改革 (Guoqi Gaige). Hrsg. von Liu, Yongjie (劉永潔). Beijing: Zhongguo Jingji Chubanshe 2013. S. 18-24.

<sup>\*\*496</sup> Nach dem Bericht der Zeitschrift Fortune sind alle drei chinesischen Unternehmen in den globalen 10 größten Unternehmen staatlichen Unternehmen (Kriterium ist Umsatzgröße). Außerdem sind 84 von den 91 Unternehmen, die auf die List für die globalen 500 größten Unternehmen sehen, staatlichen Unternehmen. Siehe: Caifu Zhongwenwang (財富中文網): 2016 年財富世界 500 強排行榜 (2016-Nian Caifu Shijie 500-Qiang Paihangbang). http://www.fortunechina.com/fortune500/c/2016-07/20/content\_266955.htm (17.3.2020).

<sup>497</sup> Sina (新浪 / Xinlang), eine der größten chinesischen Nachrichten-Plattformen, berichte am 17.05.2017 auch, dass im Zusammenhang mit der staatlichen politischen-ökonomischen Strategie "One Belt One Road" (一帶一路 / Yidai Yilu) die staatlichen Unternehmen aktiv global erweitern werden sollten. Und die Investition im Ausland und die globale Erweiterung der Unternehmen sollen der strategischen Bedürfnisse des Staates auch dienen. Siehe: Xinlang (新浪): 中企 "走出去"升級版 (Zhongqi "zouchuqu" Shengjiban). 打造利益共同體 (Dazao Liyi Gongtongti ). http://finance.sina.com.cn/manage/mroll/2017-05-17/doc-ifyfeius8028684.shtml (17.3.2020).

Unternehmen für den eigenen Nutzen<sup>498</sup>, und man kann durchaus berechtigt feststellen, dass die Oberhand der Politik über die Wirtschaft in China ein Phänomen des autoritären politischen Systems sei. Jedoch scheint es mir, dass man mit aller Vorsicht behaupten kann, dass das Gemeinwohl, sei es das Interesse der Nation oder der Wohlstand für alle, trotz der wirtschaftlichen Öffnung und Reform seit 1978 stets eine Rechtfertigung für den Staat sei, weiterhin die Rolle als Aufsicht für die gesamte Wirtschaft zu übernehmen. An dieser Stelle möchte ich mich auf das Beispiel des "硬著路軟著路" (Yingzhaolu Ruanzhaolu / economic hardlanding or soft-landing) stützen und mit diesem Beispiel argumentieren, dass in der ganzen Diskussion über 硬著路軟著路 (Yingzhaolu Ruanzhaolu / economic hard-landing or soft-landing) der Staat immer die Rolle als Wächter des Gemeinwohls spielt. Das liegt meines Erachtens nicht nur daran, dass der Staat dazu fähig ist, diese Rolle zu übernehmen, sondern er gar die Verantwortung tragen soll, die Rolle als Wächter des Gemeinwohls zu übernehmen. Dass der Staat die Rolle als Wächter des Gemeinwohls übernehmen soll, begründet dann die Parameter der Reformpolitik der Unternehmen. nämlich dass staatlichen trotz aller Reformmaßnahmen der Staat bzw. die Politik das letzte Wort über die Entscheidungen der staatlichen Unternehmen sprechen wird

.

<sup>&</sup>lt;sup>498</sup> Im McGregors Buch No Ancient Wisdom, No Followers: The Challenges of Chinese Authoritarian Capitalism lassen sich aber Zitaten finden, dass Hoch-Beamten in der chinesischen Regierung sich über den unausgewogenen Zustand der chinesischen Wirtschaft beschwerten: "Premier Wen Jiabao constantly complains that the economic system is "unstable, unbalanced, uncoordinated, and unsustainable." China's Twelfth Five-Year Plan, launched in 2011, and "China 2030," a 450-page study released in February by the World Bank and the Development Research Center (DRC) of the State Council, essentially calls for retooling the engine, drive train, passenger seating, and navigation system of this Chinese hybrid". Siehe: McGregor, James Louis: No ancient wisdom, no followers. The challenges of Chinese authoritarian capitalism. Westport (Connecticut): Prospecta Press 2012, Kindle-Position: 208-212.

und dass bestimmte Bereiche nur von den staatlichen Unternehmen betrieben werden müssen. Die breite Akzeptanz, dass der Staat verantwortlich ist, das Gemeinwohl zu beaufsichtigen, ist meines auf die konfuzianisch-paternalistische zurückzuführen. Konfuzianischer Paternalismus als ein kultureller Kontext trägt dazu bei, dass das Volk es vorweg annimmt, dass das Gemeinwohl und das Eigeninteresse qualitativ zu unterscheiden sind, das Erstere wertvoller bzw. würdiger ist als das Letztere, und der Staat für die Bewahrung des Gemeinwohls zuständig ist. Guoqi (國企 / die staatlichen Unternehmen) steht in China nicht selten unter Kritik. Ihnen wird vorgeworfen, dass deren jetziger Erfolg nur unter den ungerechten Vorbedingungen, die der Staat ihnen beschafft, möglich sei. Argumente aus staatlichen Zeitungen oder der Wissenschaft, die für Guoqi (國企 / die staatlichen Unternehmen) sprechen, greifen dann oft auf das Gemeinwohl zurück, sei es in Form als Finanzquelle oder als Verteidiger gegen das ausländische Kapital. Die Akzeptanz solcher Apologien lässt sich nicht denken, wenn eine konfuzianisch-paternalistische Mentalität in der Gesellschaft nicht vorherrscht, weil es schließlich das Volk ist, das den staatlichen Zuschuss bezahlen und die Schulden der staatlichen Unternehmen abgleichen muss.

## Zusammenfassung des sechsten Kapitels

In diesem Kapitel sind drei Beispiele vorgestellt worden, die meiner Ansicht nach als konfuzianisch-paternalistisch zu verstehen sind, jedoch verschiedene Formen angenommen haben. Im Beispiel der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (廷安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) lässt sich beobachten, dass der konfuzianische Paternalismus auf die Kommunisten Einfluss ausübt, die eine Massenbewegung zur ideologischen Bekämpfung veranstalteten.

Perspektiven sollen an dieser Stelle noch zusammengefasst und hervorgehoben werden: Erstens wurden ideologisch Nicht-Gleichgesinnte nicht als Feinde angesehen, sondern als "Kranke", die durch sorgfältige Lektüre von bestimmten Werken und eine offene und kooperative Einstellung wieder kuriert werden können; Zweitens beschränkte sich die Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong), vor allem im ersten Jahr (1941-1942), auf einen kleinen Kreis der Parteimitglieder; und drittens zeichnet sich die Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) durch eine hochgradige Moralisierung in einer politischen und ideologischen Massenbewegung aus. In der Schrift Ȇber die Kultivierung der Kommunisten« von Liu Shaoqi (劉少 奇) lässt sich dann beobachten, wie Liu die fremden marxistischleninistischen Begriffe und Ziele mit den einheimischen, präziser: konfuzianischen, Begriffen übersetzt: Kommunisten mit Junzi (君 子 / Mandarin) und eine klassenlose Welt bzw. Befreiung der Menschheit mit Daton (大同 / Große Vereinigung)499. Dies erleichtert einerseits die Parteimitglieder mit den Ideen des Marxismus-Leninismus vertraut zu machen, und andererseits werden die Ideen des Marxismus-Leninismus mehr oder weniger konfuzianisch eingefärbt. Mit dem dritten Beispiel möchte ich darauf hinweisen, dass die KPCh trotz der Liberalisierung der Wirtschaft und teilweise auch der Gesellschaft seit 1978 ihre Beharrung auf der Oberhand der Politik gegenüber anderen gesellschaftlichen Teilsystemen rechtfertigen kann, weil sie sich auf ein bestimmtes Verständnis von Gemeinwohl und Eigeninteresse stützt, was wiederum auf zwei auf dem ersten Blick paradoxal erscheinende Thesen zurückzuführen ist, nämlich die

-

<sup>&</sup>lt;sup>499</sup> Ähnliche Auffassung siehe: Jin, Guantao (金觀濤): 中國文化的烏托邦精神 (Zhongguowenhua de Wutuobang Jingshen ). In: 21 世紀 (Ershiyi Shiji) (1990) H. 2. S. 17-32.

Unterscheidung von Gemeinwohl und Eigeninteresse<sup>500</sup> und die Homogenität von Gemeinwohl und Eigeninteresse. Es lässt sich mit diesen drei Beispielen sagen, dass das Verhältnis zwischen der KPCh und dem Konfuzianismus recht kompliziert ist. In dem Beispiel der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) hat der konfuzianische Paternalismus die Rolle einer causa formalis, der herbeiführt, dass die politische Bewegung eine bestimmte Form oder Erscheinung trägt. In dem Beispiel der Schrift Ȇber die Kultivierung der Kommunisten« spielt der konfuzianische Paternalismus die Rolle einer causa materialis, die bewirkt den marxistisch-leninistischen Ideen inhaltlich eine konfuzianische Prägung zu geben. In dem Beispiel der Guoqi (國企 / Staatliche Unternehmen) lässt sich beobachten, dass der konfuzianische Paternalismus sich als ein kultureller Kontext oder eine Form der politischen Kommunikation darstellt und dabei hilft, bestimmte politische Richtlinien zu rechtfertigen und eine Wandlung von einem illiberalen Paternalismus, also konfuzianischen Paternalismus, zu einem liberalen Paternalismus zu behindern

Das "Phänomen China" ist allerdings komplex. Viele politische und soziale Ereignisse, Ideen und Ismen lassen sich in China beobachten, die der konfuzianisch-paternalistische Perspektiv nicht befriedigend erklären kann. Deshalb ist jeglicher Versuch, China aus bestimmter Denkrichtung auszudeuten, unzureichend, und ist sogar gänzlich fehlgeleitet, wenn man für eine bestimmte Auslegungsart einen alleinigen Geltungsanspruch erhebt. So gilt dies auch für die konfuzianisch-paternalistische Interpretation. Die konfuzianisch-paternalistische Lesart ist insofern nicht ausreichend, als sie vielleicht die Individualisierung in vielen Bereichen der chinesischen Gesellschaft übersehen könnte, außerdem können die

.

<sup>500</sup> Dies findet in der konfuzianischen Diskussion über die Unterscheidung von Yi (義 / Angemessenheit) und Li (利 / Interesse) seinen Widerhall.

Beispiele, die in diesem Kapitel erbracht sind, auch anders gedeutet werden, zum Beispiel autoritär. Diese Schwäche lässt sich nicht verleugnen und ich will sie an dieser Stelle auch nicht verbergen. Aber die konfuzianisch-paternalistische Lesart trägt auch dazu bei, China aus einem anderen Blickwinkel zu verstehen. Die konfuzianisch-paternalistischen Lesart kann meines Erachtens besser erklären, warum die stratifikationelle Struktur, ja die hierarchische Ordnung der Politik über anderen sozialen Subsystemen, immer noch besteht, obwohl einige Subsysteme in der chinesischen Gesellschaft schon funktional ausdifferenziert sind. Meine These ist, dass das chinesische Volk weiß, bis zu welcher Grenze man öffentlich hinterfragen bzw. öffentlich kritisieren darf, und wenn es mit dem politischen System an sich zu tun hat, wird die Diskussion durch einen Hinweis auf die Systemfrage (體制問題 / Tizhiwenti) eingestellt. Der konfuzianische Paternalismus dient unter diesem Sachverhalt als ein Kommunikationsmittel, das den Zwangscharakter eines autoritären bzw. totalitären politischen Systems mildert. Er zeichnet ein Bild eines guten Vaters, der für das Wohl der ganzen Familie sorgt und rechtfertigt seine "erzieherische" Maßnahme oder auch Zwangsmaßnahme dadurch, dass, wenn es der Familie gut geht, es allen gut gehen wird, obwohl die von Konfuzius gedachte Homogenität von Gemeinwohl und Eigeninteresse in der modernen Gesellschafft kaum möglich ist. Einen anderen Vorteil, den die konfuzianisch-paternalistische Lesart mit sich bringt, besteht meines Erachtens darin, dass sie einen weiteren Blickwinkel eröffnet, um zu klären, warum die Politik in China nach 40 Jahren Öffnungspolitik (noch) nicht liberalisiert und demokratisiert ist. Dem amerikanischen Politologen Samual Huntington zufolge soll ein Staat sich im demokratischen Übergang befindet, wenn der PPP (GDP per capital) zwischen 1000 und 3000 US-Dollar beträgt. Aber China qualifiziert sich schon seit einiger Zeit für dieses Kriterium, und eine politische Transition steht nicht in Sicht. Man kann zwar durch ergänzende Analyse oder zusätzliche Voraussetzungen dieses

wirtschaftliche Kriterium zu retten versuchen 501. Aber wie Pei Minxin(裴敏欣) treffend analysiert und beobachtet, legitimieren die wirtschaftliche Entwicklung und Prosperität in China dagegen die politische Herrschaft der autoritären politischen Eliten, genauer: nicht die wirtschaftliche Entwicklung wird zu politischer Reform führen, sondern die Verlangsamung oder Deterioration der Entwicklung 502 . wirtschaftlichen Die konfuzianischpaternalistische Lesart kann meines Erachtens die Behauptung von Pei kulturell-kontextual weiter ergänzen. Die aktive politische Partizipation ist nicht Teil des politischen Programms des konfuzianischen Paternalismus, stattdessen ist die materielle Sicherung und der materielle Wohlstand für das Volk bzw. die Untertanen die erste und zweite Aufgabe der konfuzianischen Politik<sup>503</sup>. Wenn die KPCh durch ihre Öffnungspolitik seit 1978 die materielle Lebensgrundlage erheblich verbessert, hat sie auch schon zwei Kriterien für eine gute Politik nach konfuzianischem Verständnis erfüllt, und dann ist es nachvollziehbar, dass ihre Herrschaft als legitim angesehen wird und die Motivation für politische Transition dadurch fehlt. Der letzte Vorteil, den die konfuzianisch-paternalistische Lesart anbieten kann, besteht meiner Ansicht nach darin, dass sie unser Verständnis von autoritärer Herrschaft vertieften kann. Die Commitment School ist der Meinung, dass aufgrund des Mangels von Checks and Balances und regulärer kompetitiver Wahl die politische Elite in der autoritären Herrschaft ihr politisches Versprechen zu jeder Zeit brechen kann, und aus dieser Eigenschaft lässt sich nicht von Institution sprechen. Die autoritäre Herrschaft kann zum Beispiel das Eigentumsrecht aufheben, indem sie eine Gesetzänderung bzw.

-

<sup>503</sup> Siehe zum Beispiel: Analekten 13.9

Man kann beispielsweise sagen, dass China zu groß sei und die regionale Disparität in der wirtschaftlichen Entwicklung dazu führt, dass in vielen Regionen in China der Wunsch für die Demokratisierung noch nicht vorhanden ist.

<sup>&</sup>lt;sup>502</sup> Pei, Minxin (裴敏欣): China's trapped transition, S. 19.

eine Änderung in der Verfassung vornimmt. Diese politische Eigenschaft der autoritären Herrschaft hat einen enormen negativen Impact auf die wirtschaftliche Entwicklung. Wenn das Eigentumsrecht nicht glaubhaft versichert werden kann, schwächt dies die wirtschaftliche Motivation der Investoren und Angestellten. Die Vertreter der Commitment School gehen von dieser These aus und erklären mit dieser These, warum autoritäre Staaten generell arm sind<sup>504</sup>. Die Institution School vertritt dagegen die Auffassung, dass die Erhaltung der autoritären Herrschaft von ihrem Institutionalisierungsgrad abhängt, und konzentriert sich auf die spieltheoretische Interaktion zwischen den Herrschenden und den Beherrschten<sup>505</sup>. Der Institution School zufolge sind zwei Variablen für die Erhaltung einer autoritären Herrschaft von Bedeutung: *Power-Sharing* für die Kern-Elite der herrschenden Gruppe und

prosperity and poverty. New York: Profile Books 2012

For Hier sei nur einige Literatur zu nennen: Acemoglu, Daron: Why Not a Political Coase Theorem? Social Conflict, Commitment, and Politics. In: Journal of Comparative Economics 31 (2003). S. 620-652; Acemoglu, Daron u. Simon Johnson: Unbundling Institutions. In: Journal of Political Economy 113 (2005) H. 5. S. 949-995; Acemoglu, Daron u. James A. Robinson: Economic origins of dictatorship and democracy. New York: Cambridge University Press 2006. Acemoglu, Daron u. James A. Robinson: Why nations fail. The origins of power, proposity and powerty. New York: Profile Rocks 2012.

<sup>505</sup> Hier sei auch einige Literatur zu nennen: Brownlee, Jason: Authoritarianism in an Age of Democratization. Cambridge: Cambridge University Press 2007; Gandhi, Jennifer: Dictatorial Institutions and their Impact on Economic Growth. In: European Journal of Sociology 49 (2008) H. 1. S. 3-30; Gandhi, Jennifer u. Adam Przeworski: Cooperation, Cooptation, and Rebellion under Dictatorships. In: Economics and Politics 18 (2006) H. 1. S. 1-26; Gandhi, Jennifer u. Adam Przeworski: Authoritarian Institutions and the Survival of Autocrat. In: Comparative Political Studies 40 (2007) H. 11. S. 1279-1301; Lazarev, Valery: Economics of One-Party State. Promotion Incentives and Support for the Soviet Regime. In: Comparative Economic Studies 47 (2005). S. 346-363; Magaloni, Beatriz: Credible Power-Sharing and the Longevity of Authoritarian Rule. In: Comparative Political Studies 41 (2008) 4/5. S. 715-741; Kim, Wonik u. Jennifer Gandhi: Coopting Workers under Dictatorship. In: The Journal of Politics 72 (2010) H. 3. S. 646-658.

Kooptation für die Bürger, die nicht in der herrschenden Gruppe sind<sup>506</sup>. Da die Ressourcen begrenzt sind, muss jede autoritäre Herrschaft eine Balance zwischen den Variablen finden. In Fall von China steht das Power-Sharing Problem, mindestens nach Maos Ara, immer im Zentrum und nicht die Kooptation; die wirtschaftliche Entwicklung allein scheint die autoritäre Herrschaft der KPCh im Gesichtspunkt der Kooptation zu rechtfertigen<sup>507</sup>. Meines Erachtens beschränkt der konfuzianische Paternalismus das

PEÁ\_ĆHN\_Tung.pdf (16.12.2019).

<sup>506</sup> Bei dem Power Sharing geht es um die neue Definition oder Re-Definition der Mitgliedschaft der herrschenden Gruppe und bei der Cooptation geht aber ausschließlich um die Übertragung von materiellen Resourcen. Siehe: Tong, Hanpu (童涵浦): 威權制度的政 治經濟學與中國研究 (Weiquanzhidu de Zhengzhijingjixue yu Zhongguoyanjiu). 一般性研究框架芻議 (Yibanxing Yanjiukuangjia Zouyi ). http://homepage.ntu.edu.tw/~hanstung/Research\_5\_files/

<sup>507</sup> Dass die Kooptation nicht in Präferenz der KCP steht, lässt sich mit dem folgenden Beispiel erklären: Im Jahr 2010 sprechen noch China Experten, dass mit der Popularisierung des Internets die KCP gezwungen wird, direkter mit den Anliegen oder Kritiken der Bürger zu konfrontieren und Reaktion darauf zu nehmen. Einige Beispiele bestätigen auch diese Beobachtung. Aber neulich sprechen China Experten diesbezüglich von Technologischem Autoritarismus, von Social Credit System und von Skynet Surveillance System. Diese Veränderung zeigt, dass in Umgang mit den durchschnittlichen Bürgern die KCP statt Kooptationsmittel zu expressiven Maßnahmen tendiert. Siehe: Wang, Xinxian (王信賢): 科技威權主義 (Keji Weiquanzhuyi ). 習近平「新時代」中國大陸國家社會關係 (Xijinping 「Xinshidai 」Zhongguodalu Guojia Shehui Guanxi). In: Zhanwang yu Tansuo 16 (2018) H. 5. S. 111-127; Xu, Sijian (徐斯儉): 「黨國」還是「共和國」?(「Dangguo 」 haishi「Gongheguo」?). 中共政治變遷的一個內在邏輯 (Zhonggong Zhengzhibianqian de Yige Neizailuoji ). In: 政治科學論叢 (Zhengzhikexue Luncong ) 45 (2010). S. 37-68 Anderes als ich betrachtet Bruce Gilley VRC als einen leninistischen Staat, und für einen leninistischen Staat zählt nur die Entwicklung der Nation. Jedoch ist Gilley auch der Meinung, dass die Ausdifferenzierung von Staat und Gesellschaft und eine gesellschaftlich angetriebene Politik in China noch nicht in Sicht kommt. Vgl.: Gilley, Bruce: Paradigms of Chinese Politics. Kicking Society Back Out. In: Journal of Contemporary 20 (2011) H. 70. S. 517-533.

Verständnis von Governance. Der Begriff Governance oder gute Politik wird oft mit materieller Sicherung oder materiellem Wohl erschöpft. Dies trägt meines Erachtens dazu bei, dass die KPCh zur Erhaltung ihres autoritären Systems ihre Aufmerksamkeit weniger auf die Kooptation verlegen muss, sondern mehr auf das Power-Sharing der politischen Eliten, solange das wirtschaftliche Wachstum hoch bleibt<sup>508</sup>. Das vereinfacht einerseits das Regieren über solch großen Land wie die VRC; anderseits, wenn Power-Sharing teilweise eine Toleranz gegenüber systematischer Korruption der Partei-Elite bedeutet, dann schwächt die systematische Korruption wiederum die Legitimität Herrschaft 509, zumal die Vertretung bzw. Verkörperung des Gemeinwohls wesentlich für die politische Moral konfuzianischen Paternalismus und des chinesischen Kommunismus ist.

Im Grunde genommen lässt sich aus dem oben Gesagten feststellen, dass der konfuzianische Paternalismus sich einerseits als ein kultureller Kontext darstellt, der in verschiedenen Erscheinungsformen auftritt: Er konstituiert den politischen "Vorgeschmack" bzw. die politische Präferenz; er bildet das Verständnis, was gute Politik heißt, und begünstigt somit bestimmte Herrschaftsformen und Politiken. Anderseits lässt der konfuzianische Paternalismus sich als Legitimation oder argumentative Rhetorik nutzen. Dies lässt sich nicht nur im kommunistischen China finden, sondern ebenfalls in vielen ostasiatischen Ländern, wo Konfuzianismus als umfassende

\_

Wenn man diese Denkweise folgt, lässt sich denken, dass die systematische Koruption in China als ein Power-Sharing zu sehen ist und die System-Royalität der wirtschaftlichen Spitze erkaufen kann.

<sup>509</sup> Siehe: Pei, Minxin (裴敏欣): 出賣中國 (Chumai Zhongguo). 權貴資本主義的起源與共產黨政權的潰敗 (Quangui Zibenzhuyi de Qiyuan yu Gongchandang Zhengquan de Kuibai). Xinbeishi: Baqi Wenhua, 2017 (= Zhong guo guan cha 34).; vor allem S. 230-241.

Doktrin die (politische) Kultur der betroffenen Länder tiefgehend geprägt  $\mathrm{hat}^{510}.$ 

<sup>510</sup> An diese Stelle möchte ich noch zwei Beispiele aufführen, jeweils aus Japan und Taiwan, um die weitreichende Wirkung des konfuzianischen Paternalismus in bestimmten Regionen bzw. in bestimmten Kulturräumen zu belegen. Im Jahr 2016 kam die App Pokemon Go am 22.07 auf den japanischen Markt. Am 20.07.2016 veröffentlichte das Amt NISC (内閣サイバーセキュリティセン ター / National center of Incident readiness and Strategy for Cybersecurity) eine "Petition" (NISC nannte das Titel seines Plakat nicht Shirase (Belehrung), sondern Onegai (Bitte) ) an alle potenzielle Nutzer dieser App, dass sie in ihren Smartphone Wetter-App installieren und sich vor Hitze schützen sollten, dabei handelt es sich sogar um ganz detaillierten Anweisungen wie zum Beispiel: ausreichende Wasser trinken, Mütze aufsetzen, Sonnenschirm mitbringen, außerdem erinnert NISC die potenziellen Nutzer auch daran, Powerbank und Ersatz-Handy nicht zu Hause zu vergessen. Sicherlich kann man das wegen der Popularität dieses Spiels, die schon vor seiner offiziellen Veröffentlichung zu erwarten ist, als einen Ausnahmezustand betrachtet. Aber interessant für uns ist die Reaktion bzw. die Rezeption dieser Tat der japanischen Regierung. Das Plakat von NISI wurde, so weit ersichtlich, von der Offentlichkeit generell als nett angenommen und dessen Zielgruppe sich nicht verstört fühlt, weil sie von der Regierung als ein kleines Kind behandelt. Es lässt sich aus diesem Beispiel sagen, dass elterlich-fürsorglichen Anweisungen generell keine Abneigung in der Offentlichkeit in Japan erregen. Dies hängt natürlich mit der konfuzianischen Tradition zusammen, in der die Beamten als die Eltern des Volkes und das Volks als Knaben der Beamten angesehen sind. Das andere Beispiel ist aus Taiwan und geht es um Preiserhöhung des Stroms. Im Jahr 2012 wollte die damalige Regierung unter dem Präsident 馬英九 (Ma, Yingjiou) den Strompreis erhöhen. Zunächst rechtfertigte die Regierung sich mit einem Argument, das durchaus liberal ist, nämlich: die Stromkosten und der Strompreis stimmen seit langen nicht überein, und die Differenz ist von der staatlichen Subvention ausgeglichen, und der Staat möchte den Strompreis mehr marktgerecht machen. Nachdem der Präsident viele Kritik wegen der Preiserhöhung konfrontierte, ändert die Eigenschaft der Rechtfertigungsstrategie der damaligen taiwanesischen Regierung. Ma greift meines Erachtens auf ein konfuzianisches bzw. konfuzianisch-paternalistisches Argument zurück und rechtfertigt die Preiserhöhung mit dem Argument, dass durch die Preiserhöhung des Stroms das taiwanische Volk lernen kann, wie man sparsam und nachhaltig mit der Natur umgeht. Er bezieht stets auf sich selbst und denk dabei an seinen Umgang mit dem Strom als ein Vollbild für das Volk. Für das japanische Beispiel, siehe:

## 7. Schlusswort

Die Dissertation ist in zwei Hauptteile gegliedert: Im ersten Teil geht es um die Möglichkeit bzw. die Grenzen des liberalen Paternalismus in einem liberal-demokratischen System und in dem zweiten Teil um einen interkulturellen Vergleich zwischen der in den liberal-demokratischen Ländern viel diskutierten liberalen Variante des Paternalismus und dessen illiberaler Variante im konfuzianischen Paternalismus und dessen Auswirkung auf die Politik und die politische Kultur in der VRC. Diesen Hauptthemen entsprechend möchte ich im Schlusskapitel noch einmal wichtige Punkte, Argumentationslinien, Forschungsergebnisse und Forschungsaspekte dieser Themen äußern und zusammenfassen, um meinen Standpunkt bezüglich des liberalen Paternalismus kompakt darzulegen.

Ich fange mit dem konfuzianischen Paternalismus und dessen Wirkung auf die Politik in der VRC an. Diese Diskussion ist meines Erachtens umso wichtiger und sinnvoller, wenn man den aktuellen Konflikt zwischen den USA und der VRC und den Protest in Hong Kong in den Jahren 2019 und 2020 bedenkt. Konfuzianismus paternalistisch zu interpretieren ist auf keinem Fall "orthodox", vor allem viele zeitgenössische Konfuzianer tendieren dazu,

National center of Incident readiness and Strategy for Cybersecurity (NISC): 内閣サイバーセキュリティセンターからポケモントレーナーのみんなへおねがい♪ (Petition for all the Pokemon Trainer from NISC). https://www.nisc.go.jp/active/kihon/pdf/reminder\_20160721.pdf (18.12.2019); für das Beispiel aus Taiwan, bitte siehe: 見一盞燈苦讀 (Jian Yizhandeng Kudu). 馬嘆:台灣電價太低 (Ma tan: Taiwan Dianjia Taidi). In: 蘋果日報 (Pingguo Ribao) (12.4.2012).

Konfuzianismus nicht mit autoritären politischen Systemen in Beziehung zu setzen, oder sind nicht der Auffassung, dass Konfuzianismus für die ungebrochene autoritäre Tradition in der politischen Geschichte Chinas verantwortlich gemacht werden sollte<sup>511</sup>. Sie sind eher der Meinung, dass Konfuzianismus eine politische Moral sei, die neben dem realen Machtverhältnis einen anderen Standard konstruiert, und mit dem reale Politik kritisiert und verbessert werden kann. Aber dieses Idealbild der Konfuzianer steht in starkem Kontrast zu den historischen Tatsachen. Außerdem lässt sich die berechtigte Frage stellen, wie oppositionell der Konfuzianismus sein kann, wenn er von so vielen und unterschiedlichen Regimen referenziert wird. Meines Erachtens bietet meine Analyse des konfuzianischen Paternalismus eine Antwort auf diese Frage. Wie ich in Kapitel 5 darstellte, ist der Konfuzianismus der Auffassung, dass es nur einen richtigen "Weg" (道 / Dao) für das politische Leben und auch für das Leben schlechthin gibt. Und dieser richtige "Weg" lässt sich nur von den kulturellen Eliten erkunden, weil die anderen sozialen Schichten eher spezifischen Interessen verfolgen und nur die Mandarine (君 子 / Junzi) den angemessenen Ausgleich zwischen diesen spezifischen Interessen und dem Gemeinwohl finden. Was wäre, wenn diese gebildete Schicht in das politische System institutionell integriert wird? Können die Mandarine noch einen angemessenen Ausgleich zwischen spezifischen Interessen der Stände finden? Außerdem, wenn es nur einen richtigen "Weg" für das politische

-

<sup>511</sup> 錢穆 (Qian Mu / 1895-1990) ist ein sehr gutes Beispiel für die konfuzianischen Vertreter der oben genannten Ansicht. Qian Mu ist der Meinung, dass erst seit der Ming-Dynastie (1368-1644) man das politische System in China als eine autoritäre Herrschaft bezeichnen kann. Die Dynastien vor der Ming-Dynastie zeichnen sich durch eine Gewaltenteilung, also Gewaltenteilung zwischen dem Kaiser und dem Kanzler (Bürokratie), aus, deshalb lassen sie sich nur als Monarchie und nicht als autoritäre Herrschaft bezeichnen. Dazu siehe: Qian, Mu (錢穆): 中國歷代政治得失 (Zhongguo Lidai Zhengzhi Deshi). Beijing: Sanlian Shudian 2001, S. 102-103.

Leben und das Leben überhaupt geben würde, ist es kaum denkbar, dass Vielfalt bzw. Pluralität sowohl im gesellschaftlichen Leben als auch in der Weltanschauung noch existieren kann. Uniformität in Bezug auf Werte und die "richtige" Lebensweise ist meiner Meinung nach der Kernpunkt des Konfuzianismus, und auch der Grund warum er zu den verschiedenen autoritären Systemen in der Geschichte Chinas in besonderer Verbindung steht und von diesen akzeptiert wurde. Ein anderes und auch für unser Verständnis der Chinas bedeutendes Element des konfuzianischen Paternalismus ist die qualitative Vorrangstellung des Gemeinwohls gegenüber den privaten und individuellen Interessen. Wie in Kapitel 5 gezeigt wurde, verbietet der Konfuzius zwar den Menschen nicht normativ, private und individuelle Interessen zu verfolgen, und er grenzt Li (利 / Interesse) auch nicht ontologisch und kategorisch von Yi (義 / das Angemessene) ab, aber er ist tatsächlich der Ansicht, dass, wenn es um die Politik geht, das Gemeinwohl, statt privaten und individuellen Interessen, das angemessene und erwünschte Ziel der Politik sei und über die letzteren gestellt werden soll. Diese Elemente, also der einzige richtige "Weg" (道 / Dao) und die kategorische Vorrangstellung des Gemeinwohls, bildeten meines Erachtens eine stabile autoritäre Ordnungsstruktur in der chinesischen Geschichte, solange die herrschende Schicht sich auf das Gemeinwohl beziehen und es auch verkörpern konnte.

Die KPCh hat diese Denk- bzw. diese Ordnungsstruktur übernommen. In dem Text » 論 共產黨人的修養 « (Lun Gongchandangyuan De Xiuyang / Über die Kultivierung der Kommunisten) von Liu Shaoqi (劉少奇), der als das ideologische Meisterwerk der Ideologiebildung und der Sinisierung des Marxismus in der KPCh galt, ist zu sehen, wie sehr die kommunistische Moral der Konfuzianischen ähnelt. Das Streben

nach dem Gemeinwohl 512 als moralischer Qualität und Qualifikation für den "guten Kommunisten" und dessen universalistische Tendenz<sup>513</sup> ist Liu zufolge Rechtfertigung und Ausgangspunkt der Überlegenheit der kommunistischen Herrschaft. In der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風 運動 / Yenan Zhengfeng Yundong) lässt sich auch ein paternalistisches Moment beobachten: Das Arzt-Patient-Verhältnis als eine der herkömmlichen Diskussionen des Paternalismus taucht in der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengvundong) auch auf. Mao und seine Verbündeten kennen den ideologisch richtigen Weg und betrachten sich als Ärzte. Die Dissidenten in der Partei werden als "Patienten" angesehen und aufgefordert, ihre ideologische Krankheit mit Hilfe von Mao und seinen Verbündeten zu kurieren. Es lässt sich beobachten, dass sich die beiden Kernelemente des konfuzianischen Paternalismus sowohl in Liu's Text als auch in der Ausrichtungsbewegung von Yan'an (延安整風運動 / Yenan Zhengfengyundong) wiederfinden lassen und die Vorherrschaft der Partei oder deren wahrheitswissenden und wahrheitsweisenden Führer legitimieren. Wobei sicherlich an dieser Stelle eine berechtige Frage gestellt werden muss, nämlich ob der konfuzianische Paternalismus die Vorherrschaft einer bestimmten politischen Herrschaft rechtfertigt oder das reale Machtverhältnis. Ich will nicht und kann auch nicht an dieser Stelle diese komplizierte Frage beantworten und meines Erachtens lässt sich diese Frage auch nicht pauschal beantworten. Wichtiger für mich ist, dass der konfuzianische Paternalismus eine Vorstellung von guter Politik abbildet, die sich mehr dafür

Proletariats.

<sup>512</sup>Für Liu bedeutet das kommunistische Gemeinwohl nichts anderes als die Befreiung der Arbeiterschicht von der Ausbeutung durch Kapitalismus und Kolonialismus. Siehe: Liu, Shaoqi (劉少奇): 論共 產黨員的修養(Lun Gongchandangyuan de Xiuyang) 513 Liu spricht von der Befreiung der Menschheit als das Endziel der

Liu spricht von der Befreiung der Menschheit als das Endziel der Bestrebung der Kommunisten und nicht nur von der Befreiung des

interessiert, ob das Gemeinwohl tatsächlich von den Herrschenden gefördert wird, und sich weniger darum kümmert, ob die Herrschaft demokratisch oder autoritär ist.

Diese Feststellung lässt sich mit vielen politischen Beispielen belegen. In den letzten beiden Kapiteln wurde schon einiges genannt, und ich verzichte hier darauf, sie noch einmal zusammenzufassen. Stattdessen möchte ich zwei andere Fragen aufwerfen und sie zu beantworten versuchen, nämlich: kann der konfuzianische Paternalismus der KPCh oder der VRC eine "bessere politische Zukunft" versprechen oder kann die liberale Variante des Paternalismus eine mögliche bzw. attraktive Option

<sup>514</sup>Unter "besserer politischen Zukunft" verstehe ich eine Politik, die die Grundfreiheiten einzelner Personen, wie zum Beispiel: Rechtsgleichheit, Meinung- und Pressefreiheit, und Eigentumsschutz, garantiert und die in den letzten 40 Jahren durch die Offnungspolitik entstandenen gesellschaftlichen Diversität Rechnung trägt.

für die autoritäre KPCh sein, da die VRC seit 1978 auch liberal und paternalistisch ist<sup>515</sup>?

Ich fange mit der zweiten Frage an. Karsten Fischer hat in zwei Schriften auf zwei Kernelemente des Liberalismus und ihre Bedeutsamkeit für die liberale Demokratie verwiesen: der Verzicht auf einen Wahrheitsanspruch und die qualitative Gleichsetzung des Gemeinwohls mit individuellem Interesse. Die Gründe, warum sie als Kernelemente für Liberalismus und liberale Demokratie genannt wurden, liegen meines Erachtens darin, dass ohne den Verzicht auf einen Wahrheitsanspruch die friedliche Koexistenz von vielfältigen Weltanschauungen und die Neutralität seitens Staates nicht denkbar ist, und ohne die qualitative Gleichsetzung des Gemeinwohls mit dem individuellen Interesse der Vorrang des universalistischen Individualismus und mithin die Garantie der individuellen Rechten nicht zu denken ist. Und diese sind Phänomene, die sowohl die liberale Theorie als auch die liberale-demokratische Praxis konventionell und aktuell die liberale-

<sup>&</sup>lt;sup>515</sup> Diese Ansicht habe ich in mehreren Stellen dieser Arbeit bereits erörtert. Die Wirtschaftsreform seit 1978 führt nicht nur zu der Einführung des Marktsystems und der Liberalisierung des wirtschaftlichen Sektors, sondern auch zu der Liberalisierung der Gesellschaft, die Entstehung der Zivilgesellschaft und auch die Diskussion über Tabu-Thema wie Homosexualität in Literatur und Film in China zum Beispiel, aber es lässt sich auch beobachten, dass politisch die Vorherrschaft der KPCh nicht in Frage gestellt werden darf und wirtschaftlich die Oberhand der Politik durch die Reform der staatlichen Unternehmen und die makro-ökonomische Zielsetzung der Partei erhalten werden soll. All diese Phänomene führen zu einer Frage, ob die KPCh sich überlegen wird, die liberale-paternalistische Ordnung als ein aussichtvolles politisches Programm für China einzuführen, die einerseits gesellschaftlich die Vielfalt in der Wirtschaft und Gesellschaft, die auch in China durch die wirtschaftliche Reform bereits entwickelt ist, durch Anerkennung bestimmter Grundrechte durch den Staat oder die Partei berücksichtigt und respektiert wird und anderseits politisch die Vorherrschaft der KPCh und ihr Einparteiensystem temporär oder in naher Zukunft nicht gefährdet.

demokratische Gesellschaft tiefgehend prägen <sup>516</sup>. Der konfuzianische Paternalismus ist bezüglich dieser beiden Punkte der Gegensatz des Liberalismus und der liberalen Demokratie. Deshalb ist es theoretisch nicht denkbar, dass der liberale Paternalismus eine attraktive Option für die KPCh wäre, denn liberale Elemente bzw. Gedanken in der Evaluation der KPCh werden in erster Linie als Bedrohung für die politische Legitimität und Stabilität des Parteistaats angesehen. Nichtsdestoweniger kann die KPCh auf der Praxis-Ebene sich für den liberalen Paternalismus interessieren, vor allem die Maßnahmen, die klassisch unter die Kategorie des Nudge fallen, also unbemerkte Manipulation. Solche Maßnahmen könnten für die KPCh interessant sein, denn sie steigern meines Erachtens in den Augen der KPCh die Regierungseffizienz und die Stabilität ihrer Herrschaft, indem sie

-

<sup>&</sup>lt;sup>516</sup> Für den Verzicht auf einen Wahrheitsanspruch siehe: Fischer, Karsten: Liberaler Agnostizismus, oder: Der Vorrang der Freiheit vor der Wahrheit. Eine politische Sinngeschichte. In: Deliberative Kritik -Kritik der Deliberation. Festschrift für Rainer Schmalz-Bruns. Hrsg. von Oliver Flügel-Martinsen, Daniel Gaus u. a. Wiesbaden: Springer VS 2014. S. 103-134; und für die qualitative Identifizierung von Gemeinwohl und dem individuellen Interesse siehe: Fischer, K.: Moralkommunikation der Macht, S. 48-83. In einem neuen erschienenen Artikel hat Karsten Fischer allerdings die Kernelemente des Liberalismus bzw. der liberalen Demokratie ausführlicher und systematischer ausgearbeitet, dazu siehe: Fischer, Karsten u. Sebastian Huhnholz: Liberalismus heute. Zwischen Tradition Selbstbehauptung. In: Liberalismus. Traditionsbestände Gegenwartskontroversen. Hrsg. von Karsten Fischer u. Sebastian Huhnholz. Baden-Baden: Nomos 2019 (= Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft 37). S. 7-20

sich dadurch in vielen privaten und gesellschaftlichen Bereichen subtil einmischen kann<sup>517</sup>.

Bezüglich der ersten Frage lässt sich meiner Ansicht nach Folgendes sagen. Die positive Seite des konfuzianischen Paternalismus besteht in der Bildung eines moralischen Überwachungsmechanismus gegenüber den Herrschenden und den Mitherrschenden. Die westliche paternalistische Diskussion bewegt sich in den liberalistischen Rahmenbedingungen und fokussiert vor allem auf die rechtliche und systematische Grenzziehung der Implementierung des Paternalismus. Der konfuzianische Paternalismus verhält sich aber anders: Einerseits lässt er sich als ein Rechtfertigungsmodell des Autoritarismus verstehen; anderseits erhebt er sich gegen die herrschende Klasse und versteht sich als einen moralischen Kodex, der das Benehmen und die politischen Maßnahmen der herrschenden Klasse zu kontrollieren versucht. Ein Protagonist des gegenwärtigen Konfuzianismus, nämlich Mou Zongsan (牟宗三), hat aber bereits wohl bemerkt, dass dieser moralische Überwachungsmechanismus in der Geschichte Chinas selten wirklich funktioniert hat und zu

\_

<sup>517</sup> Das Social Credit System in China ist ein gutes Beispiel und ein geeigneter Beleg für meine Anmerkung. Für eine Einführung und kurze Analyse des Social Credit System, siehe: Yi, Jingming (喻敬明): Guojia Xinyongguanli Tixi (国家信用管理体系). Beijing: Shehuikexue Wenxian Chubanshe 2000, Lin, Junyue (林鈞躍): Shehuixinyongtixi Yuanli (社会信用体系原理). Beijing: Zhongguo Fangzheng Chubanshe 2003 und Backer, Larry Cata: China's Social Credit System. Data-Driven Governance for a 'New Era'. In: Current History: A Journal of Contemporary Wold Affiars 118 (2019) H. 809. S. 209 - 214. Auch die allgemeine Tendenz und das allgemeine Interesse der KPCh für eine digitale autoritäre Herrschaftstehenik ist wohl bekannt. Dazu siehe: Rudolph, Moritz: Der Weltgeist als Lachs. Geschichtsphilosophische Implikationen des chinesischen Aufsteigs. In: Merkur 74 (2020) H. 849. S. 5-21.

sehr von der Qualität des einzelnen Herrschers abhängig ist<sup>518</sup>. Diese Bemerkung von Mou Zongsan (牟宗三) und sein Urteil über die Rolle des Konfuzianismus in der Geschichte Chinas beantwortet die erste Frage, nämlich dass der Konfuzianismus keine kulturellen Ressourcen anbieten kann, um liberale Institution, sei es formell oder materiell, in die Politik der VRC zu intergieren.

Nun komme ich zu dem liberalen Paternalismus. Im Grunde genommen bin ich nicht der Auffassung, dass sich auf der theoretischen Ebene Liberalismus und libertärer Paternalismus konsistent vereinbaren lassen können. Ich fing meine Argumentation mit einer Zusammenfassung der paternalistischen Theorien von J. S: Mill, R. Dworkin und J. Feinberg an und bezeichnete sie als die "älteren" paternalistischen Theorien. Die "älteren" paternalistischen Theorien unterscheiden sich von der "neueren" paternalistischen Theorie, also dem libertären Paternalismus von Sunstein und Thaler, paradigmatisch: Während sich die "älteren" paternalistischen Theorien noch an das rationale bzw. vernünftige Menschbild halten, gibt der libertäre Paternalismus das Bild eines Homo oeconomicus auf und ist der Auffassung, dass der Mensch systematisch irrational sei. Damit begründen die Vertreter des libertären Paternalismus die Notwendigkeit und die Unentbehrlichkeit des Paternalismus und

\_

<sup>518</sup> Als Protagonist des gegenwärtigen Konfuzianismus besteht Mou zwar darauf, dass das konfuzianische Ideal in der politischen Praxis in der Geschichte nie verwirklicht ist, und möchte ihn somit in Schutz nehmen, dennoch bekennt er auch, dass das Volk in der konfuzianischen Tradition nicht als Bürger, sondern lediglich als Knabe verstanden wird. Siehe: Mou,Zongsan (牟宗三): 道德的理想 主義 (Daode de Lixiangzhuyi). Taipei: Lianjing 2003 (= Mou Zongsan Xiansheng Quanji 09), S. 61-62 und Peng, Guoxiang (彭國翔): 智者的現世觀懷 (Zhizhe de Xianshiguanhuai). 牟宗三的政治與社會思想 (Mou Zongsan de Zhengzhi- yu Shehuisixiang). Taipei: Lianjing 2016, S. 369 ff.

verstehen ihn als einen intuitiven moralischen Apell. Andererseits begründen Sunstein und Thaler die Liberalität ihres libertären Paternalismus damit, dass er durch die Opt-Out-Option trotz der paternalistischen Entscheidungsarchitektur die Freiheit bzw. Wahlfreiheit garantieren kann. Aber es lässt sich fragen, ob die Opt-Out-Option noch tatsächlich garantiert werden kann, wenn das Nudge wirklich funktioniert und wenn dem Menschen tatsächlich, wie die Forscher der Verhaltenswissenschaft glauben, ein systematischer epistemologischer Fehler innewohnt? Wenn der Mensch diese Opt-Out-Option tatsächlich nicht nutzen kann, dann handelt es sich bei der Freiheit bzw. Liberalität des libertären Paternalismus um eine Schein-Freiheit. Wenn der Mensch trotz der Implementierung des Nudges diese Opt-Out-Option immer noch kann. dann kann man das anthropologischeepistemologische Bild der Verhaltenswissenschaft und des libertären Paternalismus für ungültig erklären, und der libertäre Paternalismus verliert somit den Grund der Notwendigkeit für die Implementierung des Nudges. Deshalb lässt sich zugespitzt feststellen, dass der libertäre Paternalismus auf der theoretischen Ebene aufgrund seines anthropologischen Paradigmenwechsels der Sache nach zum Scheitern bestimmt ist.

Aber man sollte nicht übersehen, dass das Nudge bzw. der libertäre Paternalismus nie nur als ein theoretischer Entwurf verfasst wurde, sondern er gleichzeitig auch ein politisches Programm ist<sup>519</sup>, und wenn wir ein faires Urteil über den libertären Paternalismus sprechen möchten, dann sollten wir den Praxis-Aspekt des libertären Paternalismus auch mit einbeziehen. Auf der Praxis-Ebene sehe ich das aber anders. Zugespitzt formuliert lässt sich meines Erachtens sagen, dass der moderne Staat, vor allem in seiner

-

<sup>519</sup> Ähnliche Meinung siehe: Martinsen, Oliver Flügel: Libertärer Paternalismus? Bemerkung zu Richard H. s und Cass R. Sunsteins Nudge. In: Zeitschrift für Public Policy, Recht und Management (2010) H. 1. S. 235-244.

Verwirklichung nach der Industriellen Revolution, also der Sozialstaat, mehr oder weniger paternalistisch ist. Oder man darf meines Erachtens mindestens sagen, dass sich im Sozialstaat paternalistische Elemente entdecken lassen. Mit dem Bezug auf die Idee der Daseinsvorsorge von Forsthoff und Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Gleichheit bei Berlin wollte ich darauf hinweisen, dass für einen liberalendemokratischen Staat die Balancierung der rechtsstaatlichen Garantie bzw. dem Schutz der individuellen Rechten und der paternalistischen für- und vorsorglichen Maßnahme des Staates ein zentrales und diffiziles Thema ist. Deshalb kann das Scheitern des libertären Paternalismus auf der theoretischen Ebene nicht notwendig dazu führen, dass das paternalistische Moment und das liberale Moment sich auf der Praxis-Ebene nicht vereinigen können. Aus diesem Grund schlage ich im 4. Kapitel vor, zunächst klarzustellen, was die minimalen Kernelemente des Liberalismus sind, um daraus ein normativ-theoretisches Kriterium bzw. normativ-theoretischen Prinzip für die Grenzziehung des Paternalismus zu gewinnen und mit diesem zu prüfen, welche der von Sunstein und Thaler vorgeschlagene libertär-paternalistischen Maßnahmen nach dieser Prüfung bestehen können. Meines Erachtens ist Autonomie der zentrale Punkt des Liberalismus. Unabhängig davon, ob man sie positiv oder negativ versteht, ist sie das ultimative Ziel des Liberalismus. Aus der Autonomie heraus lassen sich meiner Ansicht nach die liberalistischen Kernelemente in zwei Richtungen entfalten: Zu einem die Frage nach Zweck und Mittel, also wie die Staatsgewalt gestaltet werden soll, um die Autonomie der Einzelperson zu sichern (die liberale Gestaltung der Staatsgewalt), dazu gehört selbstverständlich die Neutralität des Staates gegenüber jeglichen moralischen, religiösen und lebensphilosophischen allgemein-umfassenden Doktrinen; zu anderem ist es die theoretische Stütze für Autonomie, ohne welche die Autonomie als Leitidee der Gesellschaft und politischer Institutionen weder nachvollziehbar noch möglich wären, nämlich das liberalistische Menschenbild.

Daraus ergebt sich, dass im Grunde genommen die manipulativen Maßnahmen den minimalen liberalistischen Kernelementen nicht gerecht werden können und die Maßnahmen, die auf die systematische Irrationalität der menschlichen Entscheidung hinweisen, den minimalen liberalistischen Kernelementen auch nicht gerecht werden können. In Kapitel 2 wurde auf einen anthropologisch-epistemologischen Paradigmenwechsel älteren und libertären Paternalismus verwiesen: während der ältere Paternalismus theoretisch an systematischer Rationalität festhält, geht der libertäre Paternalismus von systematischer Irrationalität aus und rechtfertigt den paternalistischen Eingriff damit. Die Theoretiker des älteren Paternalismus, vor allem Mill, beharren auf der systematischen Rationalität der Menschen und wehren mit dieser den paternalistischen Eingriff ab, denn in seinen Augen kann nur die Person selbst wissen, was gut oder was schlecht für sie ist; weder der Staat noch die Mehrheit der Gesellschaft ist epistemologisch begabter, festzustellen, was das "wahre" Wohl für die betroffene einzelne Person ist. Diese epistemologische Eigenschaft als anthropologisches Merkmal ist meines Erachtens das Substrat des Liberalismus, oder präziser: das Substrat des des universalistischen Individualismus. epistemologisch-anthropologische Merkmal wurde in den letzten Jahrzehnten von Neurowissenschaftlern oder auch Verhaltenswissenschaftlern vehement infrage gestellt und das Fundament dieses epistemologisch-anthropologischen Merkmals

wurde erschüttert <sup>520</sup>. Diesbezüglich scheint mir eine Verwecheselung dieser Neurowissenschaftler und Verhaltenswissenschaftler hinzudeuten, denn sie verkennen die normative Eingenschaft dieser von vielen Liberalen vertretene und betonnte epistemologisch-anthropologische Annahme und begreifen sie fäschlich als eine Tatsachebeschreibung. Sie übersehen, dass ohne diese liberale epistemologischanthropologische Annahme viele Grundrechte und ja die liberale politische Ordnung überhaupt nicht zu rechtfertigen sind.

Um diese Arbeit abzuschließen, greife ich zum Schluß noch einmal auf die am Anfang dieser Arbeit bereits erwähnten drei Fragestellungen zurück; sie zu beantworten habe ich dort auch zum Ziel dieser Arbeit erklärt. Zusammenfassend lassen sich die drei Fragen wie folgend formulieren: Kann es überhaupt einen liberalen Paternalismus geben, und wenn ja, ist die Umsetzung wünschenswert? Diese Fragen sind in den Kapiteln 2, 3 und 4 beantwortet worden. Ja, es kann durchaus eine liberalpaternalistische Ordnung geben, jedoch kann dies meines Erachtens nur in der politischen Praxis geschehen. Eine liberal-

\_

Noch besorgniserregender ist die Entwicklung von Big Data. Wenn Big Data uns sagen kann, welche Themen den Wählern wichtig sind oder welche Produkte die Verbraucher wünschen, dann scheint es, dass wir durch Big Data auch sagen können, was die Menschen wirklich wollen. Über die Fähigkeit von Big Data, Themen zu erkennen, die für Wähler von Interesse sind, siehe bitte: Fischer, Karsten: Überwachen und steuern. In: Nicht wissen. Hrsg. von Armin Nassehi. Hamburg: Murmann 2014 (= Kursbuch 180). S. 45-57; Über die Fähigkeit von Big Data, Verbraucherverhalten vorherzusagen und zu beeinflussen, siehe bitte: O'Neil, Cathy: Weapons of math destruction. How big data increases inequality and threatens democracy. London: Penguin Books 2017 Über einen möglichen Zusammenhang zwischen Big Data und Nudge, siehe bitte: Irgmaier, Florian u. Lena Ulbricht: Big Data und Nudging. Kommt der digitale Überwachungsstaat? In: WZB Mitteilungen (2017) H. 158. S. 15-17.

paternalistische Ordnung auf der theoretischen Ebene ist angesichts des anthropologischen Paradigmenwechsels Verhaltensökonomie und des libertären Paternalismus nicht möglich, denn entweder handelt es sich bei der im libertären Paternalismus gegebenen Wahlfreiheit um eine Scheinfreiheit, oder die anthropologischen Annahmen der Verhaltensökonomie und des libertären Paternalismus erweisen sich als falsch. Und eine auf der Praxis-Ebene gestaltete liberal-paternalistische Ordnung soll sich an die im Kapitel 4 dargelegten minimalen Merkmale des Liberalismus halten, denn ohne deren Einhaltung wird der libertäre Paternalismus bald zu einer expertokratischen Autokratie. Die letzte Frage lässt sich aufgrund der normativen-theoretischen Eigenschaft dieser Arbeit nicht vollständig beantworten können, oder zumindest lässt sie sich nicht pauschal beantworten können. Ich versuche trotdem an dieser Stelle meine unreifen und vondaher vorübergehenden Überlegungen dazu sowohl aus dem normativen als auch aus dem empirischen Perspektiv zu explizieren.

Aus dem normativen Perspektiv müssen wir zunächst fragen, zum welchem Zweck bedienen wir uns den liberalen Paternalismus? Sunstein und Thaler, vor allem aber Sunstein, sehen eine Lücke bezüglich der Zweck-Mittel-Rationalität in der Praxis der liberalen Demokratie. Und mit dem liberalen Paternalismus lassen sich diese Lücke schließen. Sicherlich ist ein effizenter Umgang mit Ressourcen für jedemann und jede Herrschaft wichtig, denn wir haben ja keine unendlichen Ressourcen. Aber dann scheint es so, dass die Bezweifeler des Homo Oeconomicus letzendlich die größten Prediger des Homo Oeconomicus sind und wollten die Menschen zum Homo Oeconomicus zwingen bzw. stupsen. Dann lässt sich fragen, ob die Protagonist des liberalen Paternalismus den Sinn und Zweck der liberalen Demokratie und das Homo Oeconomicus Menschenbild zu einfach verstehen oder gar missverstehen.

Aus dem empirischen Perspektiv lässt sich diese Frage nicht einheitlich beanwtworten können und sie in einer Theoriearbeit zu beantworten wäre ein Hochmut der Theoretiker gewesen. Aus diesen Gründen erläutere ich hier nur ganz allgemein, aber die Wirksamkeit und die Wüschbarkeit der libertär-paternalistischen Politik kann nur durch empirischen Arbeiten evaluiert werden: Ob liberal-paternalistische Ordnung für ein Land wünschenswert ist, hängt mit der Situation, in der das Land sich befindet, und dem Ausmaß der beabsichtlichen liberal-paternalistischen Ordnung zusammen. Aber man muss auch berücksichtigen, wie solid die liberal-demokratische Praxis und Kultur in diesem Land schon etabliert und verankert ist. Für Länder, deren politische Kultur noch unter dem Einfluss des A utoritarismus oder des konfuzianischen Paternalismus stehen, ist der Verdacht hoch, dass die liberale institutionelle Kontrolle über paternalistischen Maßnahme verloren gegangen würde. Deshalb sollte man mit Einführung der libertären-paternalistischen Politik mit Vorsicht umgehen.

## Literaturverzeichnis

- Acemoglu, Daron: Why Not a Political Coase Theorem? Social Conflict, Commitment, and Politics. In: Journal of Comparative Economics 31 (2003). S. 620-652.
- Acemoglu, Daron u. Simon Johnson: Unbundling Institutions. In: Journal of Political Economy 113 (2005) H. 5. S. 949-995.
- Acemoglu, Daron u. James A. Robinson: Economic origins of dictatorship and democracy. New York: Cambridge University Press 2006.
- Acemoglu, Daron u. James A. Robinson: Why nations fail. The origins of power, prosperity and poverty. New York: Profile Books 2012.
- Alexy, Robert: Theorie der Grundrechte. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 582).
- Angle, Stephen C.: Contemporary Confucian Political Philosophy. Toward Progressive Confucianism Toward Progressive Confucianism. Cambridge, Massachusetts: Polity Press 2013.
- Arneson, Richard J.: Mill versus Paternaism. In: Ethics 90 (1980) H. 4. S. 470-489.
- Backer, Larry Cata: China's Social Credit System. Data-Driven Governance for a 'New Era'. In: Current History: A Journal of Contemporary Wold Affiars 118 (2019) H. 809. S. 209 - 214.
- Badura, Peter: Verwaltungsrecht im liberalen und im sozialen Rechtstaat. Tübingen: J. C. B. Mohr 1966 (= Recht und Staat 328).
- Badura, Peter: Das Verwaltungsrecht des liberalen Rechtsstaates. Methodische Überlegungen zur Entstehung des wissenschaftlichen Verwaltungsrechts. Göttingen: Otto Schwartz & Co 1967 (= Göttinger rechtswissenschaftliche Studien 66).

- BBC: Video game addiction. China imposes gaming curfew for minors. https://www.bbc.com/news/world-asia-50315960 (8.4.2020).
- Berlin, Isaiah: The crooked timber of humanity. Chapters in the history of ideas. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press 1998.
- Berlin, Isaiah: Liberty. Paperback ed., repr. Oxford: Oxford Univ. Press 2005.
- Bhagwati, Jagdish: The "Miracle" that did Happen.
  Understanding East Asia in Comparative Perspective. In:
  Taiwan's Development Experience: Lessons on Roles of
  Government and Market. Hrsg. von Erik Thorbecke u.
  Henry Wan. Boston, MA: Springer US 1999. S. 21-39.
- Böckenförde, Ernst Wolfgang: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweitere Ausgabe. Frankfurt: Shurkamp 2006.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 163).
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1419).
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2007 (= Themen 86).
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang u. Dieter Gosewinkel: Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht. Aufsätze von Ernst-Wolfgang Böckenförde Biographisches Interview von Dieter Gosewinkel 2011 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2006).
- Bratu, Christine: Liberale Neutralität. In: Zeitschfirft für politische Theorie 1 (2015). S. 55-74.

- Brink, Tobias ten: Strukturmerkmale des chinesischen Kapitalismus. http://www.mpifg.de/pu/mpifg\_dp/dp10-1.pdf (30.3.2020).
- Brownlee, Jason: Authoritarianism in an Age of Democratization. Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- Brunner, Otto: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968.
- Bull, Hans Peter: Daseinsvorsorge im Wandel der Staatsformen. In: Der Staat 47 (2008) H. 1. S. 1–19.
- Buyx, Alena: Können, sollen, müssen? Public Health-Politik und libertärer Paternalismus. In: Ethik in der Medizin 22 (2010) H. 3. S. 221–234.
- Caifu Zhongwenwang (財富中文網): 2016年財富世界500強排行榜 (2016-Nian Caifu Shijie 500-Qiang Paihangbang). http://www.fortunechina.com/fortune500/c/2016-07/20/content 266955.htm (17.3.2020).
- Chen, Edward K.Y.: The Total Factor Productivity Debate: Determinants of Economic Growth in East Asia. In: Asian-Pacific Economic Literature 11 (1997) H. 1. S. 18–38.
- Chen, Hengan (陳亨安): 中國大陸國有企業扮演角色之研究 (Zhongguodalu Guoyouqiye Banyan Jiaose zhi Yanjiu ). In: Jingji Yenjiu 13 (2012). S. 555-578.
- Chen, Lai (陳來): 古代思想文化的世界 (Gudai Sixiangwenhua de Shijie). 春秋時代的宗教倫理與社會 思想 (Chunqiushidai de Zongjiaolunli yu Shehuisixiang. Taipei: Yunchen Wenhua 2006 (= Yunchen Congkan 108).
- Chen, Lai (陳來): 從思想世界到歷史世界 (Cong Sixiangshijie dao Lishishijie). Beijing: Beijingdaxue Chubanshe 2015.
- Chen, Yihong (陳一弘): 春秋時期之道德 (Chunqiu Shiqi zhi Daode ). 以《左傳》、《國語》為中心 (Yi 《Zuochuan》、《Guoyu》wei Zhongxin). http://nccur.lib.nccu.edu.tw/handle/140.119/79522 (27.2.2020).

- Chen, Yungfa (陳永發): 延安的陰影 (Yenan de Yinying). Taipei: Zhongyangyanjiuyuan Jindaishi Yanjiusuo 1990.
- Cheng, Qing (成慶): 當代大陸政治儒家的迷思 (Dandai Daluzhengzhirujia de Misi). In: 思想 (Sixiang) 20 (2012). S. 223-232.
- Cheng, Shude (程樹德): 論語集釋 (Lunyu Jishi). Beijing: Zhonghua Shuju 1990.
- Cohon, Rachel: Hume's Moral Philosophy. https://plato.stanford.edu/entries/hume-moral/ (12.2.2020).
- Compton, Boyd: Mao's China. Party Reform Documents, 1942-44. Seattle: University of Washington Press 1952.
- Conly, Sarah: Against autonomy. Justifying coercive paternalism. Cambridge: Cambridge University Press 2013.
- Dafür gehn wir meilenweit. Lauft mit beim Marsch für die Wissenschaft! Sich Blasen an den Füßen zu holen ist immer noch besser, als der Dumm- oder Bosheit der Populisten auf den Leim zu gehen. In: FAZ (21.4.2017). S. 12.
- Di Fabio, Udo: Paternalismus. "Wir sind keine Labormäuse" 2015. https://www.spiegel.de/spiegel/print/ d-133262099.html (6.2.2020).
- Dworkin, Gerald: Paternalism. In: Paternalism. Hrsg. von Rolf Sartorius. Minneapolis: University of Minnesota Press 1983a. S. 19-34.
- Dworkin, Gerald: Paternalism. https://plato.stanford.edu/entries/paternalism/ (11.8.2019).
- Dworkin, Ronald: Do Liberty and Equality Conflict? In: Living as Equals. Hrsg. von Paul Barker. Oxford: Oxford Univ. Press 1996. S. 39-57.
- Dworkin, Ronald: Liberalism. In: Ethische und politische Freiheit. Hrsg. von Julian Nida-Rümelin u. Wilhelm Vossenkuhl. Berlin, New York: De Gruyter 1998. S. 180-204.
- Dworkin, Ronald: Liberalism. In: Public and private morality. Hrsg. von Stuart Hampshire. Cambridge: Cambridge University Press 1999. S. 113-143.

- Dworkin, Ronald: Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2001.
- Economist: Paternalism 2.0. American employers are rethinking their role in workers' health care. https://www.economist.com/business/2014/08/23/paternalism-20 (12.2.2020).
- Eidenmüller, Horst: Liberaler Paternalismus. In: Juristische Zeitung 17 (2011). S. 814–821.
- Fan, Gang (樊綱) u. Nicholas Hope: 國有企業在中國經濟中的角色 (Guoyouqiye zai Zhongguo Jingji zhong de Jiaose). http://www.chinausfocus.com/2022/china/wp-content/uploads/Part-02-Chapter-16\_SC.pdf (11.12.2019).
- Feinberg, Joel: Social Philosophy. New Jersey: Prentice-Hall 1973 (= Foundations of philosophy series).
- Feinberg, Joel: Legal Paternalism. In: Paternalism. Hrsg. von Rolf Sartorius. Minneapolis: University of Minnesota Press 1983. S. 3-18.
- Feinberg, Joel: The moral limits of the criminal law. Volume 3: Harm to self. Oxford: Oxford University Press 1989.
- Felipe, Jesus: Total factor productivity growth in East Asia: A critical survey. In: Journal of Development Studies 35 (1999) H. 4. S. 1–41.
- Fingarette, Herbert: Confucius. The secular as sacred. Illinois: Waveland Press 1998.
- Fischer, Karsten: Moralkommunikation der Macht. Politische Konstruktion sozialer Kohäsion im Wohlfahrtsstaat. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006.
- Fischer, Karsten: Machiavellis Abneigung gegen Augustus und den Principt als Parallelordnung. Ein Beitrag zur methodischen Spekulation in der Politischen Theorie. In: Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte. Hrsg. von Harald Bluhm, Karsten Fischer u. Marcus Llanque. Berlin: Akad.-Verl. 2011. S. 39–51.
- Fischer, Karsten: Liberaler Agnostizismus, oder: Der Vorrang der Freiheit vor der Wahrheit. Eine politische Sinngeschichte. In: Deliberative Kritik - Kritik der

- Deliberation. Festschrift für Rainer Schmalz-Bruns. Hrsg. von Oliver Flügel-Martinsen, Daniel Gaus u. a. Wiesbaden: Springer VS 2014. S. 103-134.
- Fischer, Karsten: Überwachen und steuern. In: Nicht wissen. Hrsg. von Armin Nassehi. Hamburg: Murmann 2014 (= Kursbuch 180). S. 45-57.
- Fischer, Karsten u. Sebastian Huhnholz: Liberalismus heute. Zwischen Tradition und Selbstbehauptung. In: Liberalismus. Traditionsbestände und Gegenwartskontroversen. Hrsg. von Karsten Fischer u. Sebastian Huhnholz. Baden-Baden: Nomos 2019 (= Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft 37). S. 7-20.
- Flügel-Martinsen, Oliver: Libertärer Paternalismus? Bemerkungen zu Richard H. Thalers und Cass R. Sunsteins Nudge. In: Der moderne Staat 3 (2010) H. 1. S. 235-244.
- Forsthoff, Ernst: Die Verwaltung als Leistungsträger. Stuttgart und Berlin: Kohlhammer 1938.
- Forsthoff, Ernst: Der introvertierte Rechtsstaat und seine Verortung. In: Der Staat 2 (1963) H. 4. S. 385-398.
- Forsthoff, Ernst: Begriff und Wesen des sozialen Rechtsstaates. In: Rechtstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit. Aufsätze und Essays. Hrsg. von Ernst Forsthoff. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968. S. 165-200.
- Forsthoff, Ernst: Begriff und Wesen des sozialen Rechtstaates. In: Rechtstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit. Aufsätze und Essays. Hrsg. von Ernst Forsthoff. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968.
- Forsthoff, Ernst: Verfassungsprobleme des Sozialstaats. In: Rechtstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit. Aufsätze und Essays. Hrsg. von Ernst Forsthoff. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968. S. 145-164.
- Forsthoff, Ernst: Von der sozialen zur technischen Realisation. In: Der Staat 9 (1970) H. 2. S. 145–160.

- Forsthoff, Ernst: Der Staat der Industriegesellschaft.
  Dargestellt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland.
  München: C.H.Beck 1971.
- Forsthoff, Ernst: Einführung. In: Gesellschaft, Staat, Recht. Hrsg. von Lorenz von Stein, Ernst Forsthoff u. Dirk Blasius. Frankfurt am Main: Propyläen Verlag 1972. S. 7-20.
- Forsthoff, Ernst: Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsrechtliche Abhandlungen 1954-1973. 2. Auf. Munchen: C.H. Beck'sche 1976.
- Forsthoff, Ernst, Otto Bachof u. a.: Begriff und Wesen des sozialen Rechtsstaates. Unveränderter photomech. Nachdr. Berlin: De Gruyter 1954.
- Foucault, Michel: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France, 1977-1978. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1808).
- Fröhlich, Günter: Nachdenken über das Gute. Ethische Positionen bei Aristoteles, Cicero, Kant, Mill und Scheler; mit einer Tabelle. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006.
- Fuchs, Alan E.: Autonomy, Slavery, and Mill's Critique of Paternalism. In: Ethical Theory and Moral Practice 4 (2001) H. 3. S. 231-251.
- Fukuyama, Francis: The end of history and the last man. New York, London: Free Press 2006.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6. Aufl. Tübingen: Mohr 1990 (= Gesammelte Werke 1).
- Gaitanides, Stefan: Gibt es in Deutschland
  Parallelgesellschaften von Zuwanderern? https://
  www.frankfurt-university.de/fileadmin/standard/
  Hochschule/Fachbereich\_4/Kontakte/ProfessorInnen/
  Stefan\_Gaitanides/Parallelgesellschaften\_2\_01.pdf
  (16.9.2019).
- Gan, Chunsong (干春松): 制度化儒家及其解體、新生 (Zhiduhua Rujia ji qi Jieti 、Xinsheng ). Beijing: Zhongguo Renmindaxue Chubanshe 2003.

- Gandhi, Jennifer: Dictatorial Institutions and their Impact on Economic Growth. In: European Journal of Sociology 49 (2008) H. 1. S. 3-30.
- Gandhi, Jennifer u. Adam Przeworski: Cooperation, Cooptation, and Rebellion under Dictatorships. In: Economics and Politics 18 (2006) H. 1. S. 1-26.
- Gandhi, Jennifer u. Adam Przeworski: Authoritarian Institutions and the Survival of Autocrat. In: Comparative Political Studies 40 (2007) H. 11. S. 1279-1301.
- Gao, Hua (高華): 紅太陽是怎樣升起的 (Hongtaiyang shi zenyang shengqide). Yanan Zhengfengyundong de Lailongqumai. Hong Kong: Zhongwendaxue Chubanshe 2011.
- Gersemann, Olaf: Die Bundesregierung behandelt uns Bürger wie Kinder. https://www.welt.de/debatte/kommentare/article151913008/Die-Bundesregierung-behandelt-uns-Buerger-wie-Kinder.html (6.2.2020).
- Gilley, Bruce: Paradigms of Chinese Politics. Kicking Society Back Out. In: Journal of Contemporary 20 (2011) H. 70. S. 517-533.
- Grimm, Dieter: Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.
- Grimm, Dieter: Die Zukunft der Verfassung. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Gutmann, Thomas: Paternalismus und Konsequentialismus. In: Paternalismus und Konsequentialismus. Hrsg. von Michael Kühler u. Alexa Nossek. Münster: Mentis 2014 (= Ethica 27). S. 27-66.
- Gutwald, Rebecca: Autonomie, Rationalität und Perfektionismus. Problem des weichen Paternalismus im Rechtfertigungsmodell der Bounded Rationality. In: Grenzen des Paternalismus. Hrsg. von Bijan Fateh-Moghadam, Stephan Sellmaier u. Wilhelm Vossenkuhl. Stuttgart: Kohlhammer 2010 (= Ethik im Diskurs 3). S. 73–93.
- Hallich, Oliver: Führt der Utilitarismus zu einem unbegrenzten Paternalismus? In: Paternalismus und

- Konsequentialismus. Hrsg. von Michael Kühler u. Alexa Nossek. Münster: Mentis 2014 (= Ethica 27). S. 75-88.
- Halpern, David: Inside the Nudge Unit. How small changes can make a big difference. London: Allen 2015.
- Haverkate, Görg: Verfassungslehre. Verfassung als Gegenseitigkeitsordnung. München: Beck 1992.
- Heberer, Thomas: Einige Anmerkungen zu Stabilität und Legitimität in der VR China. In: Systemanalyse als politische Reformstrategie. Festschrift für Dieter Grunow. Hrsg. von Heinz-Jürgen Dahme u. Norbert Wohlfahrt. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010. S. 104-120.
- Heberer, Thomas u. Gunter Schubert: Political Reform and Regime Legitimacy in Contemporary China. In: Asien 99 (2006). S. 9-28.
- Heinig, Hans Michael: Paternalismus im Sozialstaat. Nutzen und Grenzen des Paternalismusdiskurses für eine Verfassungstheorie des Sozialstaates. In: Paternalismus und Recht. In memoriam Angela Augustin (1968 2004).
  Hrsg. von Michael Anderheiden, Peter Bürkli u. a.
  Tübingen: Mohr Siebeck 2006. S. 157-188.
- Heinig, Hans Michael: Autonomy vs. Technocracy.
  Libertarian Paternalism Revisited. In: Choice Architecture in Democracies. Exploring the Legitimacy of Nudging.
  Hrsg. von Alexandra Kemmerer, Christoph Möllers u. a.
  Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co.
  KG 2017. S. 219-228.
- Hennis, Wilhelm: Regieren im modernen Staat. Tübingen: Mohr Siebeck 2000.
- Hill, Claire Ariane: Anti-Anti Paternalism. In: NYU Journal of Law & Liberty 2 (2007) H. 3. S. 444-454.
- Hodson, John d.: The Principle of Paternalism. In: American Philosophical Quarterly 14 (1977) H. 1. S. 61-69.
- Höffe, Otfried: Immanuel Kant. München: Beck 2007 (= Beck'sche Reihe Denker 506).
- Holmes, Stephen: Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy. Chicago: University of Chicago Press 1995.

- Honneth, Axel: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. 5. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1491).
- Horn, Christoph u. Christof Rapp: Arete. In: Wörterbuch der antiken Philosophie. Hrsg. von Christoph Horn u. Christof Rapp. München: Beck 2002 (= Beck'sche Reihe 1483). S 59-64.
- Horn, Karen: "NUDGING" IM KANZLERAMT? Mit der Trägheit der Menschen Politik machen 2015. https://www.deutschlandfunkkultur.de/nudging-im-kanzleramt-mit-der-traegheit-der-menschen.1008.de.html?dram:article id=313331 (6.2.2020).
- Hu, Angang (胡鞍鋼), Zhang, Xin (張新) u. Gao, Yuning (高宇寧): 國有企業 (Guoyou Qiye). 保障國家財政能力的重要基礎 (Baozhang Guojia Caizhengnengli de Zhongyaojichu). In: 國家行政學院學報 (Guojia Xingzhengxueyuan Xuebao) (2016) H. 2. S. 19-27.
- Huang, Jinxing (黃進興): 優人聖域 (Youru Shengyu). 權力、信仰與正當性 (Quanli, Xinyang yu Zhengdangxing). Taipei: Yunchen Wenhua 1994 (= Yunchen Congkan 54).
- Huang, Jinxing (黃進興): 聖賢與聖徒 (Shengxian yu Shengtu ). 歷史與宗教論文集 (Lishi yu Zongjiao Lunwenji ). Taipei: Yunchen Wenhua 2001 (= Yunchencongkan 87).
- Huang, Junjie (黃俊傑): 孟學思想史論 (Mengxue Sixiangshi Lun). 卷一 (Jun Yi). Taipei: Sanmin Shuju 1991.
- Humboldt, Wilhelm von: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. [Nachdr.]. Stuttgart: Reclam 2015 (= Reclams Universal-Bibliothek 1991).
- Irgmaier, Florian u. Lena Ulbricht: Big Data und Nudging. Kommt der digitale Überwachungsstaat? In: WZB Mitteilungen (2017) H. 158. S. 15-17.

- Jian, Zemin (江澤民): 高举邓小平理论伟大旗帜,把建设有中国特色社会主义事业全面推向二十一世纪 (Gaoju Deng Xiaoping Lilun Weida Qizhi ,ba Jianshe you Zhongguotese Shehuizhuyi Shiye Quanmian Tuixiang Ershiyishiji ). 中国共产党第十五次全国代表大会上的报告 (Zhongguogongchandang Dishiwuci Quanguodaibiaodahui shang de Baogao ). http://www.gov.cn/test/2007-08/29/content\_730614.htm (11.12.2019).
- Jiang, Qing: From Mind Confucianism to Political Confucianism. In: The Renaissance of Confucianism in Contemporary China. Hrsg. von Ruiping Fan: Springer Science+Business Media B.V 2011 (= Philosophical Studies in Contemporary Culture 20). S. 17-32.
- Jiang, Qing: A Confucian Constitutionalist State: The
   Constitutional Role and Contemporary Significance of Republicanism under a symbolic Monarch. In: A
   Confucian constitutional order. How China's ancient past can shape its political future. Hrsg. von Daniel A. Bell u. Ruiping Fan: Princeton Univ. Press 2013 (= The Princeton-China series). S. 71-98.
- Jiang, Qing: The Supervisory System of Confucian Constitutionalism. Reflection on the Supervision of the State by the Academy. In: A Confucian constitutional order. How China's ancient past can shape its political future. Hrsg. von Daniel A. Bell u. Ruiping Fan: Princeton Univ. Press 2013 (= The Princeton-China series). S. 44-70.
- Jiang, Qing: The Way of Human Authority. The Theoretical Basis for Confucian Constitutionalism and a Tricameral Parliament. In: A Confucian constitutional order. How China's ancient past can shape its political future. Hrsg. von Daniel A. Bell u. Ruiping Fan: Princeton Univ. Press 2013 (= The Princeton-China series). S. 27-43.
- Jiang, Qing: Wangdaozhengzhi Shi Dangjin Zhongguozhengzhi de Fazhangfangxian. In: 中國必須再 儒化 (Zhongguo Bixu Zai Ruhua ). 大陸新儒家新主張

- (Daluxinrujia Xinzhuzhang ). Hrsg. von Ren, Zhong (任重): Bafangwenhua Chuangzuoshi 2016. S. 1-64.
- Jin, Guantao (金觀濤): 中國文化的烏托邦精神 (Zhongguowenhua de Wutuobang Jingshen ). In: 21世紀 (Ershiyi Shiji) (1990) H. 2. S. 17-32.
- Jin, Guantao (金觀濤) u. Liu Qingfeng (劉青峰): 開放中的變遷 (Kaifang zhong de Bianqian). 再論中國社會超穩定結構 (Zailun Zhongguoshehui Chaowendingjiegou). Di 1 ban. Beijing: Falüchubanshe 2011.
- Jin, Quantao (金觀濤) u. Liu, Qingfeng (劉清峯): 毛澤東思想和儒學 (Maozedongsixiang he Ruxue). Taipei: Fengyunshidai Chubanshe 2006.
- Johnson, Chalmers: MITI and the Japanese miracle. The growth of industrial policy, 1925 1975. Stanford: Stanford University Press 1982.
- Kant, Immanuel: GMS. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften 1900ff.
- Kant, Immanuel: KpV. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften 1900ff.
- Kant, Immanuel: KrV. Hamburg: Meiner 1998 (= Philosophische Bibliothek 505).
- Kersten, Jens: Die Entwicklung des Konzepts der Daseinvorsorge im Werk von Ernst Forsthoff. In: Der Staat 44 (2005) H. 4. S. 543-569.
- Kersting, Wolfgang: Platons "Staat". Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999.
- Kim, Wonik u. Jennifer Gandhi: Coopting Workers under Dictatorship. In: The Journal of Politics 72 (2010) H. 3. S. 646-658.
- Kirchgässner, Gebhard: Sanfter Paternalismus, meritorische Güter, und der normative Individualismus. In: List Forum für Wirtschafts- und Finanzpolitik 40 (2014) H. 3. S. 210-238.
- Kirsch, Guy u. Klaus Mackscheidt: Die chinesische Wirtschaftsreform. Ordnungspolitik in einem konfuzianischen Land. In: Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas. Hrsg. von Silke Krieger u. Rolf

- Trauzettel. Mainz: V. Hase und Koehler Verlag 1990 (= Deutsche Schriftenreihe des Internationalen Instituts der Konrad-Adenauer-Stiftung Bd. 20). S. 412-433.
- Kong, Qiu u. Edward Slingerland: Analects. With selections from traditional commentaries. Indianapolis: Hackett 2003.
- Krauthammer, Charles: Obamacare laid bare. https://www.washingtonpost.com/opinions/charles-krauthammer-obamacare-laid-bare/2013/10/31/d229515a-4254-11e3-a624-41d661b0bb78 story.html (12.2.2020).
- Krugman, Paul: The Myth of Asia's Miracle. In: Foreign Affairs 73 (1994) H. 6. S. 62-78.
- Lao, Siquang (勞思光): 新編中國哲學史 (Xinbian Zhongguozhexueshi). (Yi). Guilin, Guangxi: Guangxi Shifandaxue Chubanshe 2005.
- Lardy, Nicholas R.: Markets over Mao. The Rise of private Business in China. Washington, DC: Peterson Institute for International Economics 2014.
- Lardy, Nicholas R.: The state strikes back. The end of economic reform in China? Washington, DC: Peterson Institute for International Economics 2019.
- Larmore, Charles E.: Patterns of Moral Complexity. Reprinted. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1992.
- Lazarev, Valery: Economics of One-Party State. Promotion Incentives and Support for the Soviet Regime. In: Comparative Economic Studies 47 (2005). S. 346-363.
- Le Grand, Julian u. Bill New: Government Paternalism. Nanny State or Helpful Friend? Princeton: Princeton University Press 2015.
- Lemke, Thomas: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Hamburg: Argument Verlag 2014.
- Lepenies, Robert: ARBEITSGRUPPE "WIRKSAM REGIEREN". Den Deutschen einen Stups geben 2016. https://www.deutschlandfunkkultur.de/arbeitsgruppe-wirksam-regieren-den-deutschen-einenstups.1008.de.html?dram:article\_id=347199 (6.2.2020).

- Li Chao (李超): 發展型國家理論研究的回朔與反思 (Fazhanxing Guojialilun Yanjiu de Huishuo yu Fansi ). 基 於發展型國家理論變遷的解釋性反思 (Jiyu Fazhanxing Guojialilun Bianqian de Jieshixing Fansi). In: 公共管理 評論 (Gonggongguanli Pinglun) 12 (2012) H. 1. S. 71-83.
- Li, Minghui (李明輝): 儒學與現代意識 (Ruxue yu Xiandaiyishi). Taipei: National Taiwan University Press (國立台灣大學出版中心) 2016.
- Li, Weihan (李維漢): 中央研究院的研究工作和整風運動 (Zhongyangyanjiuyuan de Yanjiugongzuo he Zhengfengyundong ). https://www.marxists.org/chinese/reference-books/yanan1942/4-03.htm (12.11.2019).
- Lin, Junhong (林俊宏): 孔子德治思想的開展 (Kongzi Dezhi Sixiang de Kaizhan ). In: 孔孟月刊 (Kongmeng Yuekan ) 38 (2000) H. 7. S. 12 25.
- Lin, Junyue (林鈞躍): Shehuixinyongtixi Yuanli (社会信用体系原理). Beijing: Zhongguo Fangzheng Chubanshe 2003.
- Liu, Changli (劉昌梨): 中國社會主義市場經濟與政府的作用 (Zhongguo Shehuizhuyishichangjinji yu Zhengfu de Zuoyong). In: 日本政府在經濟現代化過程中的作用 (Ribenzhengfu zai Jingjixiandaihua Guochengzhong de Zhouyong). Hrsg. von Fudan Daxue Ribenyenjiu Zhongxin (復旦大學日本研究中心). Shanhai: Fudandaxue Chubanshe 1995. S. 301-307.
- Liu, Changli (劉昌梨): 現代日本經濟概論 (Xiandai Riben Jingji Gailun). Dalian (China): Dongbei Caijingdaxue Chubanshe 2008.
- Liu, Qin (劉擎): 儒家復興與現代政治 (Rujiafuxiang yu Xiandaizhengzhi ). In: 思想 (Sixiang) 20 (2012). S. 195-210.
- Liu, Shaoqi (劉少奇): 論共產黨員的修養(Lun Gongchandangyuan de Xiuyang ). https:// www.marxists.org/chinese/liushaoqi/1967/035.htm (12.11.2019).

- Maas, Heiko: Nudging ist ein Stups in die richtige Richtung. https://www.tagesspiegel.de/wirtschaft/justizminister-heiko-maas-nudging-ist-ein-stups-in-die-richtige-richtung/11502522.html (6.2.2020).
- Magaloni, Beatriz: Credible Power-Sharing and the Longevity of Authoritarian Rule. In: Comparative Political Studies 41 (2008) 4/5. S. 715-741.
- Maier, Hans: Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1986 (= DTV-Wissenschaft 4444).
- Mao, Zedong (毛澤東): 整頓黨的作風 (Zhengdun Dang de Zuofeng). Beijing: Renmin Chubanshe 1953.
- Martinsen, Oliver Flügel: Libertärer Paternalismus?

  Bemerkung zu Richard H. Thalers und Cass R. Sunsteins Nudge. In: Zeitschrift für Public Policy, Recht und Management (2010) H. 1. S. 235-244.
- Mayer-Kuckuk, Finn: China bekämpft Computerspielsucht. https://www.fr.de/panorama/china-bekaempft-computerspielsucht-11022036.html (8.4.2020).
- McCrudden, Christopher u. Jeff King: The Dark Side of Nudging. The Ethics, Political Economy, and Law of Libertarian Paternalism. In: Choice Architecture in Democracies. Exploring the Legitimacy of Nudging. Hrsg. von Alexandra Kemmerer, Christoph Möllers u. a. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG 2017. S. 75-140.
- McGregor, James Louis: No ancient wisdom, no followers. The challenges of Chinese authoritarian capitalism. Westport (Connecticut): Prospecta Press 2012.
- Meinel, Florian: Der Jurist in der industriellen Gesellschaft. Ernst Forsthoff und seine Zeit. Zugl.: Berlin, Humboldt-Univ., Diss., 2010. 2. Aufl. Berlin: Akad.-Verl. 2012.
- Meng, Ke u. Bryan W. van Norden: Mengzi. With selections from traditional commentaries. Indianapolis: Hackett 2008.
- Mill, John Stuart u. John Gray: On liberty and other essays. Oxford, New York: Oxford University Press 1998 (= Oxford world's classics).

- Mill, John Stuart u. Manfred Kühn: Utilitarismus. Hamburg: Meiner 2006 (= Philosophische Bibliothek 581).
- Mitchell, Gregory: Libertarian Paternalism is an Oxymoron. In: Northwestern University Law Review 99 (2005) H. 3.
- Montesquieu, Charles de u. Ernst Forsthoff: Vom Geist der Gesetze. [in neuer Übertragung]. 2. Aufl. Tübingen: Mohr 1992 (= UTB für Wissenschaft Uni-Taschenbücher 1710).
- Mou,Zongsan (牟宗三): 道德的理想主義 (Daode de Lixiangzhuyi). Taipei: Lianjing 2003 (= Mou Zongsan Xiansheng Quanji 09).
- Nakamura, Akira: Review. MITI and the Japanese Miracle Revisited. Reevaluation of the Administrative-Centered Government. In: Public Administration Review 71 (2011) H. 6. S. 931-933.
- National center of Incident readiness and Strategy for Cybersecurity (NISC): 内閣サイバーセキュリティセンターからポケモントレーナーのみんなへおねがいよ (Petition for all the Pokemon Trainer from NISC). https://www.nisc.go.jp/active/kihon/pdf/reminder\_20160721.pdf (18.12.2019).
- Neumann, Robert: Libertärer Paternalismus. Theorie und Empirie staatlicher Entscheidungsarchitektur. Tübingen: Mohr Siebeck 2013 (= Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik 66).
- Neumann, Robert: The Devil is in the Details. Four Remarks on the Legitimacy of Choice Architecture. In: Choice Architecture in Democracies. Exploring the Legitimacy of Nudging. Hrsg. von Alexandra Kemmerer, Christoph Möllers u. a. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG 2017. S. 197-218.
- Noah, Timothy: The right attacks Obamacare as "paternalism". http://www.msnbc.com/msnbc/paternalism (12.2.2020).
- Ogata, Yasushi (緒形康): 現代中国の儒教運動 (Konfuzianische Bewegung in modernen China). 蒋慶の 政治儒学に見る文化主権の諸問題 (Mit dem politischen Konfuzianismus von Jiang Qing kulturelle

- Souveränitätsprobleme zu betrachten). In: Journal of Modern Chinese Studies 2 (2010) H. 1. S. 221-228.
- O'Neil, Cathy: Weapons of math destruction. How big data increases inequality and threatens democracy. London: Penguin Books 2017.
- Ottmann, Henning: Geschichte des politischen Denkens. Band 1: Die Griechen. Teilband 2: Von Platon bis zum Hellenismus. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler 2001.
- Paternalismus. "Wir sind keine Labormäuse". In: Der Spiegel (4.4.2015). S. 38-39.
- Pei, Minxin (裴敏欣): China's trapped transition. The limits of developmental autocracy. Cambridge (Mass.): Harvard University Press 2006.
- Pei, Minxin (裴敏欣): 出賣中國 (Chumai Zhongguo). 權貴 資本主義的起源與共產黨政權的潰敗 (Quangui Zibenzhuyi de Qiyuan yu Gongchandang Zhengquan de Kuibai). Xinbeishi: Baqi Wenhua, 2017 (= Zhong guo guan cha 34).
- Peng, Guoxiang (彭國翔): 智者的現世觀懷 (Zhizhe de Xianshiguanhuai). 牟宗三的政治與社會思想 (Mou Zongsan de Zhengzhi- yu Shehuisixiang). Taipei: Lianjing 2016.
- Perels, Joachim: Der soziale Rechtsstaat im Widerstreit. Zur Verfassungsinterpretation Wolfgang Abendroths aus Anlass seines 100. Geburtstags. In: Kritische Justiz 39 (2006) H. 3. S. 295-302.
- Platon: Politeia. (Der Staat). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005 (= Platon Werke 6).
- Qian, Yingyi: Government Control in Corporate Governance as a Transitional Institution. Lessons from China. In: Rethinking the East Asian Miracle. Hrsg. von Joseph E. Stiglitz u. Shahid Yusuf. Washington, DC: World Bank and Oxford University Press 2013. S. 295-322.
- Qian, Mu (錢穆): 中國歷代政治得失 (Zhongguo Lidai Zhengzhi Deshi). Beijing: Sanlian Shudian 2001.
- Rawls, John: A theory of justice. Rev. ed., repr. Oxford: Oxford Univ. Press 1999.

- Raz, Joseph: The Morality of Freedom. Oxford, New York: Clarendon Press 1986.
- Ren, Xiaowei (任曉偉): 《論共產黨員的修養》 (《Lun Gongchandangyuan de Xiuyang》). 歷史生成、版本演變和現實意義 (Lishishengcheng 、Banbenyanbian he Xianshiyiyi). http://theory.people.com.cn/n1/2017/0104/c40531-28996922.html (12.11.2019).
- Roetz, Heiner: Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Rohe, Mathias: Paralleljustiz? Chancen und Gefahren außergerichterlicher Steitbeteiligung in Deutschland. In: TOA-Magazin: Die Fachzeitschrift zum Täter-Opfer-Ausgleich (2013) H. 2. S. 34-37.
- Rosenblatt, Helena: The Lost History of Liberalism. From Ancient Rome to the Twenty-First Century. Princeton, Oxford: Princeton University Press 2018.
- Rudolph, Moritz: Der Weltgeist als Lachs. Geschichtsphilosophische Implikationen des chinesischen Aufsteigs. In: Merkur 74 (2020) H. 849. S. 5-21.
- Sa, Mengwu (薩孟武): 儒家政論衍義 (Rujia Zhenglun Yenyi). 先秦儒家政治思想的體系及其演變 (Xianqin Rujia Zhengzhisixiang de Tixi ji qi Yanbian ). Taipei: Sanmin Shuju 1982.
- Scheidemann, Dieter: Der Begriff Dasseinsvorsorge.
  Ursprung, Funktion und Wandlungen der Konzeption
  Ernst Forsthoffs. Göttingen, Zürich: Muster-Schmidt 1991
  (= Göttinger Politikwissenschaftliche Forschungen 5).
- Schelsky, Helmut: Der selbständige und der betreute Mensch. Stuttgart: Seewald 1976.
- Schiffauer, Werner: Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Schlag, Pierre: Nudge, Choice Architecture, and Libertarian Paternalism. In: Michican Law Review 108 (2010). S. 913-924.

- Schwartz, Benjamin: The Philosopher. In: Mao Tse-Tung in the Scales of History. Hrsg. von Dick Wilson. Cambridge: Cambridge University Press 1977. S. 9-34.
- Schwartz, Benjamin: The World of Thought in Ancient China. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press 1985.
- Scoccia, Danny: In Defense of Hard Paternalism. In: Law and Philosophy 27 (2008) H. 4. S. 351-381.
- Seldon, Mark: 革命中的中國 (Geming zhong de Zhongguo). 延安道路 (Yenan Daolu). Beijing: Shehuikexue Wenxian Chubanshe 1995.
- Séville, Astrid: There is no alternative: Politik zwischen Demokratie und Sachzwang. [Place of publication not identified]: Campus Verlag GmbH; Campus Verlag 2017.
- Stolleis, Michael: Konstitution und Intervention. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts im 19. Jahrundert. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Sun, Guangde (孫廣德): 中國政治思想專題研究集 (Zhongguozhengzhisixiang Zhuantiyanjiu Ji). Taipei: Guiguan Verlag 1999.
- Sunstein, Cass: Why nudge? The politics of Libertarian Paternalism. New Haven: Yale University Press 2014 (= Storrs lectures on jurisprudence: Yale Law School).
- Sunstein, Cass: The Ethics of Choice Architecture. In: Choice Architecture in Democracies. Exploring the Legitimacy of Nudging. Hrsg. von Alexandra Kemmerer, Christoph Möllers u. a. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG 2017. S. 21–74.
- Sunstein, Cass u. Richard Thaler: Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron. In: The University of Chicago Law Review 70 (2003) H. 4. S. 1159–1202.
- Sunstein, Cass u. Richard Thaler: Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness. London: Penguin Books 2008a.
- Sunstein, Cass u. Richard Thaler: Nudge. Improving decisions about health, wealth, and happiness. New York: Penguin Books 2014b.

- Tang, Haijun (唐海君): 《論共產黨員的修養》與執政黨建設(《Lun Gongchandangyuan de Xiuyang》yu Zhizhengdang Jianshe). Zhangsha: Hunan Renmin Chubanshe 2005.
- Tian, Fenglun (田豐倫): 東亞經濟發展模式研究 (Dongya Jingjifazhan Moshi Yanjiu ). Chongqing (China): Chongqing Chubanshe 2006.
- Tillman, Hoyt: Utilitarian Confucianism. Chen Liangs Challange to Chu Hsi. Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press 1982.
- Tillman, Hoyt Cleveland: The Development of Tension between Virtue and Achievement in Early Confucianism: Attitudes toward Kuan Chung and Hegemon (pa) as Conceptual Symbols. In: Philosophy East and West 31 (1981) H. 1. S. 17–28.
- Tillman, Hoyt Cleveland, Ch'en Liang u. Hsi Chu: Utilitarian Confucianism. Ch'en Liang's challenge to Chu Hsi. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1982 (= Harvard East-Asian Monographs 101).
- Tong, Hanpu (童涵浦): 威權制度的政治經濟學與中國研究 (Weiquanzhidu de Zhengzhijingjixue yu Zhongguoyanjiu ). 一般性研究框架芻議 (Yibanxing Yanjiukuangjia Zouyi ). http://homepage.ntu.edu.tw/~hanstung/Research\_5\_files/PEA\_CHN\_Tung.pdf (16.12.2019).
- van de Ven, Hans: Konfuzianismus und Kommunismus aus einer neuen Perspektive. In: Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas. Hrsg. von Silke Krieger u. Rolf Trauzettel. Mainz: V. Hase und Koehler Verlag 1990 (= Deutsche Schriftenreihe des Internationalen Instituts der Konrad-Adenauer-Stiftung Bd. 20). S. 459-479.
- Veetil, Vipin P.: Libertarian Paternalism is an Oxymoron:. An Essay in Defence of Liberty. In: European Journal of Law and Economics (2011) 31: 321 31 (2011) H. 3. S. 321-334.

- Wagner, Joachim: Richter ohne Gesetz. Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat. 1. Aufl. Berlin: Ullstein Taschenbuch Verlag 2012.
- Wang, Fansen (王汎森): 中國近代思想與學術的系譜 (Zhongguo Jindai Sixiang yu Xueshu de Xipu ). Taipei: Lianjing 2003.
- Wang, Xinsheng (王新生): 經濟現代化的"日本模式" (Jingji Xiandaihua de"Riben Moshi"). http://www.cas.cn/ zt/jzt/ltzt/jjxdhzgxdhjsdzzzz/lltt/200503/t20050317\_ 2670833.shtml (11.12.2019).
- Wang, Xinxian (王信賢): 科技威權主義 (Keji Weiquanzhuyi ). 習近平「新時代」中國大陸國家社會關係 (Xijinping 「Xinshidai 」Zhongguodalu Guojia Shehui Guanxi). In: Zhanwang yu Tansuo 16 (2018) H. 5. S. 111-127.
- Wang, Yongqin (王永欽): 發展的政治經濟學 (Fazhan de Zhengzhijingjixue). 一個東亞模式的理論框架 (Yige Dongyamoshi de Lilunkuangjia). In: 學術月刊 (Xueshu Yuekan) 47 (2015) H. 4. S. 57-71.
- Weltbank: The East Asian miracle. Economic growth and public policy. Main Report. Oxford: Oxford University Press 1993.
- Willke, Helmut: Demokratie in Zeiten der Konfusion. Berlin: Suhrkamp 2014 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2131).
- Xiao, Gongquan (蕭公權): 中國政治思想史 (Zhongguo Zhengzhisixiang Shi). Taipei: Lianjing 2004 (= 蕭公權全集 (Xiao Gongquan Quanji ) 4).
- Xinlang (新浪): 中企"走出去"升級版 (Zhongqi"zouchuqu" Shengjiban). 打造利益共同體 (Dazao Liyi Gongtongti). http://finance.sina.com.cn/manage/mroll/2017-05-17/doc-ifyfeius8028684.shtml (17.3.2020).
- Xu, Sijian (徐斯儉):「黨國」還是「共和國」? (「Dangguo 」haishi「Gongheguo 」?). 中共政治變 遷的一個內在邏輯 (Zhonggong Zhengzhibianqian de

- Yige Neizailuoji ). In: 政治科學論叢 (Zhengzhkexue Luncong ) 45 (2010). S. 37-68.
- Yi, Jingming (喻敬明): Guojia Xinyongguanli Tixi (国家信用管理体系). Beijing: Shehuikexue Wenxian Chubanshe 2000.
- Yü, Ying-Shih (余英時): 現代儒學的回顧與展望 (Xiandairuxue de Huigu yu Zhanwang). Beijing: Sanlianshudian 2004.
- Zentrale Komitee der KPC: 中共中央關於繼續開展整風運動的決定 (Zhonggong Zhongyang guanyu jixu kaizhan Zhengfeng Yundong de Jueding ). https://zh.wikisource.org/zh-hant/中共中央关于继续开展整风运动的决定 (12.11.2019).
- Zentrale Komitee der KPC: 中共中央關於經濟體制改革的 決定 (Zhonggong Zhongyang guanyu Jingjitizhi Gaige de Jueding). http://cpc.people.com.cn/BIG5/64162/64168/ 64565/65378/4429522.html (17.3.2020).
- Zentrale Komitee der KPC: 中國共產黨第十四屆中央委員會第三次全體會議公報 (Zhongguogongchandang Dishisi Jie Zhongyangweiyuanhui Disanci Quantihuiyi Gongbao ). http://www.ccdi.gov.cn/special/szqh/ljszqh/14jie/201311/t20131107 13155.html (17.3.2020).
- Zhang, Chunmin (張春敏): 國有企業是阻擊國際壟斷資本擴張的主導力量 (Guoyouqiye shi Zuji Guoji Longduanziben Kuozhang de Zhudao Liliang). In: 經濟中國 (Jingji Zhongguo). 國企改革 (Guoqi Gaige). Hrsg. von Liu, Yongjie (劉永潔). Beijing: Zhongguo Jingji Chubanshe 2013. S. 18-24.
- Zhang, Yongtao (張永桃): 中國政府經濟職能及其結構的轉變 (Zhongguozhengfu Jingjizhineng jiqi Jegou de Zhongdazhuangbian). In: 日本政府在經濟現代化過程中的作用 (Ribenzhengfu zai Jingjixiandaihua Guochengzhong de Zhouyong). Hrsg. von Fudan Daxue Ribenyenjiu Zhongxin (復旦大學日本研究中心). Shanhai: Fudandaxue Chubanshe 1995, S. 308-319.

- Zhou, Guozheng (周國正): 孔孟儒學由仁而仁義的理論發展需要 (Kongmeng Ruxue you Ren er Renyi de Lilunfazhan Xuyao ). In: 中華文史論叢 (Zhonghua Wenshi Luncong ) 3 (2013). S. 37 70.
- Zude, Heiko Ulrich: Paternalismus. Fallstudien zur Genese des Begriffs. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber 2010 (= Angewandte Ethik 5).
- 中國國企應如何存在 (Zhongguo Guoqi ying ruhe Cunzai ). In: Financial Times Chinese (5.3.2013).
- 見一盞燈苦讀 (Jian Yizhandeng Kudu). 馬嘆:台灣電價太低 (Ma tan: Taiwan Dianjia Taidi). In: 蘋果日報 (Pingguo Ribao) (12.4.2012).