

GOVERNANCE DES MITGEFÜHLS UND GEMEINWOHL IN DER DEMOKRATIE¹



ANDREJ ZWITTER

Wir gehen gemeinhin davon aus, dass die Demokratie das beste politische System ist, das bisher erfunden wurde. Diese Annahme lässt sich an vielen Beispielen belegen; dafür spricht außerdem, dass es der politischen Theorie bislang trotz vieler entsprechender Anstrengungen noch nicht gelungen ist, ein politisches System zu entwickeln, das besser geeignet wäre, die Autonomie des Einzelnen in kollektiven Entscheidungsprozessen zu gewährleisten. Während das Konzept der Demokratie durchaus rational kohärent zu sein scheint, sollte ein politisches System aber darüber hinaus in der Lage sein, Kräfte außerhalb der Vernunft anzusprechen. Denn Hans Morgenthau etwa beschrieb die Politik als die Kunst des Umgangs mit dem *animus dominandi* des Menschen (dem Willen, andere zu dominieren oder zu unterwerfen) – ein Trieb, der im Gegensatz zur rationalen Gier von Natur aus darauf abzielt, Andere mittels Herabsetzung zu beherrschen. Diese zerstörerische Kraft entzieht sich der Vernunft und erfordert nach Morgenthaus Ansicht besondere Aufmerksamkeit. Und da also, so Morgenthau weiter, die Politik von ihrem Wesen her böse ist, weil sie den *animus dominandi* für ihr Funktionieren in der politischen Repräsentation benutzt, dann gehe es in der Politikwissenschaft und Staatslehre um die Kunst des geringsten

1 Aus dem Englischen von Klara Vanek

Übels für das größte Gut (Morgenthau, 1945). Wenn wir Morgenthaus Argument etwas weiter fassen, dann finden wir dafür eine Parallele in Reinhold Niebuhrs Feststellung der Grenzen der Vernunft und in seinem daran anschließenden Plädoyer für die Gestaltung eines mitfühlenden Regierungssystems, mit dem er sich gegen die unmoralischen Impulse der Gesellschaft richtet (Niebuhr, 1932/2013). Morgenthaus unauflösliche Verankerung des Unterwerfungsstribs in die Politik lässt sich – so mein Vorschlag – durch dieses Konzept einer Governance des Mitgefühls abmildern. Denn dieser Ansatz schließt auch moralische und emotive (verstanden als emotionale und zugleich bewegende) Imperative in normative Strukturen mit ein, in der Hoffnung, dass so sichergestellt werden kann, dass demokratische Systeme nicht nur die Mehrheit repräsentieren, sondern auch aktiv auf das Wohlergehen aller, sprich auf das Gemeinwohl, hinwirken. Wenn also sowohl nach Morgenthau als auch nach Niebuhr nicht die Vernunft allein gelungene Regierungsführung determinieren kann, wie können wir dann dafür sorgen, dass – statt des Strebens zur Unterwerfung des Anderen – die moralischen Impulse des Menschen im demokratischen System zur Geltung kommen? Diese Frage liegt im Kern der Governance des Mitgefühls zugrunde.

Der nachfolgende Artikel vertritt die These, dass ein wirkliches Gedeihen einer Gesellschaft im Sinne der *eudaimonia* von Aristoteles nur durch eine Governance des Mitgefühls erreicht werden kann – durch ein Regierungssystem also, in dem die demokratische Repräsentation auf die emotionalen und moralischen Imperative der *agape*² und des Mitgefühls ausgerichtet ist und dabei dem Wohl der am schlechtesten gestellten Mitglieder einer Gesellschaft Vorrang gewährt wird. Dahinter steht in diesem Artikel das übergeordnete Argument, dass ein demokratisches

- 2 In diesem philosophischen Konzept geht *agape* über Gefühle und Bindungen des Einzelnen hinaus und verkörpert stattdessen eine moralische und ethische Verpflichtung für das Wohlergehen aller Mitglieder der Gemeinschaft. Sie stellt ein Leitprinzip dar, das sowohl den Einzelnen als auch die Regierenden dazu verpflichtet, mit Mitgefühl und Empathie zu handeln und den Bedürfnissen und der Würde der am schlechtesten gestellten Mitglieder der Gesellschaft Vorrang einzuräumen.

Regierungs- und Gerechtigkeitsystem, das lediglich auf Vernunft begründet ist, nicht in der Lage ist, das individuelle und kollektive Wohlergehen zu gewährleisten. Die emotiven Aspekte der *agape* und des Mitgefühls könnten hingegen als nicht-materialistische und nicht-rationalistische Grundlegungen dazu dienen, die Repräsentation weniger im Sinne einer politisch-diskursiven als vielmehr im Sinne einer strukturell-normativen Lösung neu zu kalibrieren. Aus diesem Blickwinkel heraus betrachtet sollte demokratische Repräsentation nicht auf Identität beruhen, sondern auf Mitgefühl für die mittellosen und hilfsbedürftigen Menschen am Rande der Gesellschaft. Im Folgenden werde ich zunächst das Konzept des Wohlergehens diskutieren, wie es Aristoteles für politische Regierungssysteme entworfen hat (Abschnitt 1). Anschließend werde ich mich mit Niebuhrs Gedanken über kollektive unmoralische Antriebe in der demokratischen Governance beschäftigen, um die Grenzen auszuleuchten, die eine Demokratie der Förderung des Gemeinwohls setzen kann, das heißt des Wohlergehens aller ihrer Bürger:innen, einschließlich der Armen und Hilfsbedürftigen (Abschnitt 2). Am Ende werde ich ein Governancemodell vorschlagen, das – statt Identität – *agape* und Mitgefühl in den Mittelpunkt der demokratischen Repräsentation stellt (Abschnitt 3).

I. Wie können wir in der Demokratie menschliches Wohlergehen erreichen?

In der Einleitung zu seiner *Politik* erklärt Aristoteles, dass seine Schrift über die Politik als eine Erweiterung seiner Abhandlung der Ethik zu verstehen sei. Denn er hatte bereits in der *Nikomachischen Ethik* über die Tugend als individuelle und kollektive Manifestation nachgedacht:

Wenn auch somit das Ziel für den einzelnen und für das Gemeinwesen identisch ist, so tritt es doch am Gemeinwesen bedeutender und vollständiger in Erscheinung: im Moment des Erreichens sowohl wie beiseiner Sicherung. Es ist gewiß nicht wenig, wenn der einzelne fürsich es erreicht; schöner noch und erhabener ist es, wenn Völkern oder Polis-Gemeinden so weit kommen. (Nikomachische Ethik, 1094b7-b10)

Mit anderen Worten: Wenn die Ethik – und insbesondere die Tugendethik der sokratischen Schule – als die Kunst des Wohlergehens und des Erreichens von Glück für den Einzelnen verstanden wird, dann geht es in der Politik um die Kunst des kollektiven Wohlergehens sowie um die Fähigkeit der Regierenden, sowohl individuelles als auch kollektives Wohlergehen (oder *eudaimonia*, siehe unten) innerhalb des richtigen politischen Systems zu erreichen.

Sowohl in der *Nikomachischen Ethik* als auch in der *Historia animalium* („Tierkunde“) zählt Aristoteles (neben der Biene, der Wespe, der Ameise und dem Kranich) auch den Menschen zum politischen Tier, das in Herden lebt und zugleich Einzelgänger ist. Das Wohlergehen des Menschen ist deshalb ohne abgeschiedene Kontemplation unmöglich (die einsame Seite der menschlichen Natur); aber außerhalb von Gemeinschaft, die dem Menschen ermöglicht, seine sozialen Tugenden zu leben, ist für ihn das Erreichen von Wohlergehen genauso wenig möglich. Aristoteles meint also, dass der wichtigste Zweck von Gemeinschaften darin besteht, das menschliche Wohlergehen zu fördern, er definiert das höchste menschliche Gut als *eudaimonia*, was oft mit „Glück“ oder „Wohlbefinden“ übersetzt wird. Allerdings ist *eudaimonia* keineswegs als ein Geisteszustand oder ein Gefühl der Freude oder Zufriedenheit zu begreifen. Vielmehr handelt es sich um eine Tätigkeit der Seele im Einklang mit Tugend. Unter den Tugenden identifizierte Aristoteles die *phronesis* („Weisheit“) als jene Tugend, die alle anderen Tugenden im richtigen Maß hält und dafür verantwortlich ist, für eine bestimmte Situation einzuschätzen, welche Tugend in welchem Ausmaß angemessen ist. Aristoteles zufolge besteht *eudaimonia* daher aus der wirkungsvollen Verbindung von *phronesis*, Vernunft und menschlicher Tugend; und die Vortrefflichkeit im Charakter ist jene Vereinigung von Eigenschaften oder Qualitäten, die dem Menschen Wohlergehen ermöglicht (Mulgan, 1974).

Für menschliche Wesen ist es unmöglich, Wohlergehen in der Isolation zu erreichen. Um sich zu entfalten, braucht der Mensch Gesellschaft – eine Gemeinschaft, die er so zu gestalten versucht, dass sie seinen Bedürfnissen entspricht: die *polis*. In seiner *Politik* spricht sich Aristoteles dafür aus, dass es das Ziel des Staates sein sollte, das gute Leben seiner Bürger:innen zu fördern, das aus tugendhaftem

Handeln in Übereinstimmung mit der Vernunft besteht. Deswegen gelte es Gesetze und Institutionen zu schaffen, die tugendhaftes Verhalten fördern und unterstützen und die Menschen von Lastern abhalten. Aristoteles' Konzept der *eudaimonia* oder des Wohlergehens setzt eine Gemeinschaft voraus, die Tugendhaftigkeit fördert. In moderne Begrifflichkeiten übersetzt kann dies als Aufruf zu Governancesystemen verstanden werden, die nicht nur auf Gerechtigkeit und Vernunft basieren, sondern zudem Mitgefühl und *agape* in diese ihnen zugrundeliegenden strukturellen Governanceprinzipien integrieren. Eine Governance des Mitgefühls ist unerlässlich, um jenes kollektive Wohlergehen zu erreichen, das Aristoteles im Sinn hatte. Ungleich zur überwiegenden Mehrheit der modernen Politikwissenschaft ging Aristoteles allerdings keineswegs so weit, die Demokratie zum überlegenen politischen System zu erklären. In Buch II der *Politik* erörtert Aristoteles die Verfassungen Spartas, Kretas und Karthagos. Die Demokratie erachtet Aristoteles als eine der fehlgeleiteten Verfassungen, da sie in ihrem Wesen ungerecht ist, weil sie Eigentum als Kriterium für die Teilnahme an der *polis* voraussetzt. Er räumt jedoch ein, dass sie das am wenigsten fehlgeleitete und ungerechte System ist und dass die Vereinigung der Weisheit aus der Masse zu einem in moralischer Hinsicht besseren Funktionieren des politischen Systems führt. Und wenn das Eigentum nicht mehr das Kriterium für die Teilhabe in der Polis ist, stellt die Demokratie das einzige System dar, das der strukturellen Umsetzung einer auf Mitgefühl beruhenden repräsentativen Gerechtigkeit förderlich ist. Aristoteles zufolge besteht die Aufgabe des Staates und der Regierenden letztlich darin sicherzustellen, dass die Individuen ihre Tugenden leben und somit *eudaimonia* erlangen können (Miller, 2022). Die tatsächliche Praxis der demokratischen Governance hat jedoch ihre Grenzen

II. Dilemmata innerhalb politischer Systeme, die überwunden werden müssen

Es sollte also die Aufgabe des Staates sein, das Wohlergehen der Bürger:innen zu gewährleisten. Offen bleibt allerdings die Frage, ob die

Governance im Staat und durch Regierende tatsächlich der richtige Weg ist, um *eudaimonia* sicherzustellen. In der Theorie des Aristoteles existiert von jedem Regierungsmodell eine fehlgeleitete Form: Eine Monarchie führt mit dem falschen König zur Tyrannei; die Aristokratie wird zur Oligarchie, wenn sich die Zielsetzung vom staatlichen Gemeinwohl auf das Wohl von Wenigen beschränkt; und eine verfassungsmäßige Demokratie kann zur Diktatur der Vielen verkommen. Morgenthau's Verständnis der Politik, die ihrem Wesen her vom Willen zur Unterwerfung angetrieben ist, bleibt vor dem Hintergrund einer aristotelischen Politik des Wohlergehens problematisch. Doch Morgenthau's Konzept lässt sich mit Niebuhr's Erkenntnissen über das moralische Versagen demokratischer Gesellschaften entgegenen. Wer für die Vernunft als alleiniges Grundprinzip demokratischen Regierens argumentiert, lässt moralische, amoralische und unmoralische individuelle emotive Verhaltensweisen und Triebe außer Acht, die in der demokratischen Praxis aber überaus relevant sind.

Als der US-Amerikaner Reinhold Niebuhr, seines Zeichens Protestant und politischer Theologe, im Jahr 1932 sein Buch *Moral Man and Immoral Society* veröffentlichte, dann reagierte er damit auch auf die Ungerechtigkeiten, die er in einer Gesellschaft beobachtet hatte, die sich selbst als demokratisch und gerecht bezeichnete. Doch die Gerechtigkeit und Moral, die der Demokratie angeblich wesentlich zugehörig sind, schienen zu fehlen. Selbst wenn es Individuen gibt, die moralisch handeln, überträgt sich das nicht auf die gesellschaftliche Ebene. Außerdem stellte Niebuhr fest, dass innerhalb der demokratischen kollektiven Governance die Mehrheit und die Regierenden an der Macht mit einiger Selbstgefälligkeit davon überzeugt sind, schon das Richtige für das Wohlergehen der Armen und Hilfsbedürftigen der Gesellschaft zu tun. Da die Handlungen der Personen, die die Entscheidungen treffen, zugleich durch ein soziopolitisches System bestimmt sind, das sie selbst definieren, führt die Summe dieser Handlungen und Entscheidungen zu unmoralischen Konsequenzen für jene Menschen, die mittellos und nicht an der Macht beteiligt sind. Niebuhr erkannte, dass im System der demokratischen Governance die Übertragung der individuellen

moralischen Impulse von der Mikro- auf die Makroebene nicht funktioniert. Auf der kollektiven Ebene entfaltet sich ein hoher Grad an Egoismus, Stolz und Heuchelei, was so auf der individuellen Ebene nicht zu finden ist. Das hängt wohl damit zusammen, dass kollektive Interessen repräsentiert werden müssen, die es auf der individuellen empathischen Ebene nicht gibt. Für den Politiker wird es zu einem ethischen Gebot, die Interessen jener Gruppe zu vertreten, die ihn gewählt hat. Diese politische Repräsentationspflicht generiert in der Konsequenz eine unmoralische Gesellschaft, die aus moralischen Menschen besteht. Das hat auch mit der Unsicherheit und ängstlichen Abwehrhaltung des Menschen in seiner Endlichkeit zu tun, worin sich nach Niebuhrs Meinung die „Erbsünde“ zeigt. Das Erwecken des moralischen Empfindens der sozialen Klassen im Gesellschaftskampf stützt sich nach Niebuhr auf Dogmen, Symbole und stark emotionalisierende Übereinfachungen, was auch zum Antagonismus zwischen den Herrschenden an der Macht und den beherrschten Klassen führt. Dazu führt er aus:

Keine Klasse von Industriearbeitern wird jemals die Freiheit von den herrschenden Klassen erringen, wenn sie sich ausschließlich den „experimentellen Techniken“ der modernen Pädagogen hingeben. Es bleibt ihnen nichts anderes übrig, als unerschütterlich an die Gerechtigkeit und den wahrscheinlichen triumphalen Sieg ihrer Sache zu glauben, denn einer unparteiischen Wissenschaft wird es niemals gelingen, ihnen ausreichend Hoffnung zu geben, sie müssen selbst genug Energie aufbringen, um die Macht der Starken anzufechten. Selbst wenn streng wissenschaftlich vorgegangen wird, um ihr soziales Ziel zu bestimmen und die wirksamsten Instrumente zum Erreichen dieses Ziels auszuwählen, wird doch zusätzlich eine Triebkraft erforderlich sein, um sie zu ihrer Aufgabe anzuspornen, die sich nicht einfach aus der kühlen Objektivität der Wissenschaft ableiten lässt. Wie Rationalisten zu allen Zeiten sind auch die modernen Erzieher zu sehr in die Funktion der Vernunft im Leben verliebt. Die Welt der Geschichte, insbesondere im kollektiven Verhalten der Menschen, wird niemals

*von der Vernunft erobert werden, es sei denn, die Vernunft benutzt Werkzeuge und wird selbst von Kräften angetrieben, die nicht rational sind.*³

Diese grundsätzliche Kritik an den Instrumenten der Vernunft in der Politikwissenschaft lässt sich im Zusammenhang des Klassenkampfes zwischen den Herrschenden und Beherrschten in einer Demokratie kaum bestreiten. Die Intention oder – besser: die emotive (emotionale wie bewegende) – Energie, die das Klassenverhalten antreibt, leitet sich aus Symbolen, Metaphern und metaphysischen Prinzipien im Umfeld des ewigen Wettstreits der Kräfte ab. Die herrschende Klasse propagiert den Frieden, weil sie in Wirklichkeit den Status quo (das angebliche Recht aller Bürger:innen) aufrecht erhalten will – wenn hingegen die kämpfende Klasse (in Niebuhrs Fall die Industriearbeiter:innen) Gerechtigkeit und einen Systemwechsel fordert, dann steht das Regierungssystem samt Exekutive, Legislative und Judikative aber nicht auf ihrer Seite. Niebuhr kommt daher zu dem Schluss, dass ihnen nur eine einzige Möglichkeit bleibt, um Gerechtigkeit zu erlangen: Und dieser letzte Ausweg ist die Anwendung von Gewalt, um dort Gerechtigkeit zu erlangen, wo der Frieden sie ihnen nicht geben wird. Niebuhrs Kritik an demokratischen Systemen verweist auf ihr Scheitern, individuelle Moral in kollektive Gerechtigkeit zu übertragen. An dieser Stelle setzt die Governance des Mitgefühls an, weil sie moralische Imperative in die eigentliche Struktur

- 3 "No class of industrial workers will ever win freedom from the dominant classes if they give themselves completely to the 'experimental techniques' of the modern educators. They will have to believe rather more firmly in the justice and in the probable triumph of their cause, than any impartial science would give them the right to believe, if they are to have enough energy to contest the power of the strong. They may be very scientific in projecting their social goal and in choosing the most effective instruments for its attainment, but a motive force will be required to nerve them for their task which is not easily derived from the cool objectivity of science. Modern educators are, like rationalists of all the ages, too enamored of the function of reason in life. The world of history, particularly in man's collective behavior, will never be conquered by reason, unless reason uses tools, and is itself driven by forces which are not rational." Niebuhr, 2013, S. xv–xvi.

des Regierens integriert und auf diese Weise sicherstellt, dass die Politik und die politischen Entscheidungen durch die Verpflichtung zum Wohl aller, insbesondere der Armen und Hilfsbedürftigen einer Gesellschaft, angetrieben werden.

III. Die Governance des Mitgefühls: Neuausrichtung der demokratischen Repräsentation

Die Governance des Mitgefühls ist ein Konzept, in dem die demokratische Repräsentation an den Prinzipien der *agape* und der Empathie ausgerichtet werden. In struktureller Hinsicht setzt dies voraus, dass die Regierenden den Bedürfnissen und dem Wohlergehen der vulnerabelsten Mitglieder der Gesellschaft Vorrang einräumen und dass sie auf diese Weise sicherstellen, dass Governance nicht lediglich der Vertretung von Mehrheitsinteressen dient, sondern sich dem Gemeinwohl, sprich dem Wohlergehen aller verpflichtet. Zwischen der aristotelischen Theorie des politischen Regierens nach vernunftgeleiteten Prinzipien und dem, was dies nach Niebuhrs Ansicht für die Praxis der demokratischen Governance bedeutet, gibt es grundlegende Unterschiede. Eine etablierte Demokratie ist Niebuhr zufolge ein politisches System, das die Bildung von (unterschiedlich mächtigen) Interessengruppen oder Klassen fördert. Deswegen liegt es in einem demokratischen Regierungssystem im Interesse jeder dieser Gruppen, in der Mehrheit und folglich an der Macht zu sein. Das heißt, dass die Unterdrückung der Schwächeren bereits im Konzept von Demokratie angelegt ist, weil sie nicht als Mehrheit vertreten sind. Ein gut durchdachter Wohlfahrtsstaat stellt sicher, dass die Armen und Hilfsbedürftigen niemals vollständig durch das soziale Netz fallen. Doch auch wenn es ihr Überleben sichert, lässt dieses System zugleich politische Willensäußerung jedoch lediglich in repräsentativer Gestalt zu und schließt andere Formen von Widerstand aus. Gekoppelt an ein Wirtschaftssystem, das diejenigen begünstigt, die bereits über Reichtum verfügen, erschwert der auf Demokratie basierende liberale Wirtschaftsstaat sozioökonomische Mobilität und soziale Gerechtigkeit erheblich. Jeder Klassenkampf, der darauf abzielt, das herrschende Repräsentationsverhältnis zu ändern, verstößt gegen demokratische

Grundsätze, da die Ideen und emotiven Argumente, die die Unterdrückten aufrütteln, unweigerlich intolerant gegenüber den Machthaber:innen sind.

Beim Entwurf eines rationalen Systems einer gerechten demokratischen Governance, die *eudaimonia* wirklich für alle Bürger:innen gewährleistet, scheint man an grundlegende Grenzen zu stoßen. Es wird gerne übersehen, dass es die Förderung der richtigen Tugenden war, die Aristoteles ursprünglich dazu anregte, über ein gerechtes politisches System nachzudenken. Um für die *eudaimonia* günstige Bedingungen zu schaffen, das heißt für die Ausübung der Tugenden und das Erreichen von Wohlergehen aller Bürger:innen, bedarf es einer moralischen Eignung, die über das bloße Befolgen von Gesetzen hinausgeht. Deswegen reicht dafür ein rationales und logisches System nicht aus. An dieser Stelle kommen Mitgefühl und *agape* bei der Governance ins Spiel. Governance im Dienste derer, die nicht an der Macht sind, erfordert zusätzliche emotive Antriebe, die über die Vertretung von politischem Willen hinausgehen. Um sicherzustellen, dass die Governance das kollektive und individuelle Wohlergehen fördert, müssen der sozioökonomische Kontext und die individuellen Fähigkeiten oder eben deren Beschränkungen bei der politischen Willensbildung berücksichtigt werden.

Die Governance des Mitgefühls erfordert insbesondere, dass das demokratische System nicht nur in rationaler und logischer Hinsicht gut konzipiert ist, sondern auch, dass sowohl seine konstituierenden Mitglieder – die einzelnen Bürger:innen – als auch die *polis* als Ganzes tugendhafte Eigenschaften im Dienste des moralisch Richtigen und Gerechten aufweisen. Da das Wohlergehen ein zugleich individueller und kollektiver Zustand ist, kann weder das Individuum ohne das Kollektiv noch das Kollektiv ohne das Individuum *eudaimonia* erfahren. Und die am wenigsten begünstigten Menschen (die Mittellosen und Hilfsbedürftigen) spiegeln einer Gesellschaft, wie gut es dem Kollektiv gelingt, sein Ziel der moralischen politischen Gemeinschaft zu erreichen. Dies setzt voraus, dass die gesamte Polis über die bloße Repräsentation hinaus Mitgefühl für die Schwachen und die politisch „Unfähigen“ aufbringt. Bedingung für politische Teilhabe sollte die Fähigkeit sein, mit dem Leiden anderer mitzufühlen und *agape* für schlechter gestellte Menschen zu zeigen – anstelle sich als Regierende:r auf die Vertretung der Mehrheitsinteressen

zu beschränken. Kritiker:innen könnten der Governance des Mitgefühls Paternalismus vorwerfen. Doch dieses Konzept impliziert keineswegs, dass die Schwachen der Gesellschaft unfähig seien, sich selbst zu helfen. Vielmehr benennt es systembedingte Ungleichheiten und zielt darauf ab, den Menschen jene Unterstützung zu gewähren, die sie in die Lage versetzt, ihre Fähigkeiten wirklich auszuschöpfen. Indem es sicherstellt, dass die Armen und Hilfsbedürftigen nicht zurückgelassen werden, fördert die Governance des Mitgefühls eine gerechtere und gleichberechtigte Gesellschaft.

Um den von Morgenthau beschriebenen angeborenen amoralischen Trieb und die von Niebuhr aufgezeigten moralischen Schwächen des Menschen auszugleichen, bindet die Governance des Mitgefühls strukturelle und normative Methoden ein, die der Empathie mit den benachteiligten Mitgliedern der Gesellschaft und ihrer Unterstützung Vorrang einräumen. Eine stärker auf Integration ausgerichtete Governance fördert sowohl individuelles als auch kollektives Wohlergehen. Dieser Ansatz funktioniert nach folgender Logik: Die bereits Regierenden besitzen keine angestammten Rechte, an der Macht zu bleiben. Repräsentationsansprüche lassen sich lediglich aus der Fähigkeit ableiten, die Schwachen der Gesellschaft zu unterstützen. Darüber hinaus erhalten Arme sowie jene, denen es an den Voraussetzungen fehlt, ein Leben in Wohlergehen zu führen, ein gesetzlich verankertes Recht darauf, was sie brauchen, um *eudaimonia* zu erlangen. Im gegenwärtigen demokratischen Wohlfahrtsstaat, in dem der kollektive Wille durch Wahlen und organisierten Protest zum Ausdruck kommt, können im Unterschied dazu die Schwachen der Gesellschaft die Anerkennung der Voraussetzungen für eine *eudaimonia* nur jede:r einzeln beantragen, und auch nur, insoweit sie derzeit durch normative Konzepte wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte festgelegt ist, wie zum Beispiel im Sozialpakt (dem *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte*; engl.: *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, ICESCR). In der Governance des Mitgefühls hingegen ist eine demokratische Entscheidung nicht als Vertretung des Willens der Vielen bestimmt, sondern als eine Verpflichtung der Vielen, denjenigen zu helfen, die weniger in der Lage sind, sich selbst zu helfen. Dazu wäre

zum Beispiel auch eine lottokratische Vertretung geeignet, solange die politische Verantwortung darauf geprüft wird, wie gut die Regierung den Schwächsten und eben nicht den Mächtigsten dient. In solch einer Struktur der Governance des Mitgefühls wird das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit im Dienst der Empathie zum wichtigsten Prinzip erhoben, auf das sich alle anderen Prinzipien von Governance ausrichten. Außerdem ginge damit ein Übergang in eine Wirtschaft des Mitgefühls einher, die nicht dem Diktat der Effizienz unterworfen oder auf Kostensenkung zugunsten des Profits ausgerichtet ist, sondern externe Faktoren (wie ökologische und soziale Auswirkungen) mit berücksichtigt, die normalerweise nicht als Teil der Produktionskosten betrachtet werden. Solche Effizienzgewinne in Bezug auf das Gemeinwohl würden dazu beitragen, die Differenz zwischen dem zu verringern, was den Menschen am unteren Ende der Einkommensskala derzeit zur Verfügung steht, und dem, was sie benötigen, um Wohlergehen zu erreichen.

Zusammengefasst leistet die Governance des Mitgefühls eine notwendige Neuausrichtung demokratischer Systeme, um die von Aristoteles formulierte Vision der *eudaimonia* zu erfüllen und um die von Niebuhr hervorgehobenen moralischen Defizite auszugleichen. Indem wir Mitgefühl und moralische Imperative in das Gefüge von Governance integrieren, könnten wir ein System schaffen, das das Wohlergehen aller Gesellschaftsmitglieder gewährleistet – ein System, das nicht allein von der Vernunft, sondern von den angestammten emotiven Qualitäten seiner empathischen Bürger:innenschaft angeleitet ist.

Literaturverzeichnis

Aristoteles. (1981). *Politik* [4. Aufl.] (E. Rolfes, Übers.). Meiner. (verfasst ca. 350 v. Chr.)

Aristoteles. (1997). *Nikomachische Ethik* [4. Aufl.] (F. Dirlmeier, Übers.). (verfasst ca. 350 v. Chr.). Reclam 1997.

Miller, F. (2022). "Supplement to Aristotle's Political Theory: Characteristics and Problems of Aristotle's Politics". Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/Entries/aristotle-politics/supplement1.html>

Morgenthau, H. J. (1945). "The Evil of Politics and the Ethics of Evil". *Ethics* 56(1), 1–18.

Mulgan, R. G. (1974). "Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal". *Hermes* 102(3), 438–45.

Niebuhr, R. (2013). *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. Westminster John Knox Press. (Erstveröffentlichung 1932)

