

Einführung in die Praktische Philosophie anhand von ausgewählten Problemfeldern

Kurseinheit 2:
Ethik als Diskurs über Handlungsorientierungen und
Idee der Gerechtigkeit

Autoren:
Carl Friedrich Gethmann
Annemarie Pieper
Kurt Röttgers
Elisabeth Weisser-Lohmann

INHALTSVERZEICHNIS

VORSTELLUNG DER AUTOREN	3
Carl Friedrich Gethmann, Jahrgang 1944	3
Annemarie Pieper, geb. 1941	4
Elisabeth Weisser-Lohmann, geb. 1958	5
1 ETHIK ALS DISKURS ÜBER HANDLUNGSORIENTIERUNGEN	8
1.1 E. Weisser-Lohmann: Praktische Philosophie als Ethik	8
1.2 Carl Friedrich Gethmann: Technik und Ethik – Ethische Probleme der Verteilungsgerechtigkeit beim Handeln unter Risiko	17
1.2.1 Über den Ursprung des Sollens	19
1.2.2 Ethische Aspekte des Handelns unter Risiko	23
1.2.3 Gerechte Verteilung von Risiken und Chancen	26
1.3 Annemarie Pieper: Medizin und Ethik – Die Medizin im Spannungsfeld von ethischer Verpflichtung und gesellschaftlichem Anspruch	32
2 UNRECHT-TUN UND UNRECHT-LEIDEN	44
3 DIE RECHTSIDEE	51
3.1 Die Menschenrechte	52
3.2 Soziale Gerechtigkeit	59
3.3 Politische Gerechtigkeit	61
3.3.1 „Theorie der Gerechtigkeit“	67
4 NORMATIVITÄT UND SOZIALER SINN	70
ZUSAMMENFASSUNG DER KAPITEL 2-4	80

Vorstellung der Autoren

Carl Friedrich Gethmann, Jahrgang 1944

- 1964-1971 Studium der Philosophie, Logik und Pädagogik an den Universitäten Bonn, Innsbruck und Bochum
- 1971 Promotion zum Dr. phil. an der Ruhr-Universität Bochum. Thema der Dissertation: „Untersuchungen zum Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers“
- 1978 Abschluß des Habilitationsverfahrens an der Universität Konstanz.
- Schriftliche Habilitationsleistung: „Protologik. Untersuchungen zur formalen Pragmatik von Begründungsdiskursen“.
- Seit 1979 Professor für Philosophie an der Universität Essen
- Seit 1996 Direktor der Europäischen Akademie GmbH
- Seit 2006 Präsident der Deutschen Gesellschaft für Philosophie e.V.

Publikationen zur Ethik / Angewandten Ethik (Auswahl)

- Umweltprobleme und globaler Wandel als Thema der Ethik in Deutschland. Bad Neuenahr 1996
- Philosophie und Technik. München 2000.
- Ethische Aspekte des Handelns unter Risiko. In: M. Lutz-Bachmann (Hg.) Probleme der angewandten Ethik. Berlin 1991.
- Universelle praktische Geltungsansprüche. Zur philosophischen Bedeutung der kulturellen Genese moralischer Überzeugungen. In: P. Janich (Hg.) Entwicklungen der methodischen Philosophie. Frankfurt 1991. 148-175.
- Lebensweltliche Präsuppositionen praktischer Subjektivität. Zu einem Grundproblem der angewandten Ethik. In: H.-M. Baumgartner, W.G. Jacobs (Hg.) Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung neuzeitlichen Philosophierens. Bd. 1. Stuttgart 150-170.

Heilen: Können und Wissen. Zu den philosophischen Grundlagen der medizinischen Fächer. In: J. Beckmann (Hg.) Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik. Berlin 1996.

Ethische Probleme der Verteilungsgerechtigkeit im Umweltstaat. In: C.F. Gethmann, M.

Kloepfer (Hg.) Verteilungsgerechtigkeit im Umweltstaat. Berlin 1994.

Annemarie Pieper, geb. 1941

1960-1961 Studium am Dolmetscher-Institut sowie an der Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität des Saarlandes in Saarbrücken

1961-1967 Studium der Philosophie, Anglistik und Germanistik an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes

1967 Promotion in Philosophie bei Herrn Prof. Dr. Hermann Krings.

Thema der Dissertation: „Geschichte und Ewigkeit in den pseudonymen Schriften Sören Kierkegaards“.

1968-69 Wissenschaftliche Assistentin am Philosophischen Institut in Saarbrücken

1969-1971 Habilitationsstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft

1972 Habilitation in Philosophie an der Philosophischen Fakultät I der Universität München. Schriftliche Habilitationsleistung: Die Kategorie der Ethik. Eine Analyse des moralischen Urteils

1972 Mitarbeiterin in der Schelling-Edition der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

1972-1981 Universitätsdozentin und Professorin für Philosophie an der Ludwigs-Maximilians-Universität München

1981-2001 Professorin für Philosophie an der Universität Basel

Publikationen zur Ethik / Angewandten Ethik (Auswahl)

Gut und Böse. München 1997

Einführung in die Ethik. Tübingen 1991. 6. Aufl. 2006

Ethik und Moral. München 1985.

Technik und Humanität. Zur Frage nach dem Ethos des homo faber. In: Philosophisches Jahrbuch 90 (1983), 320-334

Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie. Freiburg / München 1979

Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit. Das Problem der Ethik als autonomer Wissenschaft. Stuttgart 1973.

Analytische Ethik. Ein Überblick über die seit 1900 in England und Amerika erschienene Ethik-Literatur. In: Philosophisches Jahrbuch. 78 (1971), 144-176

Elisabeth Weisser-Lohmann, geb. 1958

1980-1985 Studium der Philosophie, Geschichte und Germanistik an der Ludwigs Maximilians Universität München

1986-1991 Promotionsstudium an der Ruhr-Universität Bochum

1991 Promotion in Philosophie bei Herrn Professor Dr. Pöggeler. Thema der Dissertation: Georg Lukács' Heidelberger Kunstphilosophie

1991-1996 Mitarbeiterin an der Hegel-Edition der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften

1996-2008 Wissenschaftliche Assistentin am Lehrgebiet Philosophie III der FernUniversität Hagen

2004 Habilitation in Philosophie am Institut für Philosophie der FernUniversität Hagen. Thema der Habilitationsschrift: Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts als Beitrag zur Grundlegung der praktischen Philosophie.

seit 2008 Akad. Oberrätin am Lehrgebiet Philosophie III der FernUniversität Hagen

Publikationen zur praktischen Philosophie (Auswahl)

Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels „Grundlinien“ und die Grundlegung einer praktischen Philosophie (erscheint 2008 im Fink-Verlag).

Kultur, Kunst, Öffentlichkeit. Philosophische Perspektiven auf praktische Probleme. (Hg. mit A. Gethmann-Siefert). München 2001.

Eigentum und Freiheit. Zwei Grundbegriffe der praktischen Philosophie bei Hegel und den Hegelianern. Fernstudienkurs der FernUniversität Hagen. Hagen 1995.

Phänomenologie und praktische Philosophie? Begründungsfragen und Grundlegungsprobleme einer phänomenologischen Konzeption ‚praktischer Philosophie‘. Erscheint in: Philosophie und Praxis. Zum Werk Oskar Beckers. München 2008.

„Daß das Allgemeine zu einer Tat komme“ – ‘Sittlichkeit und ‘Verfassung’ bei Hegel. In: Verfassung und Revolution. Hegels Verfassungskonzeption und die Revolutionen der Neuzeit. Hrsg. von E. Weisser-Lohmann und D. Köhler. Hamburg 2000. 137-166.

Tragödie und Sittlichkeit. In: Metaphysik des Praktischen. Festgabe für O. Pöggler zum 70. Geburtstag. Hrsg. von A. Großmann und C. Jamme. Amsterdam 1999. 11-22.

Nachdem wir in der ersten Kurseinheit der Frage nach dem Handeln nachgegangen sind, Formen des Handelns, Formen der Darstellung des Handelns, Formen der Kontextualität des Handelns untersucht haben sowie ausführlich nach dem Sinnbezug des Handelns gefragt haben und dabei folgende Disziplinen der Praktischen Philosophie in ihrem Vollzug kennen gelernt haben:

*Zusammenfassung
und Ausblick*

- *Ethik* als philosophische Reflexionsform der Moral der Leute
- *Politische Philosophie* als Frage nach den Organisationsformen menschlichen Zusammenlebens
- *Sozialphilosophie* als Frage nach den Kontexten des Handelns und den sozialen Prozessen,

werden wir in dieser zweiten Kurseinheit erstens die Frage nach Recht und Gerechtigkeit vertiefen und dabei über das bisherige hinaus Bekanntschaft mit den Disziplinen der *Rechtsphilosophie* und der *Politischen Philosophie* machen, und wir werden zweitens unter der Thematik des Politischen und Sozialen die bisher angesprochenen Fragen der *Sozialphilosophie* und der Politischen Philosophie vertiefen und sie bis hin zur *Wirtschaftsphilosophie* entfalten.

1 Ethik als Diskurs über Handlungsorientierungen

Literaturhinweise zur Ethik und Angewandten Ethik

Einen Überblick über die Grundbegriffe und Themenfelder sowie eine Einführung in die Grundfragen der Ethik und Angewandten Ethik bieten folgende Arbeiten (Auswahl):

Michael Quante: Einführung in die Allgemeine Ethik. 2. Auflage. Darmstadt 2006

Dieter Birnbacher: Eine analytische Einführung in die Ethik. Berlin 2003

Günther Patzig: Ethik ohne Metaphysik. Göttingen 1971. ²1983

Kurt Bayertz: Praktische Philosophie. Hamburg 1991

Annemarie Pieper, Urs Thurnherr: Angewandte Ethik. Eine Einführung. München 1998

Julian Nida-Rümelin (Hg) : Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. 2., aktualisierte Auflage. Stuttgart 2005

1.1 E. Weisser-Lohmann: Praktische Philosophie als Ethik

Praktische Philosophie: Ethik, Politik und Ökonomie

Zusammen mit ‚Politik‘ und ‚Ökonomik‘ (Hauswirtschaftslehre) wird die ‚Ethik‘ seit Aristoteles dem Fächerkanon der praktischen Philosophie zugeordnet. In seinen Schriften zur ‚Ethik‘ und ‚Politik‘ grenzt Aristoteles die auf das Handeln bezogenen Lehren der praktischen Philosophie von der Gruppe der theoretischen Wissenschaften (Physik, Astronomie, Mathematik) ab. Aristoteles begründet diese Unterscheidung mit dem unterschiedlichen Grad an Genauigkeit der Erkenntnis, der in beiden Wissenschaftstypen erreichbar sei. –

Praktische und theoretische Philosophie

Während die Fächer der theoretischen Philosophie allgemeine Gesetzmäßigkeiten aufzeigen, ist die Erkenntnis im Bereich des menschlichen Handelns zwangsläufig ungenau. Denn zum einen unterliegt sowohl das Umfeld des Handelns wie auch der Handelnde selbst einem beständigen Wandel, zum anderen verfügt der Handelnde über einen nur begrenzten Einfluss auf die handlungsbestimmenden Faktoren. Die Handlungen anderer vermögen die eigenen Ziele ebenso zu durchkreuzen wie zufällige Er-

eignisse. Trotz dieser für die Philosophie zwangsläufig gegebenen Ungenauigkeit in Sachen praktischer Erkenntnis, – die aristotelische Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie blieb wie auch seine Aufteilung der praktischen Philosophie in Ethik, Politik und Ökonomie über Jahrhunderte hinweg in Geltung.

Erst neuzeitliche Philosophen verwerfen diese Trennung und verweisen auf den streng wissenschaftlichen Charakter der praktischen Philosophie. Thomas Hobbes (1588-1679) und Baruch de Spinoza (1632-1677) etwa zeigen für den Bereich menschlichen Handelns, dass auch hier Erkenntnisse möglich sind, die dem Anspruch der mathematisch/naturwissenschaftlichen Fächer auf Allgemeingültigkeit und Genauigkeit nicht nachstehen. Hobbes erhebt die auf der Grundlage einer physikalischen Körperlehre entwickelte Anthropologie zum Ausgangspunkt der politischen Philosophie.¹ Nicht die gemeinsamen Handlungszwecke bestimmen das Zusammenleben der Bürger, wie Aristoteles in seiner aristotelischen Politik unterstellt, sondern bestimmte Eigenschaften des Menschen (Selbsterhaltungstrieb) bilden das Grundprinzip, von dem her die für das Politische konstitutiven Prinzipien (Rechtsverzicht, Vertragsschluss, Rechtsübertragung) entwickelt werden müssen. Spinoza setzt für seine ‚mit geometrischer Methode‘ durchgeführte Untersuchung über die Ethik nur das voraus, was jedermann anerkennen muss: „daß alle den Trieb haben, ihren Nutzen zu suchen, und sich dieses Triebes bewußt“² sind. Spinoza erläutert diesen Trieb, dieses Streben – in Abgrenzung von der Tradition des Naturrechts – im Rückgriff auf das Trägheitsprinzip der neuen Wissenschaften der Mechanik. Die neuzeitlichen Konzeptionen praktischer Philosophie bestimmen den Mensch nicht als ein Wesen göttlicher Schöpfung, sondern als einen durch logische und kausale Notwendigkeiten bestimmten Naturkörper. Der menschliche Körper bedarf wie alle anderen Naturkörper zu seiner Erhaltung vieler anderer Körper, wobei es ihm allerdings nicht frei steht, sich beliebig viele solcher Körper zu beschaffen. Für Spinoza ist es die Begrenztheit der Macht, die dem Menschen zu einer Schranke seines Triebes wird.

Praktische Philosophie in der Neuzeit: Methodischer Anspruch

Für Aristoteles sind die drei Teilgebiete der praktischen Philosophie durch die Klärung der Frage nach dem guten Handeln bzw. nach dem guten Leben miteinander verbunden. Die Ethik klärt in diesem Zusammenhang unter welchen Bedingungen ‚eudaimonia‘ (Glück) im Leben des Einzelnen zu verwirklichen ist. Da das gute Leben insbesondere das politische Leben

Inhalt und Aufgabe der praktischen Philosophie

¹ Thomas Hobbes: Vom Menschen. Vom Bürger. Hg. v. G. Gawlik. Hamburg 1959.
²1966.

² Baruch de Spinoza: Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Hg. v. O. Boensch. Hamburg 1976. 40.

des freien Mannes die Unabhängigkeit von materiellen Nöten zur Voraussetzung hat, gehört auch die Frage nach der guten Haushaltsführung zu den Aufgaben der Praktischen Philosophie. Im oikos als jenem Sozialverband, der die Reproduktion, Erziehung und Bedarfssicherung gewährleistet, haben materielle Bedürfnisbefriedigung und Sicherung des Überlebens oberste Präferenz. Für die politische Ordnung (polis) sind diese Ziele dagegen von nur untergeordneter Bedeutung. Hier geht es um die Verwirklichung der Freiheit durch eine angemessene Verfassung. Welche Verfassung für das Erreichen dieses Zieles im Rahmen der jeweils bestehenden Gesellschaftsordnung angemessen ist, hat die Philosophie ebenso zu klären, wie sie die geltenden Regeln auf ihre Tauglichkeit für die Realisierung dieses Ziels prüft. Für die Bearbeitung dieser Fragen entwickelt Aristoteles in der „Politik“ nicht nur eine Systematik möglicher Verfassungen. Seine Sammlung der überlieferten Verfassungen verankert diese Systematik im geschichtlichen Kontext der Zeit. Für Aristoteles ergeben sich die unterschiedlichen Aufgaben der praktischen Philosophie durch die unterschiedlichen im Handeln verfolgten Zwecke. Für die ‚Ethik‘ ist die ‚eudaimonia‘ das höchste anzustrebende Gut, dem alle anderen Güter untergeordnet sind. Die ‚Ökonomie‘ muss zeigen, welche Mittel zur Erreichung der Bedürfnisbefriedigung und (Über)lebenssicherung einzusetzen sind. Für die Politik geht es um die Verwirklichung des guten Lebens in einer Gemeinschaft freier Individuen.

Kant: Praktische Philosophie = Ethik?

Kant hat die Fragestellung der praktischen Philosophie – losgelöst von derjenigen der theoretischen Philosophie – in der Formel zusammengefasst: „Was soll ich tun?“. In dieser Formel begrenzt Kant die Fragestellung der praktischen Philosophie scheinbar auf den Bereich des individuellen Handelns, die Ethik. Soll die Frage nach den Pflichten des Menschen nicht im Rückgriff auf einen immer schon (durch Natur oder ein göttliches Wesen) vorgegebenen Zweck beantwortet werden, so muss ein Kriterium gefunden werden, das die Bewertung von Handlungen in einer für alle verbindlichen Weise ermöglicht. Für Kant muss die Philosophie ein allgemein anerkanntes Prüfungskriterium angeben, das die Bewertung von Handlungen ermöglicht. Die Herleitung dieses Kriteriums ist im Rahmen der philosophischen Ethik zu leisten, d.h. für Kant sind diese Kriterien ausgehend vom Individuum zu formulieren. Diese Begrenzung auf die individuelle ethische Perspektive erfolgt allerdings nur mit Blick auf die kritische Grundlegung des Prüfungskriteriums. Fragen, die sich bei der Anwendung dieses Kriteriums ergeben, sind damit keineswegs aus der praktischen Philosophie ausgeklammert, wie Kant in der „Metaphysik der Sitten“ zeigt. Für Kant ist die Herleitung und Begründung des normativen Prinzips nur im Rückgriff auf die praktische Vernunft zu leisten. Die Frage nach den Bedingungen für die Wirklichkeit bzw. Verwirklichung dieser praktischen Vernunft (Freiheit) führt über den kategorischen Imperativ und das Eigentum, zum Staat und zur weltpolitischen Ordnung.

Die Beantwortung der Frage „Was soll ich tun?“ kann nicht durch die Beschreibung tatsächlicher oder möglicher Handlung erfolgen. Die Beantwortung dieser Frage fordert vielmehr eine normative Aussage. ‚Normativ‘ sind Aussagen oder Urteile die ein Gebot, Verbot oder eine Erlaubnis formulieren. Es sind daher vorrangig normative Urteile mit denen sich die praktische Philosophie auseinandersetzt, wenn sie danach fragt, welche der Überzeugungen, die unser Alltagsverständnis bestimmen (du sollst nicht lügen, du sollst nicht stehlen) zulässig sind bzw. als gerecht gelten können. Diese Prüfung setzt voraus, dass allgemeine Kriterien dafür, was als gut, gerecht, geboten und verboten gilt, zur Verfügung stehen. Auch diese Kriterien sind wiederum normativ, insofern sie nicht bestehende moralische Überzeugungen beschreiben, sondern selbst eine moralische Überzeugung formulieren. Wie aber kommen wir zu diesen normativen Aussagen? Zunächst ist es erforderlich zu klären, was normative Aussagen kennzeichnet und wie sie von anderen Aussagen (deskriptiven) zu unterscheiden sind. Sollen darüber hinaus die normativen Aussagen nicht in einer endlosen Reihe aneinandergereiht und durch die Vielzahl und Widersprüchlichkeit der Forderungen letztlich ihre Verbindlichkeit aufs Spiel gesetzt werden, so muss auch auf die Frage der Begründbarkeit dieser Aussagen eine Antwort gegeben werden. Die Auseinandersetzung mit diesen Fragen obliegt der so genannten Metaethik oder auch der Ethik zweiter Ordnung.

Ethik und Metaethik

Die genannten Problemfelder machen deutlich: Innerhalb der Ethik wird zwischen einer deskriptiven, einer normativen und einer metaethischen Fragestellung unterschieden. Der deskriptiven Ethik geht es um die Beschreibung moralischer Praxen, Überzeugungen und Haltungen. Häufig sind sozialwissenschaftliche oder psychologische Studien dieser Perspektive verpflichtet. Die normative Ethik fragt nach den für die bestehenden moralischen Überzeugungen geltenden Begründungen und deren Reichweite – kann eine bestimmte moralische Überzeugung für alle verbindlich gemacht werden? Die Metaethik versteht sich als Wissenschaftstheorie der normativen Ethik, ihr geht es um die Klärung und Prüfung der ethischen Grundbegriffe und Begründungsprinzipien. Im angelsächsischen Sprachraum wird unter Metaethik die Auseinandersetzung mit den alltäglichen moralischen Sprachspielen verstanden. Aufgabe der Metaethik ist es hier, die Bedeutung der Wörter „sollen“, „dürfen“, „müssen“ zu analysieren.

Die deskriptive, normative und metaethische Fragestellung der Ethik

Bis Mitte der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts sind die Vertreter der praktischen Philosophie insbesondere im englischsprachigen Raum fast ausschließlich auf die Auseinandersetzung mit metaethischen Problemen konzentriert, normative Fragen bleiben fast gänzlich unbear-

John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit

beitet. John Rawls (1921-2002) hat mit seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ hier in zweifacher Hinsicht eine Wende eingeleitet.³ Rawls stellt zum einen die normative Frage nach einer gerechten Gesellschaft in das Zentrum seiner Theorie, zum anderen rückt er gesellschaftspolitische Fragen in den Mittelpunkt und löst sich damit von der Konzentration auf metaethische und individualethische Probleme. Dieser Neubeginn setzt allerdings voraus, dass Rawls über eine überzeugende Antwort auf die Grundfragen der Metaethik verfügt. Zu diesen Grundfragen gehört der Einwand des Nonkognitivismus gegen die normative Ethik.

Nonkognitivismus

Der Nonkognitivismus, eine einflussreiche metaethische Strömung, negiert die erkenntnistheoretische Voraussetzung der normativen Ethik, dass ethische Aussagen begründungs- und wahrheitsfähige Aussagen sind.⁴ Für den Nonkognitivismus stehen keine allgemein anerkannten Kriterien zur Verfügung, um zu entscheiden, was gut, gerecht, geboten und verboten ist und verpflichtend gemacht werden kann. Für den Nonkognitivismus haben normative Aussagen keinen kognitiven Gehalt. Sie formulieren keine Behauptungen und können daher auch nicht wahr oder falsch sein. Normative Aussagen bringen lediglich die Einstellung einer Person zu einer Sache oder einem Sachverhalt zum Ausdruck, und sind daher auch nicht begründungsfähig. Damit lassen sie sich auch nicht für andere verbindlich machen. Denn die bloße Tatsache, dass jemand eine Handlung für gut oder verwerflich erklärt, bildet für mich eben so wenig wie die Gründe die er dafür anführt, einen Anlass um mir diese Haltung zu Eigen zu machen. Für den Nonkognitivismus lassen sich normative Aussagen in nichtnormative Aussagen übersetzen, in Sätze also in denen von Pflicht oder Gebot nicht mehr die Rede ist. Durch diese Umwandlung verlieren normative Aussagen ihren verpflichtenden Anspruch. Diese Übersetzbarkeit normativer Aussagen macht deutlich, dass es sich bei dem hier erhobenen Anspruch auf Verbindlichkeit lediglich um subjektive Präferenzen bzw. Bewertungen handelt, deren Verbindlichkeitsanspruch mit keinem Argument zu begründen ist. Da eine allgemein anerkannte und für jedermann verbindliche Unterscheidung zwischen guten und schlechten Handlungen, zwischen Recht und Unrecht auf dieser Basis nicht begründbar ist, sind es vor allem die praktischen Konsequenzen dieser Auffassung, die die Kritik am Nonkognitivismus bestimmen.

Kant teilt in gewisser Weise die Einschätzung des Nonkognitivismus, wenn er deutlich macht, dass daraus, dass ich oder andere etwas tun, ich diese oder jene Präferenz verfolge, noch nicht folgt, dass das von mir oder

³ John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt 1979.

⁴ Zu den Vertretern einer nonkognitivistischen Ethikkonzeption zählen etwa Alfred J. Ayer (1910-1989) und Richard M. Hare (1919-2002).

anderen Verfolgte anderen zur Pflicht gemacht werden kann. Trotz der Übereinstimmung mit dieser Grundüberzeugung des Nonkognitivismus hält Kant an der Eigenständigkeit und Begründbarkeit normativer Aussagen fest. Bestimmte Handlungstypen sind, so Kant, geboten oder allgemein verbindlich, da diese Handlungen die Möglichkeit des Handelns überhaupt betreffen: das moralische Gesetz als für jedermann verbindliche Handlungsnorm sichert zum einen, dass Menschen sich als frei handelnde Wesen begreifen können, zum anderen ermöglicht es die Zurechenbarkeit bestimmter Handlungen zu einem Individuum. Mit diesem Verweis auf die in der Vernunft (dem moralischen Gesetz) gründenden Bedingungen des Handelns zielt die transzendentalphilosophische Normenbegründung Kants nicht auf die Gewinnung inhaltlich bestimmter Handlungsregeln, sondern fragt nach dem Entstehungs- und Rechtfertigungsgrund von Normen.

Jüngere kognitivistische Konzeptionen versuchen im Rückgriff auf das aufgeklärte Eigeninteresse der Handelnden, die Rationalität normativer Aussagen zu sichern.⁵ Ausgehend von einer Konzeption des aufgeklärten Eigeninteresses, zu dem auch gehört, dass Menschen Interesse an Kooperation haben, zeigen diese Ansätze, welche Regeln als Gerechtigkeitsregeln gelten und welche Strukturen des Zusammenlebens von den Akteuren als begründbar eingesehen und verbindlich gemacht werden können. Im Anschluss an Hobbes werden diese Regeln durch einen Vertrag allgemein anerkannt (Kontraktualismus). John Rawls geht in seinem Vertragsmodell etwa von der Situation aus, die Akteure eines fiktiven ‚Urzustand‘, in dem niemand Informationen über seine Stellung, Interessen und Fähigkeiten in der künftigen Gesellschaft (Schleier des Nichtwissens) besitzt, würden über die Gerechtigkeitsprinzipien der künftigen Gesellschaftsordnung beraten. Für diesen Urzustand gibt es keine vorgegebenen Normen (etwa Menschenrechte). Rawls ist der Überzeugung, dass sich die Akteure in dieser konstruierten, fiktiven Situation auf Regeln für das künftige Zusammenleben einigen würden. Da diese Regeln in jedermanns Interesse liegen, finden sie, so Rawls, allgemeine Zustimmung und können für alle verbindlich gemacht werden.

Für die diskurstheoretische Normenbegründung geht es weniger um eine Begründung bestehender Normen, vielmehr wird in der Tradition Kants

Diskurskonzeption der Normenbegründung

⁵ John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main 1979. 1996. Thomas Nagel: Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie. Paderborn 1994. Anton Leist: Die gute Handlung. Berlin 2000. Stefan Gosepath: Aufgeklärtes Eigeninteresse. Frankfurt am Main 1992.

nach einem Modell für die Entstehung von Normen gesucht.⁶ Normen stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit der Kommunikationsgemeinschaft, Kommunikation enthält notwendigerweise ein ethisches Prinzip, ohne dessen Anerkennung Kommunikation unmöglich wäre. Karl Otto Apel zeigt, dass jeder Diskursteilnehmer notwendig bestimmte Unterstellungen macht, die rationale Argumentation überhaupt erst ermöglichen. Zu diesen Unterstellungen gehört etwa die Überzeugung, dass alle Diskursteilnehmer ein Interesse an der Auflösung des Konflikts haben, dass alle Diskursteilnehmer den anderen Diskursteilnehmern als gleichberechtigt ansehen. Diese Überzeugungen gehören zu den (ethischen) Normen jedes rationalen Diskurses und sind daher für alle Diskursteilnehmer verbindlich.

Neben diesen metaethischen Problemen werden in der philosophischen Ethik vor allem normative und deskriptive Fragestellungen verfolgt. Wie die Unterscheidung zwischen normativen und metaethischen Fragen so ist auch die Unterscheidung zwischen deskriptiven und normativen Fragen jüngerer Datums. Nach Hume und Kant hat vor allem G.E. Moore diese Trennung als für die moderne Ethik konstitutiv erklärt. Dies hat zur Folge, dass Untersuchungen über das Moralempfinden aus der philosophischen Ethik ausgeschlossen werden. Als um 1900 die Psychologie eigenständige Wissenschaft wird, kommt diese Entwicklung zu einem Abschluss. Erst die Studien von Jean Piaget (1896-1980) und Lawrence Kohlberg (1927-1987) beschreiten hier einen neuen Weg, wenn sie für die Ethik einen stärkeren Austausch zwischen psychologischen und philosophischen Aspekten fordern. In jüngerer Zeit hat vor allem die feministische Ethik auf die persönlichen Erfahrungen der Handelnden und den Kontext moralischer Urteile als für die Ethik relevante Gesichtspunkte verwiesen. Diese Forderungen zielen darauf, die Dominanz der Handlungsethik zugunsten tugendethischer Prinzipien einzudämmen. Nicht die Frage nach dem richtigen Handeln sei entscheidend und vorrangig zu behandeln, vielmehr soll der für die Handlungsethik zweitrangige Gesichtspunkt der Charaktermerkmale, Disposition und Einstellung ins Zentrum der ethischen Reflexion rücken. Damit verlagert sich die moralische Beurteilung auf die eine Handlung tragende Haltung und Einstellung. Mit dieser Neubewertung rücken die von Aristoteles ins Zentrum gestellten Tugenden bzw. der Charakter des Handelnden in das Zentrum der Handlungsbeurteilung.

Normative Ethik und
Handlungsbewertung

Abgrenzend von diesem tugendethischen Ansatz stellen allerdings die meisten neuzeitlichen Ethikkonzeptionen nicht die Bewertung der inneren

⁶ Karl-Otto Apel: Diskursethik als Verantwortungsethik - eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. In: G. Schönrich, K. Yosushi (Hg): Kant in der Diskussion der Moderne. Frankfurt am Main 1996. 326-359.

Einstellung der Handelnden sondern die konkrete Handlung ins Zentrum der philosophischen Reflexion. Diese Orientierung am konkreten Handlungsvollzug verlangt eine Präzisierung. Welcher Gesichtspunkt der Handlung ist für die ethische Bewertung eigentlich entscheidend? Die Antwort auf diese Frage fällt je nach Ethikkonzeption unterschiedlich aus. Ist für die tugendethischen Konzeptionen der Charakter, die innere Einstellung für die Bewertung entscheidend, so fragt die deontologische Ethik nach dem Handlungstyp einer Handlung: Ist die Handlung verboten, ist sie pflichtgemäß oder ist sie rechtmäßig? Handlungen werden somit danach beurteilt, welchem Handlungstyp (Gebot, Verbot) sich zuzurechnen sind. Für die teleologischen Ethikkonzeptionen stehen dagegen die Folgen einer Handlung im Zentrum der Bewertung. Jeder Handelnde zielt mit seiner Handlung auf die Realisierung eines Guts. Dieses Gut wird etwa im Rahmen des Utilitarismus als Nutzen bestimmt. Unter diesen Voraussetzungen ist es ethisch geboten, den Nutzen einer Handlung zu maximieren.

Konflikte, deren Lösung eine Antwort auf die Frage nach dem richtigen Handeln fordern, sind in unserer durch die technische Entwicklung geprägten Gesellschaft zahlreich. In vielen gesellschaftlich relevanten Handlungsbereichen führt der radikale Wandel der Handlungs- und Lebensbedingungen zu Konflikten, die allein im Rückgriff auf die tradierten Normen der jeweiligen Bereiche nicht lösbar sind. Allerdings scheinen auch die Antworten der traditionellen Ethik hier vielfach zu abstrakt und allgemein, um in diesen Konflikten Orientierung zu geben. Die Konkretetheit der aktuellen Probleme fordert auf Seiten der Ethik den Dialog mit den Fachdisziplinen, in deren Handlungsbereich der Konflikt fällt. In jüngerer Zeit wird die Auseinandersetzung mit diesen Fragen vor allem von der ‚Angewandten Ethik‘ bzw. den so genannten Bereichsethiken geführt.⁷

‚Ethik‘ und ‚Angewandte Ethik‘

Allen Teilbereichen der ‚Angewandten Ethik‘, wie der Medizin- oder Technikethik, ist das Grundproblem eigen, dass es unklar ist, was in diesem Zusammenhang ‚angewandt‘ heißt. Bedeutet ‚angewandt‘, dass es eine ethische Theorie gibt, die Prinzipien und Regeln zur Verfügung stellt, die dann in den einzelnen Bereichsethiken zur Anwendung kommen? Nach dieser Vorstellung wären von der Technikethik oder der Medizinethik Ethiktechniken für das Handeln der Techniker oder das ärztliche Handeln zur Verfügung zu stellen. Es ist zweifelhaft, ob die anstehenden Probleme

Zum Begriff der ‚Anwendung‘

⁷ Statt von Angewandter Ethik zu sprechen, schlägt Nida-Rümelin vor, den Begriff Bereichsethik zu etablieren. Praxisbereiche konstituieren sich durch gesellschaftliche Subsysteme - wie Heilung und Therapie. Derjenige Bereich der normativen Ethik, der sich mit diesem Bereich menschlicher Praxis befaßt, trägt den Namen Medizinethik. Die normative Analyse wirft nicht nur Anwendungsprobleme auf, sondern will die theoretische Klärung der verschiedenen moralischen Aspekte eines Sachverhalts

mit diesen Ethiktechniken zu bewältigen sind. Andere Formen einer ‚angewandter Ethik‘ werden diskutiert. Für diesen Zusammenhang wird der Anwendungsbegriff an drei Modellvorstellungen erläutert:

- 1) Deduktives Anwendungsmodell: gemäß diesem Modell verfügt die Ethik über eine fertige Theorie, die ein Oberprinzip formuliert, und Deduktionsregeln für die Anwendung bereithält. ‚Anwendung‘ heißt hier, das Bereitstellen einer Ethiktechnik, die die ethische Qualität einer Handlung sichert. Kritiker wenden gegen dieses Verständnis der Angewandten Ethik ein, dass es fraglich ist, wie umfassend die Oberprinzipien der einzelnen Ethikkonzeptionen mit Blick auf die vorkommenden Entscheidungskonflikte sind. Kann ein Oberprinzip tatsächlich alle auftretenden Konflikte lösen? Darüber hinaus ist es mit Blick auf die Vielzahl der Ethikkonzeptionen fraglich, ob eine Einigung zwischen allen Betroffenen auf ein Prinzip erzielt werden kann.
- 2) Kasuistisches Modell: gemäß diesem Modell greift die ethische Urteilsfindung allein auf die konkreten Probleme zurück – mittels Analogie- bzw. Disanalogieargumenten wird ein ethisches Urteil gefunden. Die „Theorie“ leistet lediglich eine nachträgliche Systematisierung der partikulären Urteile. Kritiker wenden ein, dass dieses ethische Anwendungsmodell auf eine normative ethische Theorie verzichtet. Allgemein verbindliche Prinzipien scheinen mit diesem Modell verzichtbar, da die ethisch verbindlichen Normen vielmehr ad hoc gefunden und formuliert werden. Fraglich ist allerdings nicht nur die Qualität der gefundenen Urteile, es stellt sich auch die Frage, welche Verbindlichkeit diesen Urteilen zukommt? Noch eine andere Kritik an diesem Verständnis von ‚Anwendung‘ formulieren die Vertreter des
- 3) Kohärenzmodells. Die Vertreter dieses Modell gehen davon aus, dass die Beurteilung und Wahrnehmung einer konkreten moralischen Problematik nur vor dem Hintergrund bereits anerkannter Regeln erfolgen kann. Abwägungen und Entscheidungen sind nur vor diesem Hintergrund bereits geltender Regeln systematisch begründbar.

Soll die Angewandte Ethik nicht reine Kasuistik sein, so muss eine normative ethische Theorie angestrebt werden. Diese kann aber – aus den oben genannten Gründen – nicht nach dem deduktiven Modell konzipiert werden. Das Kohärenzmodell scheint am aussichtsreichsten für die Bewältigung der in den Bereichsethiken anstehenden Probleme, wird hier doch der Anspruch auf Normativität nicht zugunsten von Praxisnähe aufgegeben. ‚Kohärenz‘ steht in diesem Zusammenhang für das Bemühen, das moralische Urteil logisch und begrifflich stringent aus dem Handlungskontext und in Anknüpfung an das Selbstverständnis der Beteiligten zu entwickeln. Die Komplexität der Probleme zeigt darüber hinaus, dass diese

Aufgabe nicht mit einem drei genannten Ethiktypen allein zu bewältigen ist, vielmehr eine Integration der verschiedenen Ansätze gefordert ist.

1.2 Carl Friedrich Gethmann: Technik und Ethik – Ethische Probleme der Verteilungsgerechtigkeit beim Handeln unter Risiko

Soweit wir kulturgeschichtlich blicken können, ist der Mensch schon immer darauf angewiesen, gerätegestützt, d.h. „technisch“ zu handeln, wenn er in gewünschter Qualität leben oder auch nur über-leben will. Über lange historische Räume hinweg warfen die Geräte, deren sich der Mensch zur Lebensbewältigung bediente, keine besonderen moralischen Probleme auf. Zwischen dem Mord mit bloßen Händen und dem mit Hilfe eines Geräts besteht grundsätzlich weder ein moralischer noch ein rechtlicher Unterschied. Eine Technik, gegenüber der diese Einstellung moralisch adäquat ist, kann als „vor-moderne“ Technik bezeichnet werden. „Moderne“ Technik ist demgegenüber wenigstens durch eine zweifache Komplikation ausgezeichnet:

- Die gerätegestützte Handlung erfüllt als Mittel ihren Zweck nur noch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, unter anderem deshalb, weil zwischen Ausgangssituation und Endzweck sehr viele Vermittlungsstufen mit unübersehbaren Folgen liegen (Handeln unter Bedingungen der Unsicherheit);
- die Gefahrenträger technischer Installationen sind nicht selbstverständlich auch deren Nutznießer (Handeln unter Bedingungen der Ungleichheit).

Damit sind durch die moderne Technik als solche moralische Fragen aufgeworfen, die sich im Rahmen eines vor-modernen Technikverständnisses nicht gestellt haben; beispielsweise die, ob man eine Gefahr angesichts eines unsicheren Erreichens des Zwecks der Handlung auf sich nehmen darf, oder ob man gar anderen Gefahren zumuten darf, die sie nicht gewählt haben, und von deren Zweck sie nicht einmal mit Sicherheit profitieren.

Während das vor-moderne Technikverständnis (das in vielen Zusammenhängen freilich immer noch relevant ist) unterstellt, Geräte seien so zu kontrollieren, dass die intendierten Handlungsfolgen auch die tatsächlichen sind, hat das moderne Technikverständnis dem Umstand Rechnung zu tragen, dass auch nicht-intendierte Folgen eintreten können („Neben-

folgen“), die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit Schäden bewirken, und zwar auch bei solchen Menschen, die in den unmittelbaren Kontext des Handelns nicht involviert sind („Fernfolgen“). – Modernes technisches Handeln lässt sich damit gegenüber Handeln im Rahmen vor-moderner Technik zusammenfassend als Handeln unter Risiko bestimmen.

Das Handeln unter Risiko ist allerdings nicht in jedem Fall ethisch relevant, sondern nur dann, wenn ein Akteur anderen die Folgen des eigenen risikobehafteten Handelns zumutet. Betreffen die Folgen des riskanten Handelns dagegen nur den Akteur selbst, oder sind Folgen für andere nicht erkennbar, oder sind die von der Handlung Betroffenen nicht als moralisch gleichrangige Subjekte anerkannt, sind die moralischen Probleme des Handelns unter Risiko von denen des Handelns mit determinierten Folgen nicht zu unterscheiden.

Weil demgegenüber im Fortschritt technischen Könnens unsere Handlungsmöglichkeiten qualitativ und quantitativ erheblich erweitert worden sind, weil – außerdem – durch die Entwicklung der Wissenschaften die Kenntnis der Zusammenhänge zwischen unserem Handeln und dessen Folgen erheblich vergrößert worden ist, und weil – schließlich – die Entwicklung in Richtung einer Weltzivilisation die praktische Überzeugung von der moralischen Gleichberechtigung aller Betroffenen gefestigt hat, ist das Handeln unter Risiko zum zentralen Thema der Ethik geworden. Die spezifisch ethischen Implikationen, die bei der Anwendung moderner Technik gegeben sind, beziehen sich nicht – wie in vor-moderner Technik – auf die Feststellung der Tauglichkeit von Mitteln für bestimmte Zwecke, sondern darauf, wie Handeln unter Risiko, das in vielen Fällen unweigerlich Folgen für andere hat, ethisch zu rechtfertigen ist.

Die Verwendung des Ausdrucks „ethisch“ bedarf in diesem Zusammenhang einer Klärung. Er bezieht sich auf die Disziplinenbezeichnung „Ethik“. Die Ethik (Moralphilosophie)⁸ ist eine akademische Disziplin der Philosophie mit den dazugehörigen kognitiven und institutionellen Attributen wie Lehrsätzen und Methoden, Lehrbüchern und Bibliotheken, Kongressen und Kontroversen. Den Gegenstand der Ethik bilden die Hand-

⁸ Zu der hier skizzierten Konzeption von Ethik vgl. O. Schwemmer: *Philosophie der Praxis*. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren. Frankfurt/M. 1980; C.F. Gethmann: *Proto-Ethik*. Zur formalen Pragmatik von Rechtfertigungsdiskursen. In: *Bedürfnisse Werte und Normen im Wandel*. Hrsg. von Th. Ellwein/H. Stachowiak. Bd. 1. München 1982, 113-143 - (engl. *Proto-Ethics*. Towards a Formal Pragmatics of Justificatory Discourse. In: *Constructivism and Science*. Essays in Recent German Philosophy. Ed.: R.E. Butts/J.R. Brown. Dordrecht 1989, 191 - 220); ders., *Universelle praktische Geltungsansprüche*. Zur philosophischen Bedeutung der kulturellen Genese moralischer Überzeugungen. In: *Entwicklungen der methodischen Philosophie*. Hrsg. von P. Janich. Frankfurt a.M. 1992, 148 - 175;

lungsweisen und Handlungsgewohnheiten von Menschen, ihr Ethos (die Moral). Ein Ethos besteht zwar nicht primär aus Sätzen, sondern eben aus Handlungsweisen und -gewohnheiten. Im Interesse der Verständigung über ein Ethos-System (Moralen) hat sich jedoch die methodische Konstruktion bewährt, Handlungen als (meistens implizite) Regelbefolgungen aufzufassen. Moralische Regeln lassen sich wiederum als bedingte Aufforderungen auffassen, und zwar als solche, die der direkten Handlungsanleitung dienen. Beispielsweise könnte ein Satz einer Familienmoral lauten: „Bei uns soll es eine gemeinsame Mahlzeit pro Tag geben!“, eine Wirtschaftsmoral könnte den Satz enthalten: „Man soll schlechtem Geld kein gutes hinterherwerfen!“, der Satz: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib!“ kann die Handlungsgewohnheit einer Großgruppe sein.

Im Unterschied zum Ethos besteht die Ethik primär aus Sätzen, nämlich solchen, die Aufforderungen an jedermann richten. Im Gegensatz zu den Sätzen der Moral dienen diese aber nicht der Handlungsanleitung, sondern der Handlungsbeurteilung. Ein bekannter ethischer Satz ist die Goldene Regel: „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem andren zu!“ Diese Aufforderung sagt ja nicht, was zu tun ist, sondern wie Handlungen zu beurteilen sind: Man soll nur solche Handlungen mit Folgen für andere ausführen, die man sich auch von anderen gefallen lassen würde. Andere ethische Aufforderungen sind beispielsweise die utilitaristische Regel: „Handle so, daß du durch deine Handlung das größte Glück der größten Zahl verwirklichst!“ oder der Kategorische Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deines Handelns jederzeit eine (allgemeine) Norm werden könnte!“ Es ist Aufgabe der Ethik, Moralen auf die in ihnen implizierten Regeln hin zu rekonstruieren, und diese moralischen Regeln anhand ethischer Beurteilungsinstanzen zu überprüfen, schließlich diese Beurteilungsinstanzen nach allgemeinen Gesichtspunkten wie Funktionalität und Konsistenz zu untersuchen. In der Ethik werden also Regeln zur Beurteilung des Handelns erfunden und – unter dem Gesichtspunkt der Verallgemeinerbarkeit – geprüft.

1.2.1 Über den Ursprung des Sollens

In der philosophischen Disziplin Ethik geht es grundsätzlich darum, Handlungsorientierungen herauszufinden, die verallgemeinerbar, d.h. grundsätzlich jedermann zumutbar sind. Auf dem Hintergrund des gegenwärtigen Entwicklungsstandes der technischen Zivilisation stellt sich dabei die in historischer Perspektive recht neue Aufgabe, verallgemeinerbare Regeln für das Handeln unter den Bedingungen von Unsicherheit und Ungleichheit zu formulieren. Die folgenden Überlegungen sollen zeigen, dass es möglich ist, solche Regeln zu benennen und zu rechtfertigen.

Wenn der philosophische Laie von einer derartigen Aufgabenstellung hört, wird er nicht selten in eine Art Abwehrhaltung übergehen: Mit welchem Recht mutet mir überhaupt jemand zu, dieses oder jenes zu tun oder zu unterlassen. In der Tat könnte man es jedem überlassen, nach seinen eigenen Maximen zu handeln, wenn dies nicht in hinreichend vielen Fällen zu Konflikten mit anderen Akteuren führen würde. Die Erfahrung des Handlungskonflikts ist daher der lebensweltliche Ansatzpunkt für die Notwendigkeit ethischer Reflexion. Durch sie muss sich auch zeigen, wieso die Erfahrung des Konfliktes zu einem Sollensanspruch führen kann. Eine grundlegende Voraussetzung dazu ist die Möglichkeit, menschliches Handeln so zu verstehen, dass es – einmal – überhaupt echte Konflikte geben kann, und – zum andern – , dass es Strategien gibt, Konflikte gewaltfrei zu lösen.

Eine entscheidende Voraussetzung zur Durchführung eines ethischen Prüfverfahrens ist die Verständigung über menschliches Handeln in einem sehr elementaren Sinn: Grundlage der Ethik ist die Pragmatik. In ihr wird rekonstruiert, welche grundlegenden Kategorien der Handlungsdeutung welchem Zweck adäquat sind. Handlungen lassen sich beispielsweise als Wirkungen von Ursachen deuten (Kausalismus). Dieses Handlungsverständnis wird relevant, wenn man nach den Ursachen von Handlungsstörungen sucht, z.B. wenn ein Arzt Schizophrenie als Ursache für paradoxes Handeln diagnostiziert. Andererseits lassen sich Handlungen als Ursachen von Wirkungen deuten (Finalismus). Diese Deutung ist dort relevant, wo wir nach der Zurechenbarkeit von Folgen fragen, z.B. im Kontext richterlicher Handlungsbeurteilung. Für die Ethik ist grundsätzlich nur eine finalistische Handlungsdeutung adäquat. Ethische Regeln sind nämlich (generelle) Aufforderungen. Aufforderungen werden sinnvoll nur dann an Adressaten gerichtet, wenn es diesen grundsätzlich möglich ist, Aufforderungen zu folgen oder nicht zu folgen. Für das Projekt der Ethik liegt es auf der Hand, Handlungen als Befolgungen von Aufforderungen zu rekonstruieren.

Wir verständigen uns über Deutungen, indem wir die zu deutende Wirklichkeit (das Aufeinanderfolgen von Ereignissen) gliedern, d.h. mit Wörtern unterscheiden. Ausgehend von diesem Grundgedanken kann man eine genauere Handlungsdeutung vornehmen, wenn man über eine entsprechende pragmatische Terminologie verfügt. In dieser spielen fünf Begriffe eine besondere Rolle: Mit Handlungen versuchen Menschen Zustände zu verwirklichen, die als (vermeintliche) Folgen (von Folgen) des Handelns eintreten. Derartige Zustände sollen Zwecke heißen. Die Realisierung von Zwecken wird angestrebt, weil in ihnen (vermeintlich) bestimmte Attribute verwirklicht sind, an deren Zustandekommen dem Akteur bei der Handlungsplanung liegt; diese Attribute sollen Ziele heißen. Mittel sind diejenigen Handlungen, die der Akteur (vermeintlich) ausführen

muss, um bestimmte Handlungsfolgen zu erreichen. Güter sind Gegenstände, die wiederum vom Akteur (vermeintlich) gebraucht werden, um über geeignete Mittel zu verfügen.

Menschen können erfahrungsgemäß verschiedene Zwecke anstreben. In manchen Fällen versuchen Akteure Zwecke zu verwirklichen, die untereinander unvereinbar sind, d.h. sich nicht zugleich verwirklichen lassen; dies ist die Situation des Konflikts. Konflikte können auf vielerlei Weise bewältigt (d.h. vermieden, beseitigt oder ausgeglichen) werden. Grundsätzlich lassen sich dabei non-diskursive von diskursiven Strategien unterscheiden. Non-diskursive Strategien reichen vom einfachen Überreden, von seinen Zwecken abzulassen, bis zur Liquidation des opponierenden Akteurs; grundsätzlich stellen sie also mehr oder weniger subtile Anwendungen von Gewalt dar. Diskursive Strategien zielen auf die gewaltfreie Überzeugung der Akteure, von ihren Zwecken abzulassen oder sie in konfliktvermeidende Zielausprägungen zu überführen. Die Unterscheidung von Zwecken und Zielen erlaubt nämlich, in eine Argumentation darüber einzutreten, ob sich die gewünschten Ziele nicht durch andere oder veränderte Zwecksetzungen erreichen lassen. Haben die Akteure ein Interesse an diskursiver Konfliktbewältigung (wozu sie freilich nicht wiederum diskursiv „gezwungen“ werden können), dann wird es wichtig, Regeln derartiger argumentativer Reden um Zwecke und Ziele zu rekonstruieren. Die Rekonstruktion von Handlungen als Befolgungen von Aufforderungen dient auch dem Zweck, Handlungen diskurszugänglich zu machen, denn Aufforderungen können als Konklusionen von Argumentationen rekonstruiert werden.⁹ Die Aufgabe der Ethik ist es also näherhin, die Regeln diskursiver Konfliktbewältigung zu herauszuarbeiten.

In Diskursen um Ziele und Zwecke (Rechtfertigungsdiskursen) streben die Diskursparteien die diskursive Verständigung über Zwecke an. Gelingt eine solche Verständigung, dann ist sie für die Parteien gültig, d.h. die Akteure beziehen aus dem Diskursergebnis ihre Berechtigung, aber auch ihre Verpflichtung, bestimmte Handlungen zu vollziehen. Berechtigungen und Verpflichtungen sind also an die grundsätzliche Möglichkeit diskursiver Konfliktbewältigung gebunden. Bestehen dagegen keine Konflikte oder sind die Akteure davon überzeugt, dass non-diskursive Strategien (z.B. wegen höherer Effektivität) vorzuziehen seien, kann man ersichtlich nicht von Berechtigung und Verpflichtung sprechen.

Das Gelingen von Rechtfertigungsdiskursen hängt von einer Reihe von Voraussetzungen ab. Besonders wichtig ist die Vor-Entscheidung, wel-

⁹ Vgl. C.F. Gethmann: Artikel *Imperativlogik*. In: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Hrsg. von J. Mittelstraß. Bd 2. Mannheim/Wien/Zürich 1984, 208-212.

chen Akteuren überhaupt das Recht zur Diskursteilnahme zugestanden wird. Grundsätzlich sind hierzu drei Antworttypen denkbar. Man könnte der Überzeugung sein, Berechtigung zur Diskursteilnahme sowie die Übernahme entsprechender Verpflichtungen nur sich selbst zuzugestehen (Solipsismus). Diese Position führt höchstens dann zu einer Konfliktbewältigung, wenn der Akteur einen Konflikt mit sich selbst austrägt. Obwohl der ethische Solipsismus die Position vieler Menschen darzustellen scheint, scheidet er aus der ethischen Reflexion als ernstzunehmende Position aus. Wichtiger ist dagegen die Auffassung, dass an Rechtfertigungsdiskursen nur die Angehörigen einer bestimmten Gruppe teilnehmen können (Partikularismus). Fast alle bekannten Moralen sind partikularistisch orientiert, weil sie die Diskursteilnahme auf Menschen beschränken, die nach bestimmten Gesichtspunkten (der Zugehörigkeit zu Stamm, Stand, Bekenntnis, Rasse, Klasse, Geschlecht u.a.) charakterisiert sind. Partikularistische Moralen können die gruppeninterne Konfliktbewältigung durchaus zufrieden stellend regeln, sie finden jedoch immer dann ihre Grenzen, wenn es zu Konflikten zwischen Gruppen kommt. Legt man daher vorsorglich Wert darauf, Konfliktlösungsmöglichkeiten im vorhinein maximal auszuschöpfen, muss man dagegen jedermann als Diskursteilnehmer zulassen (Universalismus). Vor allem mit Blick auf die entstehende Weltgesellschaft ist daher der ethische Universalismus die Position, die von der Ethik bevorzugt wird. Dies ist der funktionelle Grund, warum die ethischen Regeln immer auf Verallgemeinerbarkeit abheben.

Werden Moralen einer ethischen Kritik unterzogen, so ist daher zu prüfen, ob die Maximen, die diese Moral ausmachen, verallgemeinerbar sind. Beurteilt die Ethik Moralen als nicht-universalisierbar, ist zu klären, wie die inhärenten Maximen verändert werden müssen, damit sie universalisierbar und damit konfliktfrei werden. Am moralischen Diskurs soll jeder teilnehmen können, der durch das Äußern einer Aufforderung einen Anspruch geltend machen kann – und damit potentiell Konflikte erzeugt. Die Universalität der ethischen Imperative umfasst alle, die sich auf das Auffordern verstehen („Praktische Subjektivität“).¹⁰

¹⁰ Vgl. C.F. Gethmann: *Lebensweltliche Präsuppositionen praktischer Subjektivität*. Zu einem Grundproblem der angewandten Ethik. In: *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989. Hrsg. von H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs. Stuttgart 1993, 150-170;

1.2.2 Ethische Aspekte des Handelns unter Risiko

In der Diskussion über Risiken der modernen technischen Zivilisation wird das Wort „Risiko“ in unterschiedlichen Bedeutungen verwendet.¹¹ Für die Verständigung über die Verteilung von Umweltrisiken bedarf es einer begrifflichen Rekonstruktion von „Risiko“, die das Handeln unter Risiko Verteilungsgesichtspunkten zugänglich macht. Zweckmäßig ist diese Rekonstruktion, wenn sie ermöglicht, über Risiken so zu sprechen, dass sie untereinander vergleichbar sind.

Verteilbarkeit setzt Vergleichbarkeit voraus.

Soll der Vergleich zwischen riskanten Handlungen zu Ergebnissen führen, die nicht bloß subjektiv (individuell oder gruppenspezifisch) gültig sind, muss ein Reden über Verteilungsfragen möglich sein, das sich an Kriterien der Verallgemeinerbarkeit messen lässt.

Vergleichbarkeit setzt Verallgemeinerbarkeit voraus.

Ein Risikobegriff, der die Forderungen nach Verallgemeinerbarkeit, Vergleichbarkeit und Verteilbarkeit von riskanten Handlungen erfüllt, heiße ein „rationaler“ Risikobegriff. Damit ist nicht unterstellt, dass es nur einen rationalen Risikobegriff gibt. Allerdings fallen eine Reihe von Bedeutungen, die mit dem Wort „Risiko“ gelegentlich verbunden werden, als unzumutbar aus. Faktoren wie die anlässlich einer riskanten Handlung erlebten Ängste oder Aversionen gehen nicht in den rationalen Risikobegriff ein. Die anlässlich einer Handlung (Handlungsvorstellung) empfundene Angst sagt etwas aus über die subjektive Wahrnehmung einer Handlung, kann jedoch nicht als verallgemeinerbarer Indikator für das Risiko dienen. Das bedeutet, daß sich ein entsprechender Risikobegriff auch nicht in Situationen transsubjektiver Beratung kontrolliert verwenden lassen könnte.

Im Idealfall handeln wir so, dass wir Folgen (1. bis n-ter Ordnung) herbeiführen bis zu einem Zweck, in dem die angestrebten Ziele realisiert sind. Lebensweltliche Erfahrung lehrt jedoch, dass dieser Idealfall ständig durch „Störungen“ gefährdet ist. Dabei gibt es verschiedene Typen von Störungen:

¹¹ Zur philosophischen Rekonstruktion des Risikobegriffs vgl. im einzelnen *Nicholas Rescher: Risk. A Philosophical Introduction to the Theory of Risk Evaluation and Management.* Washington D.C. 1983; *C.F. Gethmann: Zur Ethik des Handelns unter Risiko im Umweltstaat.* In: *Handeln unter Risiko im Umweltstaat.* Hrsg. von *C.F. Gethmann/ M. Kloepfer.* Berlin/Heidelberg 1993, 1 - 54;

- Weil wir nicht wissen, ob die Folgen unserer Handlungen, vor allem die Folgen höherer Ordnung, auch mit Gewissheit eintreten, ist unser Handeln durch Unsicherheit bestimmt.
- Selbst wenn die geplanten Folgen eintreten, ist nicht ausgeschlossen, dass sich auch unerwünschte Zustände als Handlungsfolgen ergeben. Je höher der Ordnungs-Grad der Folgen ist, desto mehr ist zu befürchten, dass solche Nebenfolgen eintreten. Allerdings sind die Nebenfolgen nicht immer unerwünscht; bei der Risiko-Chancen-Abwägung muss daher auch die Möglichkeit erwünschter Nebenfolgen eine Rolle spielen.
- Manchmal folgen auf unser Handeln Ereignisse, die wir durchaus nicht als Folgen unseres Handelns verstehen können – z.B. weil keine Kausalbeziehung zwischen Handlungsfolge und dem Ereignis besteht oder (was pragmatisch gleich ist) das entsprechende Kausalwissen fehlt. Die beiden Ereignisse, die Handlung und das andere Ereignis, gehören einer anderen Gattung von Ereignissen an, so dass wir das Ereignis als Zufall einschätzen.
- Schließlich vollziehen wir Handlungen, die Bedingungen, aber nicht Ursachen, d.h. notwendig aber nicht hinreichend für das Eintreten bestimmter Folgen sind. Das ist der Fall, wenn es zu den erwünschten Zuständen erst bei Vorliegen weiterer Bedingungen kommt; hier sprechen wir vom „Geschick“, das sich im erwünschten Fall als Glück, im unerwünschten als Unglück erweist.

Gegenüber dem Geschick kann man sich idealtypisch auf zwei Weisen verhalten: resignativ, da man über die zusätzlichen „zufälligen“ Bedingungen nicht verfügt, oder konfident, da man eine Möglichkeit sieht, die Bedingungen teilweise zu realisieren. Letztere Einstellung ist durch die Zuversicht charakterisiert, dass es unter Umständen möglich sei, die Unsicherheit des Geschicks zu bewältigen, d.h. die Unsicherheit zu vermeiden, zu beseitigen oder im Unglücksfall (ganz oder teilweise) auszugleichen. Die konfidente Haltung angesichts eines Geschicks drückt sich somit in der Bereitschaft aus, ein Wagnis einzugehen, das eine Chance bzw. ein Risiko mit sich bringen kann. Die Betrachtung des Lebens unter Geschick-Bewältigungs-Gesichtspunkten dagegen ist ein Element des neuzeitlichen Selbstverständnisses des (abendländischen) Menschen. Der Mensch der Neuzeit und der Aufklärung, der durch eine konfidente Lebensauffassung ausgezeichnet ist, versucht, Wagnisbewältigung durch Vorsorge zu betreiben. Paradigmen, in denen sich die nicht-resignative Einstellung gegenüber den Unwägbarkeiten des Geschicks zeigt, sind die Versicherung gegen Unglücksfälle (Feuer, Krankheit Tod u. a.) sowie das rationale Wettverhalten bei Glücksspielen. Beide Beispiele zeigen, dass die Genese der Risikobeurteilung in menschlich-kulturellen Handlungskontexten liegt und nicht primär eine Kategorie für die Beurtei-

lung von Geräten, Maschinen und Anlagen darstellt. Der neuzeitliche Risiko-Begriff hat einen durchaus anthropomorphen und keinen technomorphen Ursprung.

Das Sich-Versichern und Wetten waren die gesellschaftlichen Bedürfnislagen, die für die Entstehung der Wahrscheinlichkeitstheorie auslösend gewesen sind. Seit man über ein Verfahren zur Berechnung von Wahrscheinlichkeiten verfügt, ist es möglich, den Risiko-Begriff dadurch zu präzisieren, daß man den Grad eines Risikos numerisch bestimmt:

Der Grad eines Risikos (einer Chance) ist gleich dem Produkt aus (numerisch ausgedrücktem) Schaden und (numerisch ausgedrückter) Wahrscheinlichkeit für den Eintritt des Ereignisses. Dieser rationale Risikobegriff ist sozusagen die Hochstilisierung lebensweltlicher Handlungsgeschickbewältigung.

Die Risikobeurteilung ist nicht zu verwechseln mit der subjektiven (individuellen oder kollektiven) Gefahrenwahrnehmung. Im Gegensatz zur Wahrnehmung einer Gefahr versucht die Risikobeurteilung die Gefahr für einen Handlungstyp zu bestimmen, unabhängig von der jeweiligen Situation. Während die Gefahr ein Moment des konkreten Ereignisses ist, das einem Individuum oder einem Kollektiv bevorstehen kann, wird mit dem Risiko ein Situationstyp relativ zu einem typischen Situationsteilnehmer charakterisiert. Der situativ gebundenen Gefahr steht damit das Risiko als das typisierte Unglück, die Chance als das typisierte Glück gegenüber.

Die Unterscheidung von Risikobeurteilung und Gefahrenwahrnehmung macht verständlich, dass beispielsweise der Glücksspieler glauben kann, unmittelbar vor dem glücklichen Gewinn zu stehen, während doch die Chancen aus der Sicht der Bank immer gleich verteilt sind. Ebenso hat die Wahrnehmung der Gefahr (Angst vorm Fliegen) keinen bestimmenden Einfluss auf das tatsächlich bestehende Risiko (des Absturzes). So fließt in die Festlegung der Versicherungsprämie denn auch nicht die individuelle Gefahrenwahrnehmung ein, sondern das Risiko. Die Gefahrenvorsorge durch die Beurteilung des Risikos ersetzt nicht die Gefährdungsabwehr (die Unfallversicherung ersetzt nicht den Sicherheitsgurt), wie umgekehrt die Gefahrenabwehr nicht die Risikovorsorge ersetzt (der Sicherheitsgurt ersetzt nicht die Unfallversicherung).

Über die Regularitäten der Gefahrenwahrnehmung von Individuen und Kollektiven wissen wir durch psychologische und andere sozialwissen-

schaftliche Forschungen.¹² Diese beschreiben das faktische Akzeptanzverhalten der Probanden gegenüber drohenden Gefahren, sagen aber nichts aus über die Akzeptabilität einer riskanten Handlung. Akzeptabilität ist ein normativer Begriff, der die Akzeptanz von risikobehafteten Optionen mittels rationaler Kriterien des Handelns unter Risikobedingungen festlegt. Akzeptabel ist dasjenige Risikoverhalten, das ein kognitiv und operativ perfekter Entscheider angesichts mehrerer Handlungsalternativen zeigen würde. Das bedeutet allerdings nicht, dass es möglich wäre, für die Akzeptabilität von Risiken kategorische Imperative zu formulieren, derart, daß von jedermann gefordert werden könne, ein bestimmtes Risiko (z.B. des Fliegens mit Linienmaschinen) auf sich zu nehmen. Jedoch ist es möglich, für das Handeln unter Risiko hypothetische Imperative zu formulieren, die den Risikograd bereits akzeptierter Risiken in Bezug zu einer zur Debatte stehenden Handlungsoption setzen. Ein solcher hypothetischer Imperativ könnte beispielsweise lauten: „Wer das Risiko des Bergsteigens für sich akzeptiert, der soll auch bereit sein, das Fliegen mit Linienmaschinen zu riskieren!“ Mit Hilfe der hypothetischen Imperative ist auch den subjektiven Risikobereitschaften Rechnung zu tragen. Selbst wenn über Schadenseinschätzung und die Eintrittswahrscheinlichkeit nichts Verbindliches gesagt werden kann, lässt sich dennoch fordern, dass sich der einzelne oder die Gruppe einer bestimmten risikobehafteten Situation gegenüber so verhält, wie sie es in einer Situation mit vergleichbarem Risikograd bereits getan haben. Diese Forderung stellt ein Postulat der Verlässlichkeit dar, die durch die „Binnenrationalität“ des Individuums gewährleistet werden soll. Sie lässt sich zu einem Prinzip der pragmatischen Konsistenz verallgemeinern: *Hat jemand durch die Wahl einer Lebensform den Grad eines Risikos akzeptiert, so darf dieser auch für eine zur Debatte stehende Handlung unterstellt werden.*¹³

1.2.3 Gerechte Verteilung von Risiken und Chancen

Die Ethik – so wurde oben ausgeführt – ist die Kunstlehre der diskursiven Konfliktbewältigung. Spezifische ethische Fragen ergeben sich daher aus einer genaueren Rekonstruktion von Konflikttypen. Bezogen auf die verschiedenen Aspekte des Handelns lassen sich grundsätzlich Zweckkonflikte von Güterkonflikten unterscheiden. Bei Zweckkonflikten handelt es

¹² Vgl. H. Jungermann/P. Slovic: *Die Psychologie der Kognition und Evaluation von Risiko*. In: *Risiko und Gesellschaft*. Hrsg. von G. Bechmann. Opladen 1992, 167-208; oder Ortwin Renn: *Risikowahrnehmung der Kernenergie*. Frankfurt a. M. 1984

¹³ Zuerst formuliert in C.F. Gethmann: *Ethische Aspekte des Handelns unter Risiko*. In: *Freiheit und Verantwortung*. Ethisch handeln in der Krise der Gegenwart. Hrsg. von M. Lutz-Bachmann: Berlin/Hildesheim 1991, 152 - 169

sich um unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich der Letztfolgen von Handlungen (bzw. die erwünschten Attribute derselben: Zielkonflikte); sie lassen sich häufig durch einen Diskurs um die Notwendigkeit von Zwecken relativ zu gegebenen Zielen lösen. Zielkonflikte dagegen sind eher selten und diskursiv schwer zu bewältigen. Güterkonflikte betreffen demgegenüber die Frage, wem dasjenige Gut zukommt, das als Instrument eingesetzt direkt oder indirekt zum Zweck führt. Dagegen gibt es um die Wahl von Mitteln keine Konflikte, sondern Dissense, d.h. die Frage der Adäquatheit eines Mittels ist ein Wahr/Falsch-Problem, während die Frage der Wahl von Zwecken und Gütern ein Richtig/Unrichtig-Problem ist.

Durch die Entscheidung von Güterkonflikten wird häufig darüber mit entschieden, wer überhaupt die Chance erhält, den Zweck zu realisieren. In dramatischen Fällen, in denen wichtige Güter knapp sind, geht es letztlich um Realisierungsmöglichkeiten für ein Ensemble von Zwecken, das wir mit dem Begriff des „guten Lebens“ fassen.

Güterkonflikte dieser dramatischen Art sind definitionsgemäß Verteilungskonflikte.¹⁴ Stehen nämlich ausreichend viele Güter zur Verfügung, gibt es keinen Konflikt, gibt es dagegen nicht ausreichend viele Güter, stellt sich die Frage ihrer angemessenen Verteilung. Eine scheinbar nahe liegende Antwort scheidet dabei als konfliktlösend aus: die Gleichverteilung. Das Gleichverteilungsprinzip (es ist zu unterscheiden vom Prinzip der Rechtsgleichheit und vom Prinzip der Chancengleichheit) ist somit in der Regel keine adäquate Antwort auf Güterkonflikte;¹⁵ stellt nämlich die Gleichverteilung eine adäquate Konfliktlösung dar, gibt es wenigstens gerade hinreichend viele Güter und somit keinen Konflikt. Davon abgesehen ist das Gleichverteilungsprinzip auch unter den Bedingungen hinreichender Verfügbarkeit von Gütern nicht immer angemessen, weil keineswegs alle Betroffenen gleiche Bedürfnisse haben. Erst recht gibt es unter Bedingungen von Knappheit keine angemessene Orientierung, weil Menschen generell praktisch ungleich sind, d.h. ungleiche Ziele anstreben, oder gleiche Ziele anstreben, aber diese in ungleichen Zwecken realisiert sehen wollen, oder gleiche Zwecke realisieren wollen, aber dazu ungleiche Mittel wählen, schließlich ungleiche Güter für die Wahl ihrer Mittel einzusetzen versuchen. Auf dem Hintergrund praktischer Ungleichheit ist die Gleichverteilung nur in weniger interessanten Grenzfällen die adäquate Lösung eines Güterkonflikts; generell kann ein Diskurs um eine Verteilung von Gütern

¹⁴ Die folgenden Überlegungen sind auf dem Hintergrund der Diskussion zu sehen, die J. Rawls mit seinem Buch *A Theory of Justice*. 1971. (Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 4¹⁹⁸⁸) ausgelöst hat. Vgl. dazu auch *Otfried Höffe: Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1977

¹⁵ Daß Gleichverteilung keine notwendige Bedingung für Gerechtigkeit ist, hebt auch Chaim Perelman hervor. Vgl. ders.: *Über die Gerechtigkeit*. München 1967

nur sinnvoll sein, wenn eine ungleiche Verteilung auch ein konfliktbewältigendes Diskursergebnis sein kann. Eine Güterverteilung, die in Orientierung am Prinzip des ethischen Universalismus durch einen Diskurs gerechtfertigt ist (sein Ergebnis mag in Gleich- oder Ungleichverteilung liegen), heiße „gerecht“.¹⁶

Für eine gerechte Güterverteilung lassen sich zunächst keine unmittelbaren allgemeinen Regeln aufstellen, da die Rechtfertigung von der individuellen und kollektiven Bedrfnisabwgung in Diskursen abhängt, über die sich a priori nichts sagen lässt. Die materiale Verteilung ist eine Sache der Moral und nicht eine Frage ethischer Regeln. Bedrfniseinschtzungen und deren Bekundung unterliegen keiner moralischen „Jurisdiktion“; sie sind faktisch zur Geltung und mit anderen Bedürfnissen in Einklang zu bringen. Im Hinblick auf die Berechtigung der Teilnahme an solchen Verteilungsdiskursen und die Verpflichtung, den dort erreichten diskursiven Einverstndnissen nachzukommen, ist es allerdings möglich, eine Gleichheitsregel auf „Meta-Ebene“ zu formulieren. Eine Aussicht auf verlässliche Konfliktlösung besteht nämlich nur dann, wenn allen, die sich auf das Geltend-Machen von Bedürfnissen verstehen, die gleiche Chance der Diskursteilnahme zugestanden wird, und wenn außerdem alle, die an Diskursen teilnehmen, in gleicher Weise auf Verteilungskonsense zu verpflichten sind.

Damit zeigt sich, dass der präskriptive Gehalt von „Gerechtigkeit“ zwei klar zu unterscheidende Momente aufweist: ein Moment der Gleichheit, das sich auf die prä-diskursiven Berechtigungen und Verpflichtungen bezieht, sowie ein Moment der gerechtfertigten Ungleichheit, die sich auf die intradiskursiv herausgefundenen Verteilungen selbst bezieht. Entsprechend lassen sich zwei Postulate als Explikation des präskriptiven Gehalts von „Gerechtigkeit“ formulieren:

Gleichheitspostulat

Handle so, dass jeder, der einschlägige Bedürfnisse hat, gleiche Berechtigungen und Verpflichtungen bei der Teilnahme an Diskursen erhält!

Verteilungspostulat

Verteile so, dass jede Verteilung diskursiv gerechtfertigt ist!

Diese Postulate beziehen sich auf das Schema von Verteilungsdiskursen und können insoweit als „formal“ bezeichnet werden. Mehr „materiale“ Regeln der Verteilungsgerechtigkeit erhält man, indem man sich mit be-

¹⁶ Von Gerechtigkeit wird hier nur im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit (*iustitia distributiva*), nicht der Tauschgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) oder der Gerechtigkeit vor dem Gesetz (*iustitia legalis*) gesprochen.

stimmten Typen von Gütern und deren gerechter Verteilung auseinandersetzt, z.B. mit „Chancen“ bzw. „Risiken“.

Aus dem Prinzip der pragmatischen Konsistenz ergibt sich zunächst unmittelbar die

Regel der Risikobereitschaft:

Sei bereit, Risiken zu übernehmen, wenn du ähnliche Risiken bereits in Kauf genommen oder anderen zugemutet hast und sie somit für tragbar hältst!

Weitere Regeln lassen sich leicht im gegebenen Rahmen rechtfertigen:

Regel der Chancenteilhabe:

Handle so, dass du die Risikoträger an den Chancen so weit wie möglich teilhaben lässt!

Regel der Risikozumutung:

Entscheide Risikooptionen so, daß die bisher am wenigsten durch Chancen Begünstigten den größten relativen Vorteil haben!

Regel der Risikovorsorge:

Handle so, dass du die Risikoträger deiner Chancen im Schadensfall so weit wie möglich entschädigen kannst!

Derartige Regeln, so plausibel sie sein mögen, führen jedoch sofort zu erheblichen operativen Schwierigkeiten, wenn Interaktionen einer schnell erreichten Komplexitätsstufe betrachtet werden, vor allem aber dann, wenn das Interaktionsnetz einer ganzen Gesellschaft betrachtet wird. Auch wenn man für die individuellen Akteure optimale Unterstellungen hinsichtlich ihrer Einsichtsfähigkeit und Handlungsabsichten macht, ist auf kollektiver Ebene daher durchaus unklar, wie eine gerechte Chancen- und Risikoverteilung gedacht werden kann. Philosophen, Ökonomen, Juristen u.a. arbeiten seit einigen Jahren an formalen Modellen, die das Funkzionieren von Verteilungsdiskursen, bezogen auf chancenreiche und risikobehaftete Handlungen, deutlich machen können. Modelle dieser Art zeigen die Richtung an, in die die Entwicklung von Instrumenten weiter betrieben werden muss, um einen rationalen gesellschaftlichen Risikodiskurs zu ermöglichen, auf den die Menschheit heute dringender denn je angewiesen ist.

Als Beispiel für ein solches Modell sollen hier die Überlegungen von Charles Fried¹⁷ skizziert werden, die mit den vorstehenden Überlegungen gut in Einklang zu bringen sind:

Danach ergibt sich die Risikobereitschaft des Individuums bei Einzelentscheidungen aus einem „Lebensplan“, d.h. einem kohärenten System von individuell gesetzten Zwecken. Dieser Lebensplan beinhaltet ein individuelles Risiko-Budget, das eine Zuordnung von als erstrebenswert erachteten Zielen zu den dafür in Kauf zu nehmenden Risiken enthält. Im Laufe des Lebens werden die zweckgerichteten Handlungen, die Risiken enthalten, aus dem Budget ausgebucht, Handlungen mit Chancen dem Budget gutgebracht. Ist z.B. das Budget erschöpft, werden keine riskanten Handlungen mehr eingegangen.

Für die Interaktion zwischen den Akteuren in großen Gruppen geht Fried (in Übereinstimmung mit dem Prinzip der pragmatischen Konsistenz) davon aus, daß eine Person grundsätzlich das Recht hat, einer anderen ein Risiko zuzumuten, wenn jedermann sich das Risiko zumuten lassen würde – einschließlich der handelnden Person selbst. Dem Risiko-Budget entspricht auf sozialer Ebene der Begriff des „Risk-pools“, die allgemeine Risikokasse. Bei jeder Handlung, mit der jemand einem anderen ein Risiko zumutet, zahlt er den entsprechenden Risikograd ein, bei jeder Handlung, die ihm von jemand anderem zugemutet wird, hebt er von dem Konto ab. (Bei Chancen erfolgt dieser Vorgang konvers.) Eine gerechte Risiko- bzw. Chancen-Verteilung besteht dann, wenn die Konten paarweise ausgeglichen sind. Dabei können die Konten paarweise relativ zu den individuellen Risiko-Budgets durchaus ungleich sein.

Modelle dieser Art sind selbstverständlich Idealisierungen, die noch eine Reihe schwieriger Fragen (z.B. das Problem einer multi-attributiven Risiko-„Währung“, des Wandels der Risiko-Einstellung bei Individuen und Kollektiven, „pathologische“ Risiko-Einstellungen wie Tollkühnheit oder Feigheit, Risiko-Bereitschaft zugunsten oder zu Lasten Dritter, Probleme der Risiken und Chancen bei Verteilung kollektiver Güter, u.v.m) offenlassen.

Literatur:

Fried, Charles: *An Anatomy of Values. Problems of Personal and Social Choice*. Cambridge (Mass.) 1971.

Gethmann, Carl Friedrich: *Proto-Ethik. Zur formalen Pragmatik von Rechtfertigungsdiskursen*. In: *Bedürfnisse, Werte und Normen im Wan-*

¹⁷ In: *Charles Fried: An Anatomy of Values. Problems of Personal and Social Choice*. Cambridge (Mass.) 1971;

- del. Hrsg. von Th. Ellwein/H. Stachowiak. Bd 1. München 1982, 113 - 143 (engl. Proto-Ethics. Towards a Formal Pragmatics of Justificatory Discourse. In: Constructivism and Science. Essays in Recent German Philosophy. Ed.: R.E. Butts/J.R. Brown. Dordrecht 1989, 191-220.
- ders., Artikel Imperativlogik. In: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Hrsg. von J. Mittelstraß. Bd 2. Mannheim/Wien/Zürich 1984, 208-212.
- ders., Universelle praktische Geltungsansprüche. Zur philosophischen Bedeutung der kulturellen Genese moralischer Überzeugungen. In: Entwicklungen der methodischen Philosophie. Hrsg. von P. Janich. Frankfurt a.M. 1992, 148-175.
- ders., Ethische Aspekte des Handelns unter Risiko. In: Freiheit und Verantwortung. Ethisch handeln in der Krise der Gegenwart. Hrsg. von M. Lutz-Bachmann. Berlin/Hildesheim 1991, 152-169.
- ders., Lebensweltliche Präsuppositionen praktischer Subjektivität. Zu einem Grundproblem der angewandten Ethik. In: Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989. Hrsg. von H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs. Stuttgart 1993, 150-170.
- ders., Zur Ethik des Handelns unter Risiko im Umweltstaat. In: Handeln unter Risiko im Umweltstaat. Hrsg. von C.F. Gethmann/M. Kloepfer. Berlin/Heidelberg 1993, 1-54.
- Höffe, Otfried: Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1977.
- Jungermann, Helmut/Paul Slovic: Die Psychologie der Kognition und Evaluation von Risiko. In: Risiko und Gesellschaft. Hrsg. von G. Bechmann. Opladen 1992, 167-208.
- Perelman, Chaim: Über die Gerechtigkeit. München 1967.
- Rawls, John: A Theory of Justice. 1971. Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. ⁴1988.
- Renn, Ortwin: Risikowahrnehmung der Kernenergie. Frankfurt a. M. 1984.
- Rescher, Nicholas: Distributive Justice. A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution. Indianapolis/New York 1966.
- ders., Risk. A Philosophical Introduction to the Theory of Risk Evaluation and Management. Washington D.C. 1983.
- Schwemmer, Oswald: Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren. Frankfurt a. M. 1980.

1.3 Annemarie Pieper: Medizin und Ethik – Die Medizin im Spannungsfeld von ethischer Verpflichtung und gesellschaftlichem Anspruch

Angewandte Ethik

In der angewandten Ethik geht es um die Frage, welche allgemein anerkannten ethischen Prinzipien in bestimmten Lebens- und Handlungsbereichen als verbindlich zu erachten sind, und in welcher Weise sie das Handeln orientieren resp. orientieren *sollen*. Zur angewandten Ethik gehören die Disziplinen Sozialethik, politische, ökologische, ökonomische und medizinische Ethik sowie Bio- und Wissenschaftsethik. In diesen sieben Bereichen hat die Ethik einen sehr unterschiedlichen Stellenwert und sie ist keineswegs überall in gleicher Weise willkommen. Sozialethik und politische Ethik sind alte und bereits seit langem etablierte Disziplinen, ohne die keine Staats- und Rechtstheorie auskam. Gesellschaftliche Interaktionen und politisches Handeln finden nicht in einem moralfreien, wertneutralen Raum statt, sondern sind gewissen Normvorstellungen und Wertmaßstäben verpflichtet, deren Legitimation zur kritischen Aufgabe der Ethik gehört.

Ökologische Ethik und Wissenschaftsethik hingegen sind noch verhältnismäßig junge Disziplinen. Entstanden sind sie im Zuge der Kritik an den Schäden in der Natur und unserer Lebenswelt – Schäden, die wir aufgrund unseres Konsumverhaltens durch intensiven Einsatz von Produkten, die mit wissenschaftlichen und technischen Mitteln hergestellt wurden, selbst herbeigeführt haben. Mittlerweile sind es nicht mehr nur die Stimmen aus den Reihen der Grünen, von Greenpeace und Umweltschutzorganisationen, die Mißstände anprangern; das öffentliche Bewußtsein ist längst wachgerüttelt und die ökologische Ethik hoffähig geworden, spätestens seit Tschernobyl, Harrisburg, Seveso und Schweizerhalle. Das hat Auswirkungen auch auf die Wissenschaftler gehabt, die sich – wenn auch noch zögerlich und mit unterschiedlicher Bereitschaft – auf Fragen einer Wissenschaftsethik einlassen.

Bioethik und ökonomische Ethik sind ebenfalls noch sehr junge Disziplinen. Sie seien hier gesondert erwähnt, weil sie bei Naturwissenschaftlern und Wirtschaftswissenschaftlern meist höchst unwillkommen sind. Naturwissenschaftler und Ökonomen bilden – aus ganz verschiedenen Gründen – einen harten, gleichsam einen ethikresistenten Kern. Ökonomen wollen von Ethik in der Regel deshalb nichts wissen, weil für sie die Nutzenmaximierung das alleinseligmachende Prinzip ist. Vor den Gefahren eines unbegrenzten wirtschaftlichen Fortschrittes verschließen sie daher häufig die Augen, und da sie die von ihren Kritikern geltend gemachten Ansprüche auf humane Lebensqualität nur in quantitativen Kategorien von

Nutzenkalkülen, Wertvergrößerung oder Profitsteigerung begreifen können, sind sie ethischen Argumenten gegenüber kaum aufgeschlossen oder tun sie als unwissenschaftliche Privatmeinung von Laien ab.

Ähnlich verhält es sich mit manchen Naturwissenschaftlern, die Bioethik für etwas höchst Überflüssiges halten. Als ein Beispiel seien die Molekularbiologen und die Humangenetiker angeführt, die immer wieder in der Schußlinie stehen und beleidigt bis arrogant darauf reagieren, daß die modernen Gentechnologien in breiten Schichten der Bevölkerung auf Skepsis stoßen. Es fehlt gerade bei den Gentechnologen jegliches Verständnis für die tatsächlich vorhandenen Ängste des Normalbürgers, die sie häufig sehr unwirsch als sachlich unbegründet und völlig irrational abtun. Zudem haben viele Naturwissenschaftler wenig Fingerspitzengefühl im Umgang mit ihren Kollegen von den Geisteswissenschaften und deren Formen der Argumentation. Ein tiefsitzendes Vorurteil gegen alle nicht-kausale Forschung, eine fehlende Gesprächskultur und eine weitgehende Ignoranz in bezug auf selbstkritische, die eigene Forschung betreffende wissenschaftstheoretische Überlegungen haben dazu geführt, daß die Naturwissenschaftler einen Monopolanspruch auf das, was als wissenschaftlich zu gelten hat, erheben und jede von außerhalb ihrer Reihen kommende Kritik als unzulässige Einmischung sachlich inkompetenter Personen empfinden. Nachdem sie lange Zeit nie rechtfertigungspflichtig gegenüber der Gesellschaft waren, die ja vom Nutzen ihrer Ergebnisse zweifellos profitiert und ihnen viel zu verdanken hat, halten sie es für eine Zumutung, wenn man sie heute zur Rechenschaft für ihre Projekte zieht. Besonders die Ethiker bekommen ihren Zorn zu spüren, die als ideologisch verblendete Fundamentalisten beschimpft werden, da sie den wissenschaftlichen Fortschritt behinderten.

Es ist typisch für den hier als ethikresistent bezeichneten Typus von Wissenschaftler aus den Reihen der Ökonomen und Naturwissenschaftler, daß er über der Fortschrittsgläubigkeit den Preis aus den Augen verliert, den wir für das Immer-mehr bezahlen müssen. Der Verlust an Menschlichkeit, die Verletzung von Werten, die wir als allgemeinemenschliche Werte erachten – Werte wie persönliche Integrität, Menschenwürde, freie Selbstverfügung etc. – dies alles läßt sich nicht quantitativ exakt ermitteln wie das Wirtschaftswachstum oder der Zuwachs an wissenschaftlichen Erkenntnissen. Aber kann man daraus schließen, daß solche unverrechnbaren Werte nicht zählen bzw. für die Wissenschaften als irrationale Größen außer Betracht bleiben dürfen?

Was die Mediziner nun betrifft, ist zunächst einmal festzuhalten, daß die Ethik in der Medizin bereits eine lange Tradition hat. Ich erinnere nur an den sog. Hippokratischen Eid, der im Verlauf der Jahrhunderte mehrmals neu formuliert wurde, aber noch heute seine Gültigkeit besitzt. Die medizi-

nische Ethik stößt also nicht bereits von vornherein bei den Ärzten auf Widerstand, und das hat seinen Grund wohl in erster Linie darin, daß in einem therapeutischen Beruf der „Faktor“ Mensch von vornherein einen anderen Stellenwert hat als dort, wo Menschen nur als anonyme Gruppierung oder Masse von Bedeutung sind. Der Arzt hat ein individuelles Gegenüber, das Probleme mit seiner Gesundheit hat, um Hilfe bittet, konkrete Forderungen erhebt, Erwartungen und Hoffnungen hegt. Diese besondere Situation zwischen Arzt und Patient, die eine persönliche, gleichsam private, dialogisch vermittelte ist, trug von Anfang an dazu bei, daß das Ethos des Mediziners kein ausschließlich wissenschaftliches war, sondern immer auch das individuelle Wohl der Patienten im Auge behielt.

Wenn die Ethik im Bereich der Medizin kein Fremdling ist, woher kommt es aber dann, daß die medizinische Ethik in den letzten Jahren so forciert wurde, und – wie man vielfach hört – durch den öffentlichen Diskurs Wunden aufgerissen wurden? Für diese Frage gibt es keine einfache Antwort, schon deshalb nicht, weil die Vorwürfe, die gegen die Medizin und die Mediziner erhoben wurden, nicht pauschal und grundsätzlich gemeint waren, sondern aus höchst verschiedenen Gründen auf den zahlreichen medizinischen Spezialgebieten vorgebracht wurden. Daher soll im folgenden ohne Anspruch auf Vollständigkeit auf exemplarische Probleme eingegangen und diese gruppiert werden.

Die medizinische Forschung

Erster Problemkomplex: die medizinische Forschung. Niemand wird bezweifeln, daß mit Forschung und Testverfahren wirksamere Mittel zur Bekämpfung und Heilung von Krankheiten gefunden werden können. Gesundheit ist ein Wert, den wir sehr hoch schätzen. Aber wie die Diskussion über Möglichkeiten der Reproduktionsmedizin und der Gentechnologien am Menschen gezeigt hat, ist in der Meinung einer breiten Öffentlichkeit zur Erhaltung oder Wiederherstellung der Gesundheit nicht jedes Mittel recht. Wenn man einmal die Argumente betrachtet, die z.B. gegen die In-vitro-Fertilisation ins Feld geführt wurden, so fällt auf, daß die meisten Gegner dieser Methode Verständnis dafür haben, daß unfruchtbare Paare zu dieser Methode als ultima ratio greifen, in der Hoffnung, sich doch noch ihren an sich berechtigten Kinderwunsch erfüllen zu können. Wenn man einmal davon absieht, daß einige einen derartigen Kinderwunsch für pathologisch halten und die Kirchen nichtnatürliche Praktiken der Zeugung ablehnen, richtet sich die Stoßkraft der Gegner der IVF nicht gegen die kinderlosen Paare, auch nicht eigentlich gegen die Gynäkologen, die diese Methode praktizieren. Ausdrücke wie „verbrauchende Embryonenforschung“ oder „Degradierung menschlicher Lebewesen zum bloßen Menschenmaterial“ lassen erkennen, daß sich hier ein tiefsitzendes Mißtrauen artikuliert, ein Mißtrauen gegen Menschen mit allzuviel Macht. Aus langer, leidvoller, durch die Geschichte bestätigter Erfahrung wissen wir, daß Menschen in Machtpositionen leichter korrumpierbar sind, weil sie viel

zu verlieren haben und oft nicht wählerisch sind, wenn es darum geht, ihre Position zu stärken. Die Beispiele aus Politik, Wirtschaft, Industrie, Kirche, Militär usw. sind einschlägig. Mißbrauchte Macht hat für die davon Betroffenen in der Regel schlimme Folgen. Die Möglichkeiten nun, die sich durch Manipulationen an menschlichen Embryonen und erst recht durch die Gentechnologie der Humangenetiker eröffnen, verleihen diesen Wissenschaftlern eine Macht, die in keinem Verhältnis zu allem bisher Bekannten steht. Allein die Vorstellung, daß Menschen irgendwann einmal fabrikmäßig – rein nach Bedarfs- und Sacherwägungen – hergestellt werden könnten, Menschen nach Maß, die auch in einer völlig verseuchten Umwelt noch zu existieren vermögen, eine solche Vorstellung wird als bedrohlich für uns und die späteren Generationen empfunden, eben weil wir keinem menschlichen Wesen eine der göttlichen Allmacht analoge Integrität zutrauen. Im Gegenteil: Wir rechnen eher mit dem Schlimmsten, was nun nicht bedeutet, daß jeder Humanmediziner als potentieller Frankenstein verdächtigt wird. Aber das NS-Regime ist das beste Beispiel dafür, daß politische Umstände eintreten *können*, die Experimenten an Menschen Vorschub leisten können, welche jedem Anspruch auf Menschenwürde Hohn sprechen.

Es ist vorstellbar, daß die Fortpflanzungstechnologien, ja sogar gentechnische Eingriffe in die Keimbahn konsensfähig wären, wenn sich sicherstellen ließe, daß sie ausschließlich therapeutischen Zwecken dienen, und funktionstüchtige Kontrollmechanismen vor möglichem Mißbrauch schützen. In demokratischen Rechtsstaaten, die ja auf dem Prinzip der Gewaltenteilung basieren und damit einer Machtakkumulation entgegenwirken, sollten solche Kontroll- und Schutzmaßnahmen kein unüberwindbares Problem sein. Aber die Zeiten ändern sich und wir uns mit ihnen. Vielleicht gilt unser Mißtrauen auch uns selbst, die wir mit Hilfe der Medizin mehr Macht über unseren Körper erlangt haben. Geburtenkontrolle ist etwas, das jede und jeder einzelne eigenverantwortlich praktizieren kann. Die pränatale Diagnostik hat Mittel und Wege eröffnet, das ungeborene Kind optimal zu überwachen. Aber wir kennen auch die Kehrseiten dieser Möglichkeiten. Vielleicht lehnen wir weitergehende Technologien u.a. auch deshalb ab, weil uns die Verantwortung zu groß wird und wir lieber nicht in Versuchung geführt werden wollen.

Ein weiteres Konfliktfeld im Bereich der medizinischen Forschung scheint mir im Selbstverständnis der Schulmediziner angelegt zu sein. Sie teilen das Wissenschaftsideal der Naturwissenschaftler, dem gemäß ein Resultat nur dann wissenschaftlich relevant ist, wenn ihm objektive Gültigkeit zugesprochen werden kann, d.h. wenn jedes Mitglied der eigenen Zunft unter den gleichen Ausgangsbedingungen zum gleichen Ergebnis gelangt, und dadurch die aufgestellte Hypothese indirekt als empirisch verifiziert gelten kann. Gegen dieses Wissenschaftsideal ist im Prinzip nichts einzu-

Das Selbstverständnis der Schulmediziner

wenden; im Gegenteil: Es hat sich vielfach bewährt; und gerade deshalb ist die Ursachenforschung im Bereich der Naturwissenschaften so dominant geworden, weil Kausalprozesse jederzeit reproduzierbar und somit objektiv beweisbar sind. Was im Bereich der Medizin und deren Therapieverfahren gegen das Wissenschaftsideal der Naturwissenschaften spricht, ist die Behauptung der Exklusivität dieses Ideals, verbunden mit der pauschalen Abqualifizierung anders gewonnener Erkenntnisse als subjektiv und unwissenschaftlich. Diese arrogante und dogmatische Einstellung verbaut nicht nur jeden Dialog mit Vertretern alternativer Konzepte, sondern beruht auch auf einer unzulässigen Verabsolutierung, die sachlich nicht gerechtfertigt zu sein scheint. Denn das Objektivität garantierende Kausalprinzip ist nicht weniger perspektivisch als alle übrigen Erkenntnisprinzipien. Aus seiner Optik wird am Menschen das, aber auch nur das erkennbar, was wie andere Naturphänomene begriffen werden kann: sein Körper. Damit ist aber nicht schon der ganze Mensch erfaßt, der auch anderen, nicht kausal erklärbaren, deswegen aber keineswegs irrelevanten Einflüssen ausgesetzt ist. Im übrigen sei darauf hingewiesen, daß auch das Kausalprinzip selber nicht als solches in der Natur vorgefunden wird, sondern ein rationales Deutungsmuster eines Verstandes ist, der sich die Welt verstehbar machen will, indem er in die an sich selber chaotischen Zufallsprozesse der Natur eine Ordnung oder ein System hineinbringt. Diese Ordnung ist gedanklich konstruiert. Kein Naturphänomen ist an sich selber eine Wirkung oder eine Ursache. Dies ist es jeweils nur im und durch den Zusammenhang, den wir als Begriffs- und Hypothesenkonstrukteure zwischen den Dingen herzustellen und experimentell zu bestätigen suchen. Die Interpretation der Daten ist in naturwissenschaftlichen Theorien ebenso unverzichtbar wie in anderen Theorien auch.

Diese Vorbemerkungen sind nicht so zu verstehen, als solle hier Quacksalbereien, faulem Zauber oder Kurpfuscherei das Wort geredet werden. Vielmehr geht es darum, die Perspektive der Schulmedizin durch andere Perspektiven zu ergänzen, wobei andere Perspektiven auch andere Methoden mit einschließen, die nicht von vornherein diskriminiert werden sollten, nur weil sie nicht die eigenen sind. Bezeichnenderweise stammen zahlreiche Therapien der Erfahrungsmedizin aus östlichen Kulturen, deren Tradition dadurch geprägt ist, daß alle Gegensätze als in einer grundlegenden Sinnheit aufgehoben vorgestellt sind und sich darin wechselseitig befruchten. Entsprechend ist das Wissenschaftsideal in diesen Kulturen nicht einseitig bloß am Kausalprinzip orientiert, sondern ein pluralistisches. Es gibt verschiedene Therapien, die sich im Verlauf der Tradition – durch Erfahrung eben – bewährt haben und damit den Anforderungen, die wir an die Wirksamkeit einer Therapie stellen, in nichts nachstehen.

Alle, sowohl die Patienten als auch die Ärzte können nur gewinnen, wenn die Schulmedizin ihren Exklusivitätsanspruch wenigstens versuchsweise

einmal einklammert, um zu prüfen, ob sie nicht im Sinne einer Ganzheitsmedizin zu ergänzen ist. Viktor von Weizsäcker hat auf diesem Gebiet bedeutende Vorarbeiten geleistet, indem er seiner Krankheitsanalyse eine Leibtheorie zugrunde legte, die die Subjekt- und Personseite des Patienten als wesentliche Faktoren mit einbezog. Die Furcht vor unwissenschaftlichen Ergebnissen ist hier unbegründet. Es ist ja nicht so, daß nur die Naturwissenschaftler ihre Gesetzeshypothesen methodisch gewinnen. Auch die Geisteswissenschaftler haben ihre Methoden, die sie zwar nicht unter Laborbedingungen praktizieren, aber doch immerhin in einer der Scientific Community durchsichtigen und nachvollziehbaren Weise. Da ihre Gegenstände nicht Naturphänomene sind, sondern geistige Produkte – in Gestalt von Texten, historischen Daten, Zeichnungen, Relikten alter Kulturen etc. –, haben sie einen anderen Begriff von wissenschaftlicher Objektivität. Kriterium kann hier ersichtlicherweise nicht die Wiederholbarkeit sein, wie sie etwa durch ein Doppelblindverfahren nachgewiesen wird. Vielmehr tritt an die Stelle solcher und ähnlicher Tests das begründete Argument, das auf einen Konsens innerhalb der Zunft abzielt. Objektivität wird also in den Geisteswissenschaften durch intersubjektive Anerkennung erzeugt, natürlich gestützt auf die Fakten. Aber alle Empirie ist – wie erwähnt – interpretationsbedürftig bzw. Ergebnis von Interpretationen.

Der geisteswissenschaftliche Diskurs unter Experten als wesentliches Instrument zur Erzeugung und Überprüfung der objektiven Richtigkeit von Thesen und Theorien wurde hier aus dem Grund erwähnt, weil ich davon ausgehe, daß die Erfahrungsmedizin zur Ganzheitsmedizin hin tendiert und daher auf einer sowohl natur- wie geisteswissenschaftlichen Anthropologie beruht.

Verhindert werden soll, daß der geisteswissenschaftliche Aspekt von vornherein als irrelevant deklariert wird, auch wenn er manchem Schulmediziner bloß als eine Art ideologischer Überbau erscheinen mag. Ob dies der Fall ist oder nicht, kann mit naturwissenschaftlichen Mitteln ohnehin nicht geklärt werden, da diese Frage nicht in deren Kompetenzbereich fällt. Mein Plädoyer geht also in Richtung Methodenpluralismus, verbunden mit der Forderung nach einer breiten Interdisziplinarität. Zugleich sei aber vor der Annahme gewarnt, daß damit die Probleme bereits gelöst sind. Sie fangen dann erst an, weil keine gemeinsame Diskursebene vorhanden ist, auf der die verschiedenen Erklärungen und Begründungen für das Gelingen oder Scheitern von Therapien für alle Diskursteilnehmer in gleicher Weise transparent gemacht werden können.

Wünschenswert schiene es, daß sich Schulmedizin und Erfahrungsmedizin nicht bekämpfen, sondern sinnvoll ergänzen bzw. die eine immer dort einspringt, wo die andere jeweils versagt, eingedenk der Tatsache, daß es keine totale, sondern immer nur eine perspektivische Sicht der Dinge gibt.

Das Arzt-Patient-Verhältnis

Ein *zweiter Problemkomplex* der medizinischen Ethik ist das Arzt-Patienten-Verhältnis, dessen Gespanntheit vielfach beklagt wird. Die Gründe dafür sind zahlreich und individuell verschieden. Auf zwei Vorwürfe, die häufig wiederkehren, möchte ich näher eingehen. (1) Viele Patienten leiden unter dem Eindruck, daß der sie behandelnde Arzt über ihren Kopf hinweg entscheidet, was mit ihnen geschehen soll. Die traditionelle paternalistische Attitüde vieler Ärzte ist mittlerweile für manchen ein Ärgernis. Wir leben heute in einem Zeitalter, in welchem der Wert der Autonomie zu den höchsten zählt. Autonomie ist ein Menschenrecht: Jedes Individuum hat das Recht auf freie Selbstverfügung und Selbstverwirklichung und damit verbunden die Pflicht, niemanden in der Ausübung dieses Rechts ohne seine Zustimmung zu beschneiden. Der Arzt in der Rolle des väterlich Wohlwollenden, der das Beste für seine unmündigen, entscheidungsunfähigen Kinder im Auge hat, hat sich überlebt. Freilich ist er nach wie vor der Experte für medizinische Belange; das ist unbestritten. Aber wir möchten, daß er uns seine Erkenntnisse angemessen vermittelt und uns in den Entscheidungsprozeß mit einbezieht, denn *wir* sind schließlich die unmittelbar Betroffenen – und um so mehr wollen wir als gleichberechtigte Gesprächspartner anerkannt sein und in den Stand versetzt werden, seine Therapievorschläge hinsichtlich ihrer Chancen und Risiken selbständig zu beurteilen. Der autonome Patient mag für manchen Arzt unbequem, ja unerwünscht sein. Es kostet Zeit und Geduld, mit dem Kranken etwas zu erörtern, das früher nur Gegenstand eines Fachgesprächs zwischen Kollegen war. Dennoch hat es das Selbstverständnis von Menschen in demokratischen Gesellschaften mit sich gebracht, daß der Patient ein Anrecht auf alle die Informationen hat, die ihm eine hinreichende Kenntnis über seinen Zustand und Möglichkeiten der Therapie vermitteln. Wenn er im Licht dieser Kenntnis einer Behandlung zustimmt, ist auch der Arzt auf der Basis eines solchen „informed consent“ bis zu einem gewissen Grad entlastet, da der Patient durch seine Zustimmung zu erkennen gegeben hat, daß er bereit ist, die Verantwortung für die Wiederherstellung seiner Gesundheit mitzutragen.

(2) Eine weitere Störung des Arzt-Patient-Verhältnisses hängt mit Behandlungen zusammen, die in Spitälern und Kliniken vorgenommen werden müssen. Es scheint weniger das mit dem Stichwort „Apparatemedizin“ heraufbeschworene Bild der Intensivstationen als vielmehr das ganze Betriebsklima in den Krankenhäusern zu sein, das viele Patienten die Menschlichkeit dort vermissen läßt. Auch die Spitäler spiegeln ja heute das reibungslose Funktionieren einer hochtechnisierten Industriegesellschaft wider. Sie sind Großbetriebe, die unter Effizienzgesichtspunkten ökonomisch arbeiten müssen. Die Maschinenmetapher verwenden wir gern dort, wo wir – durchaus anerkennend – signalisieren wollen, daß das Zusammenspiel menschlicher Arbeitsprozesse durch optimale Koordination so gut funktioniert wie eine Maschine, deren Teile nahtlos ineinander

greifen. Technisch-mechanische Abläufe mögen für manche Arbeitssysteme vorbildlich sein, vor allem dort, wo Menschen mit Maschinen umgehen – vom Fließband bis zum Computer. Aber wo Menschen es mit Menschen zu tun haben, sieht die Sache anders aus. Die Kälte und Seelenlosigkeit der Maschinenmetapher macht deutlich, weshalb sie als Modell für personale Interaktion untauglich ist. Menschen sind Individuen und möchten, gerade wenn sie krank sind, auch als solche behandelt werden und nicht als „der Magen von Zimmer 120“ oder „die Kolik von Zimmer 8“. Haben die meisten Patienten schon Schwierigkeiten, sich an die weitgehend unflexiblen Strukturen des Klinikbetriebs anzupassen und vorübergehend eine Einbuße an Lebensqualität hinzunehmen, so verschärft sich die Situation noch für diejenigen, die unheilbar krank sind. Die Diskussion um das Recht auf einen menschenwürdigen Tod ist noch in vollem Gange. Mir scheint, daß es Gesellschaften wie „Exit“, die für ein humanes Sterben plädieren, nicht gäbe oder diese keinen Erfolg hätten, wenn es nicht grundlegend verschiedene Auffassungen bezüglich des Wertes des Lebens gäbe. Während für die einen das Leben ein absolutes Gut ist, das es mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln so lange wie möglich zu erhalten gilt, bemißt sich für die anderen der Wert des Lebens nach der Lebensqualität. So kann der eine an einem Leben hängen, das der andere für schlechterdings lebensunwert hält. Der Arzt befindet sich dabei in einem Konflikt. Er ist als Anwalt des Lebens der Maxime verpflichtet „in dubio pro vita“. Er hat zu entscheiden, ob er im Einzelfall lebenserhaltende, lebensverlängernde Maßnahmen ergreifen oder eine Intensivbehandlung durchführen will. Und ich glaube, daß das einzige ethische Kriterium, nach dem er seine Entscheidung treffen sollte, nach wie vor darin zu sehen ist, daß er nach bestem Wissen und Gewissen urteilt – in Kenntnis des Urteils seiner Kollegen, aber auch in Kenntnis der Bedürfnisse und Wünsche des Patienten. Der Arzt muß vermehrt um das Vertrauen seiner Patienten werben, ihnen zu verstehen geben, daß er sie als Person ernst nimmt. Auch die Sorge um den Sterbenden ist immer noch ein Stück Lebenshilfe, wenn sie mehr ist als eine bloße Kontrolle und Unterstützung der lebenswichtigen Körperfunktionen. Ein Patient, der seinem Arzt vertraut, geht davon aus, daß dieser ihn so behandelt, wie er selbst in einer vergleichbaren Situation behandelt werden möchte. Es ist das Vertrauen in die Einhaltung der soliden alten goldenen Regel, die dazu beiträgt, daß der Patient sich nicht ohnmächtig und hilflos ausgeliefert fühlt, wenn er davon überzeugt ist, daß sie dem ärztlichen Tun zugrunde liegt: Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem anderen zu. Oder, in ihrer positiven Version: Was du willst, das man dir tu, das füg' auch jedem anderen zu.

Auf einen letzten Problemkomplex sei abschließend noch hingewiesen. Der Arzt wurde und wird auch heute noch vielfach als „Herrgott in Weiß“ apostrophiert. Diese Vorstellung läßt einerseits die Verbindung von großer

Macht, andererseits von großem Wissen mit dem Arztberuf im Commonsense-Verständnis erkennen. Zwar wird niemand annehmen, daß das Urteil von Ärzten so gut wie irrtumsfrei sei, aber die meisten Menschen neigen doch dazu, das ärztliche Wissen zu überschätzen – in Unkenntnis der Komplexität und unübersehbaren Vielfalt der Krankheitsbilder und krankmachenden Faktoren. Was das Wissen der Ärzte angeht, so ist hier Kritik aus den eigenen Reihen laut geworden. Es wird beklagt, daß trotz der Spezialisierung und Subspezialisierung auf medizinischem Gebiet kein Arzt mehr Schritt halten kann mit der Flut neuer Erkenntnisse und daher dem erreichten Forschungsstand immer hinterher hinke. Es wird moniert, daß vor allem in der Bundesrepublik Deutschland die Mediziner so aufträten, als seien sie die besten der Welt, ohne jegliche Selbstzweifel und ohne Selbstkritik. Wolfgang Dißmann und Michael de Ridder vom Deutschen Herzzentrum in Berlin bemerken ironisch, daß die deutschen Ärzte im Keller pfeifen, und dazu hätten sie auch allen Grund, da die Praxis heutiger Medizin immer mehr von der Behandlungsfreiheit zur Behandlungsbeliebigkeit verkomme. Ihr Vorschlag geht dahin, das für den einzelnen nicht mehr überschaubare medizinische Wissen aus tausenden von Fachzeitschriften in einem Zentralcomputer zu sammeln, zu koordinieren, zu bewerten und als praxisbezogene Handlungsrichtlinien für Diagnostik und Therapie allen Ärzten zugänglich zu machen. Nur so könne wieder eine gewisse Qualität in der Medizin erreicht werden, wenn an die Stelle einer auf Zufallstreffer angewiesenen Wurstelei eine ärztliche Behandlung treten soll, die sich auf den Kenntnisstand des internationalen wissenschaftlichen Standards stützt, ohne bloße Kochbuch-Medizin zu sein. Dann erst hat die Rede vom besten *Wissen* und Gewissen wieder ihren vollen Sinn, wenn das erforderliche Wissen in einem sog. „Zentralnervensystem“ in der Medizin auf Abruf verfügbar ist. Der PC, nach Meinung der beiden Autoren bisher vornehmlich als Instrument ärztlicher Gewinnmaximierung eingesetzt, würde in seiner Funktion als Informationslieferant zu einer erheblich verbesserten Versorgung der Patienten beitragen.

Gewaltlose Lösung
von Konflikten

Es war nur ein kleiner Ausschnitt aus dem Problemfeld, mit dem sich die medizinische Ethik beschäftigt, der hier angesprochen wurde. Was mir dabei ganz allgemein wichtig ist, ist folgendes: Es ist ein Grundanliegen der Ethik, daß Konflikte nicht mit den Mitteln der Gewalt, sondern auf der Basis vernünftiger Überlegungen gelöst werden. Von jedem einzelnen als Mitglied einer mündigen, aufgeklärten Gemeinschaft wird ein gewisses Maß an moralischer Kompetenz und Verantwortungsbewußtsein erwartet, darüber hinaus die Fähigkeit und Bereitschaft, diese beiden grundlegenden Aspekte moralischen Engagements im Konfliktfall anderen gegenüber argumentativ zu vermitteln, d.h. sich mit guten Gründen zu rechtfertigen und sein moralisches Engagement als unverzichtbares Fundament eines kritischen, emanzipativen, für Freiheit und Humanität eintretenden Selbstverständnisses sichtbar zu machen. Insofern moralische Integrität eine

Haltung ist, die wir jedem Menschen unangesehen seiner beruflichen oder sonstigen Qualifikationen vernünftigerweise abverlangen dürfen, müßte es auf dem Boden des uns alle gleichermaßen verpflichtenden Ethos prinzipiell möglich sein, bestehende Konflikte gemeinsam so zu lösen, daß die Lösung für alle Beteiligten zumutbar und tragbar ist.

Dies soll abschließend an einem Problem konkretisiert werden, das immer brisanter wird: das Problem der Betreuung alter Menschen. Mir scheint, daß sich die Humanität einer sozialen Gemeinschaft daran ablesen läßt, wie sie mit ihren älteren, hilfsbedürftigen Mitmenschen umgeht, deren Anspruch auf Freiheit und Würde auch dann nicht verlorengelht, wenn sie nicht mehr imstande sind, diesen Anspruch selbständig wahrzunehmen.

Ethik des Alterns

Wohin mit den alten Leuten, wenn sie krank und gebrechlich sind? Ich möchte an dieser Stelle zwei Lösungsvorschläge unterbreiten, die wir als zutiefst inhuman empfinden und die abschrecken sollen. Sie stammen aus einem Märchen bzw. einer Utopie, sind aber, wie sich zeigen wird, gar nicht so weit entfernt von der heutigen Realität. Die erste Möglichkeit wird in „Gullivers Reisen“, einem berühmten Kinderbuch von Jonathan Swift beschrieben (1726). Nachdem Gulliver in Liliput die Zwerge und in Brobdignag die Riesen kennengelernt hat, besucht er das Königreich Luggnagg. Dort hört er von einer Besonderheit, nämlich daß hin und wieder ein Kind mit einem roten Fleck auf der Stirn geboren wird – ein Zeichen seiner Unsterblichkeit. Gulliver ist begeistert. Unsterblich zu sein, ist ein alter Traum der Menschheit. Den Tod zu besiegen, wäre das größte Glück. Die Bewohner von Luggnagg sind befremdet und fragen ihn, wie er sich sein Leben vorstelle, wenn er mit dem Zeichen der Unsterblichkeit geboren worden wäre. Gulliver antwortet, er würde es zu Reichtum und Wissen bringen wollen, um gemeinsam mit anderen Unsterblichen über die Jahrhunderte hinweg die Menschheit zu verbessern, bis sie keine Fehler mehr machte und in Eintracht und Frieden lebte. Was Gulliver daraufhin zu hören bekommt, erschreckt ihn. „Der Lebensplan, den ich aufgestellt hätte, sei unvernünftig und unbillig, da er eine immerwährende Dauer der Jugend, Gesundheit und Geisteskraft voraussetze. Kein Mensch könne aber doch so töricht sein, diese zu erwarten ... Es sei deshalb nicht die Frage, ob ein Mensch stets in der Blüte der Jugend, verbunden mit Wohlstand und Gesundheit, leben wollte, sondern wie er ein ewiges Leben mit all den üblichen Nachteilen, die das Alter mit sich bringt, verbringen würde“ (305). Gulliver hatte Unsterblichkeit automatisch mit ewiger Jugend verbunden vorgestellt. Die Realität belehrt ihn eines anderen. Die Unsterblichen sind schrecklich anzusehende, bedauernswerte Gestalten, die nur noch dahinvegetieren, an verschiedenen, wenn auch nicht zum Tode führenden Krankheiten leiden, ihr Gedächtnis verloren haben und nach mehreren Generationen nicht einmal mehr die sich verändernde Landessprache verstehen können. Sie leben, so heißt es, wie Fremde in

ihrem eigenen Vaterland, von allen verachtet und gehaßt. Mit 80 Jahren werden sie für tot erklärt, enterbt und entmündigt. Sie haben keinerlei Rechte mehr und werden vom Staat nur notdürftig versorgt, so daß sie betteln gehen müssen.

Auch wenn es bei uns keine Unsterblichen gibt, so haben doch viele alte Menschen ähnliche Gebrechen wie die von Gulliver beschriebenen Struldbrugs. Geistige Verwirrtheit, Alzheimersche Krankheit und andere Altersleiden lassen die Lebensqualität auf ein Minimum schrumpfen, und auch wir tendieren dazu, solche Leute auszugrenzen und sich selbst zu überlassen. Zwar lassen wir es nach Möglichkeit nicht zu, daß sie verwahten, aber wir behandeln sie eher selten auf der Basis von Solidarität, Fairneß und Mitleid.

Ganz anders als in dem von Gulliver geschilderten Königreich Luggnagg geht es in Aldous Huxleys Utopie „Schöne neue Welt“ zu. Dort ist es gelungen, alle Krankheiten abzuschaffen. „Sämtliche physiologischen Symptome des Greisenalters sind beseitigt. Und zugleich mit ihnen natürlich auch ... alle psychischen Eigenheiten alter Menschen. Heutzutage bleibt der Charakter während des ganzen Lebens unverändert“ (61). In der schönen neuen Welt werden die Menschen nach Bedarf in der Retorte erzeugt und für ihre Aufgabe im Staat programmiert. Sie brauchen keine Entscheidungen mehr zu treffen. Alles läuft nach Plan, und es geht ihnen immer gut. Eine intensive medizinische Betreuung sorgt dafür, dass sie nicht altern und bis zum 60. Lebensjahr, wenn sie sterben müssen, gesund und im Vollbesitz ihrer Kräfte bleiben. Sie beenden schließlich ihr Leben im Alter von 60 Jahren – faltenlos und wie 16jährige aussehend – in einer Sterbeklinik, in welcher sie schon vom Kindesalter an zwei Vormittage in der Woche verbracht haben, um den Tod als etwas Selbstverständliches zu begreifen und den Vorgang des Sterbens mittels einer euphorisierenden Droge in einer Art staatlich verordneten kollektiven Selbstmord als etwas Angenehmes zu betrachten. „Die Welt ist jetzt im Gleichgewicht. Die Menschen sind glücklich, sie bekommen, was sie begehren, und begehren nichts, was sie nicht bekommen können. Es geht ihnen gut, sie sind geborgen, immer gesund, haben keine Angst vor dem Tod. Leidenschaft und Alter sind diesen Glücklichen unbekannt“ (191).

Auch Huxley greift in seiner Utopie einen alten Menschheitstraum auf: ohne gesundheitliche Beeinträchtigung alt zu werden und schmerzlos, ohne Angst vor dem Tod zu sterben. Aber der Preis, der dafür zu bezahlen ist, ist derselbe wie schon bei Swift: die Freiheit und Würde der Person. Wer bereit ist, diesen Preis zu bezahlen, verzichtet auf das, was den Menschen zum Menschen macht.

Wie beschädigt ein Mensch auch sein mag – nichts berechtigt uns, ihm

das Recht auf größtmögliche Freiheit und Menschenwürde abzusprechen. Über die angemessene medizinische Versorgung hinaus schulden wir ihm Mitgefühl und Respekt – auch und gerade dann, wenn im Extremfall Maßnahmen ergriffen werden müssen, um ihn vor sich selbst oder uns vor ihm zu schützen. Freiheitsbeschränkungen z.B. suizidgefährdeter oder für andere gefährlicher Personen sind nur in dem Maß gerechtfertigt, als sie dazu dienen, die Freiheit wiederherzustellen bzw. zu gewährleisten. Aber selbst wenn irreparable Schäden vorliegen, wenn ein alter Mensch aufgrund einer fortschreitenden geistigen und körperlichen Zerrüttung von seiner Freiheit keinen wesentlichen Gebrauch mehr zu machen imstande ist, sind wir moralisch verpflichtet, seine Würde als Mensch zu achten. Wir ehren dann in ihm den Menschen, der er einmal war oder hätte sein können, wenn die Umstände es zuließen.

Es waren nur einige wenige Problembereiche, die hier exemplarisch gestreift wurden, um das Spannungsfeld von ethischer Verpflichtung und gesellschaftlichem Anspruch, auf dem die Medizin ihren vielfältigen Aufgaben gerecht zu werden sucht, zu charakterisieren. An Ärzte und Pflegepersonal ergehen die unterschiedlichsten normativen Forderungen – von seiten der Patienten, des Staates, des Rechts, des eigenen Berufsethos usw.; hinzu kommen Sachzwänge und knappe Mittel, so daß es immer schwieriger wird, die jeweils richtige Mitte unter den jeweils gegebenen Bedingungen zu treffen und ein wenn nicht optimales, so doch befriedigendes Ergebnis zu erzielen. Dennoch sind auf fast allen Gebieten der Heilkunde Erfolge zu konstatieren, und die öffentliche Diskussion der Konflikte sollte dazu beitragen, daß gemeinsam Lösungen gefunden werden, die für alle beteiligten Parteien erträglich sind. Es gibt keine universal funktionierenden Patentlösungen, aber es gibt einen kategorischen Imperativ, der uns unangesehen von Geschlecht, Hautfarbe und sozialer Stellung die Regel vorschreibt, nach der wir als Menschen zu handeln verpflichtet sind: Handle so, daß du keines Menschen Würde verletzt, indem du ihn als Person respektierst und nicht als Mittel benutzt – auch nicht zu einem guten Zweck.

2 Unrecht-Tun und Unrecht-Leiden

„Kriton“

Im Platonischen Dialog „Kriton“ geht es darum, dass Kriton dem zum Tode verurteilten, im Gefängnis befindlichen Sokrates vorschlägt, mittels der Bestechung von Wächtern aus dem Gefängnis zu fliehen. Aber so einfach, wie es zunächst scheint (Geld gegen Recht), ist der Fall nicht. Dem Sokrates, der sich weigert, führt Kriton vor Augen, dass es sich um einen echten Pflichtenkonflikt handelt. Dem Recht der Polis und der Pflicht diesem Recht zu genügen, stehen eine Reihe anderer Pflichten entgegen:

Pflichtenkonflikte

- Es handelte sich um eine Kooperation mit den Feinden, wenn man in sein Unrechts-Schicksal einwilligte, eine solche Einwilligung in einen Unrechtszustand ist selbst ein Unrecht.
- Sokrates entzöge sich den Erziehungspflichten seinen Kindern gegenüber, auch das ist Unrecht, sie einfach tatenlos ihrem Schicksal als Waisen zu überlassen, entweder dürfte man gar keine Kinder in die Welt setzen oder wenn man es denn tut, dürfe man sich der Sorge für sie nicht mutwillig oder leichtfertig entziehen, das wäre eine Bequemlichkeit, die ein braver und tüchtiger Mann nicht wählen dürfte, vor allem nicht, wenn man wie Sokrates als Tugendlehrer öffentlich auftritt; denn
- wer die Tugend lehrt, muss auch zu ihr stehen und sich selbst gemäß der Lehre verhalten.
- Sokrates bringt seine Freunde in einen üblen Ruf, weil man ihnen unterstellen könnte und würde, sie hätten nicht alles getan, um ihn zu retten, insbesondere hätten sie die Geldausgaben für die Bestechung gescheut und den armen Sokrates aus eigenem Geiz in den Tod geschickt.

Situationsdruck
vs.
Reflexions-Aufschub

Kriton macht - offenbar aus guter Kenntnis des Sokrates - geltend, dass keine Zeit mehr sei, langwierige Überlegungen anzustellen. Aber genau das tut Sokrates: er überlegt, ob man in der Sache wirklich nicht überlegen solle, und tut damit bereits genau dieses. In der Reflexion über das mögliche Versäumnis vergeht genau die Zeit, die das Versäumnis erzeugt. Rasonnieren statt Handeln ist eben auch ein Handeln.

Handeln unter Zeitdruck provoziert unbedachtes Handeln, argumentiert Sokrates. „Es gilt also gemeinsam zu erwägen, ob ich handeln soll oder nicht; denn nicht erst jetzt, sondern immer schon habe ich es so gehalten,

dass ich keiner anderen Stimme meines Innern folge als der, die mir bei eingehender Erwägung als die beste erscheint.“¹⁸

Nach einem kurzen Intermezzo über die fragwürdigen Meinungen der Leute und das zu achtende Urteil der Experten kommt Sokrates zu der Aussage, dass es im Innern des Menschen eine Experten-Instanz für Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gebe und dass diese Instanz wichtiger sei als das Urteil über das Wohl des Körpers. Nicht ganz unerheblich scheint es, dass Sokrates das Expertenurteil über Wohl und Wehe des Körpers einer äußeren Instanz (nämlich den Gymnastiklehrern, Ärzten usw.) anvertraut, während er für die Gerechtigkeitsexpertise von vorne herein ein „Inneres“ fingiert; Sokrates kennt keine „Weisheit des Leibes“.

Sinn für Gerechtigkeit

Wie aber ist zu entscheiden, das ist die eigentlich kritische Frage, wenn die fragwürdigen Meinungen der Leute mächtig genug sind, ein Todesurteil hervorzubringen und die Exekution zu vollstrecken, d. h. den Körper zu vernichten? Auch hier schlägt Sokrates zunächst eine Volte, in dem er sich von Kriton bestätigen lässt, dass es nicht auf pures Überleben ankomme, sondern auf ein Gut-Leben (eu zēn) und dass dieses auch heiße: Gerecht-Leben. Die Folgenerwägungen, die Kriton als Pflichtenkonflikt konstruiert hatte, wischt Sokrates als irrelevant beiseite, das seien nur die Meinungen der Leute, die Todesurteile verhängen und dann darüber lamentieren, dass die Getöteten ihren Verpflichtungen nicht mehr nachkommen. Die entscheidende Stelle sei nun in der Übersetzung von Otto Apelt eingefügt.

Gerechtigkeit gehört zum guten Leben

10. Sokrates. Wie steht es mit unserer Meinung über das Unrecht tun? Darf man unter keinen Umständen freiwillig unrecht tun, oder darf man es unter gewissen Umständen, unter anderen wieder nicht? Oder ist das Unrecht tun überhaupt durchweg weder gut noch schön, wie wir in früheren Gesprächen es oft festgestellt haben [und wie auch eben erst wieder behauptet ward]? Oder sollen alle diese früheren Feststellungen in diesen wenigen Tagen wie weggeblasen sein? Sollen also Männer so hohen Alters wie wir, mein Kriton, schon geraume Zeit ernsthaft miteinander Reden getauscht haben ohne zu merken, daß es reines Kinderspiel war, was wir trieben? Oder bleibt es unbedingt bei dem damaligen Spruch, mögen nun die Leute ja oder nein dazu sagen? Und ist das Unrecht tun, mag uns nun ein noch härteres Schicksal beschieden sein als das gegenwärtige oder ein milderer, für den Frevelnden doch unbedingt verwerflich und hässlich? Soll dieser Satz gelten oder nicht?

Sokrates über Unrecht-Tun

Kriton. Er soll gelten.

Sokrates. In keinem Falle also darf man unrecht tun?

Kriton. Gewiß nicht.

Sokrates. Also auch der, dem Unrecht widerfahren ist, darf nicht wieder unrecht tun, wie die meisten glauben; denn man darf ja eben unter keinen Umständen unrecht tun.

Kriton. Nein, das darf man gewiss nicht.

Sokrates. Und weiter. Darf man Böses zufügen, Kriton, oder nicht?

Kriton. Kein Zweifel, man darf es nicht, Sokrates.

¹⁸ 46b. Zitiert nach der Übers. v. O. Apelt: Platon: Apologie des Sokrates und Kriton. 2. Aufl. Leipzig 1922 (ND Hamburg 1988), mit den Seitenangaben nach Stephanus.

Sokrates. Wie nun? Böses zu erwidern, wenn einem Böses widerfährt, ist das, wie die meisten behaupten, recht oder unrecht?

Kriton. Unrecht, ganz entschieden.

Sokrates. Denn den Menschen Böses zufügen, heißt doch nichts anderes, als ihnen unrecht tun.

Kriton. Du hast Recht.

Sokrates. Also weder erlittenes Unrecht vergelten noch Böses zufügen darf man irgendeinem Menschen, mag man auch noch so schwer von ihm zu leiden haben. Und sieh dich wohl vor, Kriton, ehe du zustimmst, auf dass du nicht gegen deine Überzeugung einstimmst: denn ich weiß: nur ganz wenige denken so und werden so denken. Für die Anhänger dieses Glaubens nun und ihre Gegner gibt es kein gegenseitiges Verständnis, sondern unvermeidlich nur gegenseitige Verachtung angesichts ihrer beiderseitigen Grundsätze und Entschließungen. Darum überlege denn auch du dir's recht genau, ob du dich mir anschließen kannst und meine Ansicht teilst und ob wir zum Ausgangspunkt unserer Beratung den Satz machen, dass es niemals zulässig ist unrecht zu tun, noch auch Unrecht zu erwidern, noch wenn einem Böses widerfährt, sich durch Erwidern des Bösen zur Wehr zu setzen, oder ob du diesem Grundsatz nicht beitreten und ihn nicht teilen kannst. Mir allerdings steht dieser Satz wie schon früher so auch jetzt noch fest, aber du bist vielleicht anderer Ansicht. Darüber musst du dich nun äußern und Aufklärung geben. Hältst du aber an dem Früheren fest, so höre nun das Weitere.

Kriton. Ja, ich halte fest daran und bin dergleichen Ansicht. So lass denn hören.

Sokrates. So sage ich nun das Weitere, oder frage vielmehr: Muss man, wenn man mit einem anderen einen rechtlichen Vertrag geschlossen hat, ihn auch einhalten, oder darf man sich trügerisch seiner Verpflichtung entziehen?

Kriton. Einhalten muss man ihn.¹⁹

Autorität der Gesetze

Um auch noch die letzten Zweifel auszuräumen, führt Sokrates einen fiktiven Dialog mit den Gesetzen, dessen Quintessenz es ist, mögen auch Menschen über Sokrates ein Fehlurteil gefällt haben, so würde eine eigenmächtige Ausnahme von ihrer Anwendung die Autorität der Gesetze selbst infrage stellen. Darüber hinaus würde Sokrates, der immer etwas anderes gelehrt hatte, vor sich und der Welt unglaublich, wenn er für sich selbst oder auch nur im Hinblick auf die von Kriton vorgestellten Pflichten eine Ausnahmeberechtigung von der Geltung der Gesetze machen würde.

Objektivität der
Gesetzes-Ordnung

Der fingierte Dialog mit den Gesetzen legitimiert die Expertise des Inneren als ein nicht bloß subjektives Gewissensurteil, sondern von objektivem Geltungswert. Selbst wenn es also die Expertise aus dem Inneren nicht gäbe, z. B. weil es gar kein „Inneres“ von dieser Art gibt (eine unsterbliche Seele etwa und ein untrügliches Urteil über gerecht und ungerecht) selbst dann würde das Einhalten einer Gesetzes-Ordnung Ausnahmslosigkeit gebieten. Irgendwie scheint Platon aber die Rückbindung der Gesetzes-Ordnung an die Subjektivität für nötig zu halten; denn er lässt den Dialog damit enden, dass die Gesetze dem Sokrates vorstellig machen, was geschieht, wenn seine „unsterbliche Seele“ ins Jenseits gelangt. Die Gesetze sagen:

¹⁹ 49a-d.

16. „Nein, Sokrates, folge uns, deinen Erziehern. Achte weder Kinder noch das Leben noch sonst etwas höher als das Recht. Dann kannst du, wenn du nach dem Hades kommst, dich auf alles dies berufen zur Rechtfertigung vor den dortigen Herrschern. Denn weder hier auf Erden kann es dir oder sonst einem der Deinigen Vorteil bringen oder als gerecht oder gottesfürchtig erscheinen, wenn du dein Vorhaben (der Flucht) weiter verfolgst, noch wird es dir nach deiner Ankunft im Jenseits dort Vorteil bringen. Nein, denn jetzt scheidest du, wenn du scheidest, von hier als ein Mensch, dem Unrecht geschehen, nicht durch uns, die Gesetze, sondern durch Menschen. Scheidest du aber nach Verübung so schmähhlicher Wiedervergeltung und Rache, nach Bruch der von dir gegebenen Zusagen und des mit uns geschlossenen Übereinkommens, nach Vollführung von Freveltaten gegen diejenigen, die es am wenigsten verdienten, gegen deine Freunde, gegen dein Vaterland und gegen uns, so werden nicht nur wir, solange du noch auf Erden weilst, dir zürnen, sondern auch unsere dortigen Brüder, die Gesetze im Hades, werden dich nicht freundlich empfangen; denn sie haben Kunde davon, dass du, soviel an dir lag, auf unsere Vernichtung hingearbeitet hast. Lass dich also nicht von Kriton verleiten seinem Räte vor dem unseren den Vorzug zu geben.“²⁰

Die Gesetze sprechen zu Sokrates

Diese Stimme der Gesetze glaubte Sokrates zu hören, so dass erneut eine Rückkoppelung von Innerem und Äußerem eingeführt wird mit der erneuten Dominanz des Inneren. Sokrates behält das letzte Wort, die Stimmen, die er aus dem Inneren (als Stimmen des Gesetzes) gehört hat, sind so laut, dass er Kritons Einwände nicht mehr hören mag und Kriton sich geschlagen gibt: „Nein, mein Sokrates, ich habe nichts mehr zu sagen.“

Die Stimme der Gesetze

Die Devise, in Platons „Kriton“ aufgestellt, dass es besser sei, Ungerechtigkeit zu erleiden, als Ungerechtigkeiten zu verüben, hängt so ganz ersichtlich davon ab, dass es eine „innere“ Korrespondenz zu den äußerlich geltenden Gesetzen gibt. Diese Innerlichkeit wiederum korrespondiert einer Transzendenz. Die unsterbliche Seele und das Jenseits begründen sich gegenseitig, man kann auch sagen: es ist zirkulär, und sie dienen der Begründung jener für den Alltagsverstand keineswegs bestehenden Selbstverständlichkeiten der Präferenz für Unrecht-Leiden.

Begründung für das Vorziehen des Unrecht-Leidens

Gegenüber der Vorstellung, dass es besser sei, Ungerechtigkeit zu erleiden, als sie zu tun, gilt nun erst einmal ein Grundsatzbedenken. Gibt es das überhaupt: *die* Gerechtigkeit? - Führen wir ein paar Urteile aus gegenwärtig umlaufenden Meinungen der Leute ein:

Was ist Gerechtigkeit?

- Ist es „gerecht“, dass derjenige mehr Steuern (nicht nur absolut, sondern auch prozentual) zahlt, der mehr leistet und aufgrund seiner Leistung dann auch mehr verdient?
- Ist es „gerecht“, dass Manager-Versager, die für die Arbeitslosigkeit vieler ehemaliger Mitarbeiter verantwortlich sind, nicht nur für ihr Versagen keine Regresse im Hinblick auf die zuvor bezogenen Spitzen-

²⁰ 54b-c.

gehälter zu befürchten haben, sondern auch noch mit Riesenabfindungen „belohnt“ werden?

- Ist es „gerecht“, dass Menschen, die früher über ihre Rentenversicherungsbeiträge zur Solidargemeinschaft die Renten der vorhergehenden Generation bezahlt haben, im eigenen Alter darben müssen, selbst wenn oder gerade weil sie durch Aufziehen eigener Kinder zur Festigung der Alterspyramide beigetragen haben?
- Ist es „gerecht“, dass der Staat über hohe Erbschaftssteuern die freie Verfügung über mühsames und mit Fleiß und Entbehrung erworbenes Eigentum massiv einschränkt?
- Ist es „gerecht“, wenn eine weibliche Stellenbewerberin bei gleicher Qualifikation einem männlichen Bewerber vorgezogen wird, bloß weil es früher umgekehrt war?
- usw.

Was ist „gerecht“? Gibt es überhaupt eine für alle Menschen verbindlichen Maßstab für Gerechtigkeit, oder hält der eine dieses der andere jenes für gerecht, je nach Interessenlage der Betroffenen?

Gerechtigkeit eine Fiktion?

Muss man nicht eingestehen, dass „Gerechtigkeit“ eine lebenswürdige reine Fiktion ist? Schon in der uns umgebenden Natur, aus der wir ja (seit Darwin glauben wir das zu wissen) unsere eigene Natur herleiten müssen, geht es nicht „gerecht“ zu: hier setzt sich der Stärkere durch, ohne sich zu fragen oder sich fragen lassen zu müssen, ob denn das auch „gerecht“ sei. Und man könnte ja argwöhnen, dass die Idee der Gerechtigkeit in einem Aufstand von den Schlechtweggekommenen in die Welt gesetzt worden sei, um die Stärke der Starken zu irritieren und letztlich anzukränkeln: der „Sklavenaufstand“ in der Moral. Dieses Bedenken wurde nicht erst von Nietzsche formuliert, sondern erscheint schon in Platons „Politeia“ als Argument des Sophisten Thrasymachos. Fast genauso erscheint das auch in dem Dialog „Gorgias“ und wird dort von dem Sophisten Kallikles vorgelesen:

Kallikles und das Recht des Stärkeren

Kallikles. Mein Sokrates, deine Reden verraten eine ziemlich übermütige Laune und du zeigst dich als wirklichen Volksredner. Auch das, was du jetzt hier vorträgst, klingt wie eine Rede vor dem Volk, wobei es dem Polos ebenso erging, wie es, nach des Polos eigenem Zeugnis, dem Gorgias dir gegenüber erging. Denn - so sagte er - Gorgias, von dir gefragt, ob er einem, der sein Schüler in der Rhetorik werden wolle und noch ohne Kenntnis von dem Wesen der Gerechtigkeit sei, diese Kenntnis beibringen werde, habe aus einem gewissen Schamgefühl diese Frage bejaht, nämlich um nicht zu verstoßen gegen die gewöhnliche Sinnesart der Menschen, die es einem übel auslegen, wenn man dies verneint. Durch dieses Zugeständnis sei er gezwungen worden, sich mit sich selbst in Widerspruch zu bringen; du aber habest eben daran deine Freude. Und er machte sich damals mit Recht, wie mir scheinen will, über dich lustig. Und jetzt maßte er nun seinerseits das Nämliche an sich selbst erleben, und ich bin eben in dieser Beziehung gar nicht einverstanden mit Polos, dass er dir einräumte, das Unrecht tun sei hässlicher als das Unrecht leiden. Denn in-

folge dieses Zugeständnisses fing er sich selbst in seinen eigenen Worten und wurde so von dir mundtot gemacht; denn er schämte sich, seine eigentliche Ansicht auszusprechen. Denn du, mein Sokrates, steuerst tatsächlich, unter dem Vorgeben der Wahrheit nachzugehen, auf solche unnatürliche und auf die große Masse berechnete Sätze los, die der Natur nach nicht schön sind, wohl aber der Satzung nach. In der Regel aber steht das miteinander in Widerspruch, die Natur und die Satzung. Wenn also einer aus einem gewissen Schamgefühl nicht wagt zu sagen, was er denkt, sieht er sich gezwungen sich mit sich selbst in Widerspruch zu setzen. Mit klug berechneter Benutzung dieses Kunstgriffes treibst nun auch du in der Unterredung ein hinterlistiges Spiel: Wenn einer bei seiner Behauptung die Satzung im Auge hat, richtest du deine Frage unvermerkt so ein, als wäre von der Natur die Rede, und wenn er die Natur im Auge hat, als wäre von der Satzung die Rede. So machtest du es z. B. gleich bei den vorliegenden Fragen über Unrecht tun und Unrecht leiden: als Polos von dem redete, was der Satzung nach hässlicher ist, verfuhrst du mit der Satzung so, als wäre es die Natur. Denn der Natur nach ist hässlicher, was auch schlechter ist, nämlich das Unrecht leiden, der Satzung nach aber das Unrecht tun. Denn wer ein Mann ist, der lässt es sich nicht gefallen Unrecht zu leiden, sondern nur ein Sklave, für den es besser wäre tot zu sein als zu leben, da er nicht imstande ist, wenn er beleidigt und gemisshandelt wird, sich selbst zu helfen und ebenso wenig einem anderen, den er lieb hat. Meiner Ansicht nach sind es eben die sich schwach Fühlenden unter den Menschen und die große Masse, die die Gesetze geben. In ihrem eigenen Interesse und zu ihrem Nutzen geben sie die Gesetze und teilen Lob und Tadel aus. Um die kraftvolleren Menschen, die imstande sind sich Vorteile zu verschaffen, einzuschüchtern, und um selbst nicht ins Hintertreffen zu kommen, sagen sie, das Übervorteilen sei hässlich und ungerecht; und darin eben bestehe das Unrecht tun, in dem Streben die anderen zu übervorteilen. Denn was sie selbst anlangt, so sind sie als die Schwächeren, glaube ich, ganz zufrieden, wenn sie nur das Gleiche haben.²¹

Platon zog daraus - berichtet im 7. Brief - folgende Konsequenz:

Dabei fuhr ich zwar fort darüber nachzudenken, wie sich in dieser Hinsicht und im gesamten staatlichen Leben überhaupt ein Umschwung zum Besseren finden ließe, für das eigene praktische Eingreifen wollte ich aber auf den günstigen Zeitpunkt warten. Schließlich aber kam ich zu der Überzeugung, dass alle jetzigen Staaten samt und sonders politisch verwahrlost sind, denn das ganze Gebiet der Gesetzgebung liegt in einem Zustand darnieder, der ohne eine ans Wunderbare grenzende Veranstaltung im Bunde mit einem glücklichen Zufall geradezu heillos ist. Und so sah ich mich denn zurückgedrängt auf die Pflege der echten Philosophie, der ich nachrühmen konnte, dass sie die Quelle der Erkenntnis ist für alles, was im öffentlichen Leben sowie für den Einzelnen als wahrhaft gerecht zu gelten hat. Es wird also die Menschheit, so erklärte ich, nicht eher von ihren Leiden erlöst werden, bis entweder die berufsmäßigen Vertreter der echten und wahren Philosophie zur Herrschaft im Staate gelangen oder bis die Inhaber der Regierungsgewalt in den Staaten infolge einer göttlichen Fügung sich zur ernstlichen Beschäftigung mit der echten Philosophie entschließen.²²

Platon über
Philosophen-
Herrschaft

Ob Philosophen herrschen sollen - und heute könnten wir natürlich erweiternd sagen: ob die Experten aus den Sozialwissenschaften herrschen sollen - dass ist eine durchaus strittige Frage. Der utopische Sozialist Wilhelm Weitling etwa sagte: „Zuerst stellte ich mir den von der ganzen gebil-

²¹ 482c-483c. Platon: Gorgias. Gleiche Ausg.

²² 326a. Gleiche Ausg.

deten Welt unbestrittenen Grundsatz auf: *die Philosophie muß regieren.* „An der Spitze derselben [der Verwaltung] steht das *Trio* oder der Dreimänner-Rat, aus den größten Philosophen bestehend ...“²³ Kant machte dagegen geltend:

Kant über
Philosophen-
Herrschaft

„Daß Könige philosophiren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen: weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Dass aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Classe der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist Beiden zu Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich, und weil diese Classe ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbenverbündung unfähig ist, wegen der Nachrede einer *Propagande* verdachtlos.“²⁴

Verwirklichung der
Gerechtigkeit

Und wenn also Philosophen herrschten - wohl gemerkt: diejenigen der „wahren“ Philosophie (oder Soziologie oder Politikwissenschaft) - käme es dann wirklich zur gerechten Gesellschaft und zur gerechten Herrschaftsausübung? Man darf zweifeln. Nicht nur, weil nicht klar ist, was denn die „wahre“ Wissenschaft ist, sondern auch weil die Menschen, die sie hätten, immer noch auch etwas anderes wären als die reine Lehre dieser „wahren“ Wissenschaft selbst: sinnlich, interessegesteuert, vergesslich, verführbar. Und selbst dann, wenn es ihn gäbe, den Menschen, der davon frei wäre, Robespierre wollte ein solcher sein, wie hat dieser mit all denjenigen Köpfen umzugehen, die nicht so „gerecht“ sind wie er selbst. Nun wissen wir, wie Robespierre mit diesen Köpfen umging: er trennte sie von den dazugehörigen Leibern. *Fiat justitia, pereat mundus*: es lebe die Gerechtigkeit, und wenn auch die Welt darüber zugrunde ginge. Müssen wir also den Gedanken der Gerechtigkeit ganz aufgeben, oder wie können wir ihn retten?

²³ W. Weitling: *Garantien der Harmonie und Freiheit*, hrsg. v. B. Kaufhold. Berlin 1955, S. 147, 151.

²⁴ I. Kant: *Zum ewigen Frieden*, 2. Zusatz: *Gemeiner Artikel zum ewigen Frieden*. – In: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910 ff., VIII, S. 369.

3 Die Rechtsidee

Eine der Formen, unter denen die Idee der Gerechtigkeit in der Tradition Bestand hatte, war das Naturrecht. Wir dürfen bei diesem Begriff nicht unbedingt an Naturgesetze im neuzeitlichen Sinne denken, sondern der Terminus „Naturrecht“ geht auf die griechische Antike zurück, die Gesetze danach schied, ob sie von der Natur aus gelten (physei) oder durch Menschen gesetzte sind (thesei). Das Naturrecht beruht nun auf der Idee, dass positive Gesetze im Hinblick auf ihre Gerechtigkeit überprüfbar sein müssten ebenso wie wir uns nicht enthalten, z. B. irgendwo und irgendwann geltende moralische Regeln auf ihre ethische Gültigkeit zu überprüfen. Ich kenne keinen moralischen Relativisten, der z. B. Clitorisbeschneidung in Regionen Afrikas als zu respektierende ethnische Moral hinnähmen, ebenso wenig wie ich einen Rechtspositivisten kenne, der die Geltung der NS-Rassegesetze als gültige Gesetze hinnimmt. Wie gesagt, einer der Wege, der Urteilsabstinz angesichts kontingenter Normen zu entkommen, ist das Naturrecht.

Naturrecht

Seine Genese verdankt der Gedanke des Naturrechts - d. h. auch: eines Rechts, das allen Menschen qua Menschsein in gleicher Weise zukommt - drei Quellen: der Philosophie der Stoa, die einen Einklang der Gesetze, denen die Menschen in ihrer Lebensführung folgen, mit den ewigen Gesetzen des Kosmos forderte, der alttestamentarischen Forderung (5. Mose 23, 8) der Liebe zu den Fremden und der islamischen Forderung und Praxis der Toleranz unter den Gläubigen der drei Offenbarungsreligionen (Koran, Sure 2, 129 f). In der Neuzeit erscheint das Naturrecht - wegen des Verzichts auf eine transzendente, etwa religiöse Begründung - vor allem in der Gestalt des Vernunftrechts. Welche Rechte kommen den Menschen als Vernunftwesen, und zwar qua dieser Eigenschaft, unveräußerlich zu, das ist das Thema des Naturrechts. Nun, das wissen wir natürlich erst einmal nicht so genau. Eine der Annahmen, über die weitgehende Einigkeit geherrscht hat und herrscht, ist, dass dem Menschen ein Recht auf Leben zukomme, genauer gesagt, auf Fortdauer des Lebens. Oder wiederum anders ausgedrückt: nicht in jedem und jedem zukünftigen Moment fürchten zu müssen, getötet zu werden. Diese Annahme führte Thomas Hobbes dazu, den Naturzustand als Zustand permanenter Todesfurcht zu unterstellen. Denn nie kann jemand gewiss sein, dass es nicht mindestens irgendeinen gibt, der ihm sein Naturrecht auf Überleben streitig macht und ihn - unter bestimmten Umständen jedenfalls - töten würde, so dass es im Zweifelsfalls empfehlenswert wäre, dem potentiellen Mörder zuvorzukommen, d. h. auch seine Furcht vor mir ist dann, da ich mich auf seine Tötung einstelle, nicht abwegig. Dieser (potentielle!) Krieg aller gegen alle im angenommenen Naturzustand ist für die Menschen Motiv genug, ihn zu verlassen; denn der potentielle Krieg aller gegen alle ist bereits ein sol-

Quellen des
Naturrechts

Hobbes' Naturzustand

cher: wenn ich bereit bin, in putativer Notwehr meinem potentiellen Mörder zuvorzukommen - also wenigstens, wie die Amerikaner, mich mit Waffen ausstatten, dann bin ich bereits für alle eine Bedrohung und alle werden sich gegen mich zu schützen haben und wiederum ihrerseits mir gegebenenfalls zuvorzukommen trachten. Umgekehrt heißt das wiederum, dass ich mich nicht nur vor dem einen Unbekannten zu fürchten habe, sondern tatsächlich vor allen.

Recht auf Leben

Für Hobbes ist also das das Motiv, dass alle, d. h. jeder Einzelne mit jedem Einzelnen einen Vertrag zugunsten eines Dritten, des Souveräns, abschließen. Dieser Souverän ist mit einer solchen Machtfülle auszustatten, dass er tatsächlich jedem einzelnen das Recht auf Leben garantieren kann. Er stiftet den absoluten Frieden im Inneren und begründet das positive Recht. Die Konsequenz ist allerdings, dass - abgesehen von dem Recht auf Leben, das nicht übertragen werden kann - der Souverän alle Rechte hat und ein Rasonieren, ob seine Entscheidungen oder Gesetze „gerecht“ seien, von der Art, wie wir es oben geschildert haben, unstatthaft ist. Der Souverän ist souverän in diesen Fragen: basta! Seit der Ausbildung des Gedankens der Volks-Souveränität, der eigentlich ein paradoxer Gedanke ist, überzeugt diese Lösung von Hobbes nicht mehr.

Die fragliche
Gerechtigkeit des
Rechts

Der Wille zur Überprüfung der Gerechtigkeit der Rechte hat seither zugenommen. Zugleich aber ist das Vertrauen in den Naturrechts-Gedanken geschwunden. Nur einer der Gründe dafür ist der von Hume erstmals formulierte Grundsatz, dass aus einem Sein (hier Vernunftnatur des Menschen) kein Sollen abgeleitet werden könne, was man später dann den „naturalistischen Fehlschluss“ genannt hat. Dem Gedanken des Naturrechts verdanken wir auch die Formulierung unveräußerlicher „Menschenrechte“. Deren erste Formulierungen finden sich bei John Locke in seinem „Two treatises of Government“ (1690) als Recht auf Leben, auf Freiheit und auf Eigentum. Wir kommen später darauf zurück.

3.1 Die Menschenrechte

Menschenrechte

Aus dem Naturrecht folgen nicht nur Annahmen über den Naturzustand und den Rechtszustand des Zusammenlebens, sondern es ist auch aus ihm ableitbar der Gedanke unveräußerlicher Menschenrechte. Diese kommen dem Einzelnen qua Menschsein, d. h. faktisch mit seiner Geburt als Eintritt in die Menschenwelt unveräußerlich zu. Verfassungsmäßigen Rang erhielt diese Idee erstmals in der Erklärung der Verfassung der Kolonie Virginia (1776). Dort heißt es: „Alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei und unabhängig und besitzen gewisse angeborene Rechte, deren sie, wenn sie den Status einer Gesellschaft annehmen,

durch keine Abmachung ihre Nachkommenschaft berauben oder entkleiden können, und zwar den Genuss des Lebens und der Freiheit und dazu die Möglichkeit, Eigentum zu erwerben und zu besitzen und Glück und Sicherheit zu erstreben und zu erlangen.“²⁵ Man sieht hier, inspiriert durch die Philosophie John Lockes drei Grundpfeiler der Menschenrechte: Gewissens- und Religionsfreiheit und Schutz des Privateigentums. Dieser Gedanke der unveräußerlichen Menschenrechte verbindet sich eng mit dem Gedanken der Volkssouveränität und einer demokratischen Regierungsform.

Der Gedanke der Volks-Souveränität ist eigentlich ein paradoxer Gedanke. Denn im neuzeitlichen Staat (siehe Hobbes) ist im Inneren Souverän derjenige, der über die Untertanen herrscht (Souveränität leitet sich aus lateinisch *superioritas* ab) und der nach außen unabhängig ist. Nun ist zwar die Hobbsche Staatskonstruktion über die allseitige Todesfurcht gut begründet, aber Menschen finden sich mit einer solchen, zwar das bloße Überleben garantierenden, aber ansonsten ungebundenen („absoluten“) Herrschaft nur schlecht ab. Sie wissen ganz gut, oder sie meinen es zu wissen, was ihrem Wohlergehen und letztlich Glück förderlich ist, und möchten, dass dieses nicht nur *für* sie, sondern, da sie es ja am besten wissen, auch *von* ihnen geregelt wird. Aber sollte nicht statt des Leviathans, das Volk selbst herrschen? Aber wer ist das Volk, und wen soll das herrschende Volk beherrschen, über wen ist es Souverän, d. h. superior? Wenn wirklich alle einen gemeinsamen Willen haben (das ist die Grundidee in Rousseaus „*contrat social*“: die „*volonté générale*“) und das wirklich mehr sein soll als der bloß zufällig und momentan übereinstimmende Wille aller („*volonté des tous*“), dann bleibt keiner übrig, über den da noch geherrscht werden könnte. Und genau das ist gerade die Idee, auf der die Menschenrechte ursprünglich aufgebaut sind: Es gibt Rechte, die allen menschlichen Vernunftwesen zukommen und über deren Zusammenkommen sie sich auch als Vernunftwesen *a priori* einig sind. Da aber nicht alle das wissen und sich in ihrem Handeln mit Selbstverständlichkeit danach richten, d. h. der ideale Konsens der *volonté générale* als faktischer Konsens nicht besteht, müssen diese unveräußerlichen Rechte explizit ausgesprochen und als Normen des politischen und rechtlichen Handelns in Verfassungen verankert werden. Das aber kann wiederum nicht als paternalistische Maßnahme geschehen, d. h. eine kleine intellektuelle Elite formuliert diese Normen und setzt sie in Geltung auch für diejenigen, die sie nicht begreifen oder vielleicht sogar gar nicht akzeptieren würden.

Souveränität des
Volks

²⁵ Die Grundrechte von Virginia vom 12. Juli 1776. - In: Die Menschenrechte, hrsg. v. W. Heidemeyer. 2. Aufl. Paderborn 1977.

Individualismus der Menschenrechte

Kann man (vernünftigerweise) die Menschenrechte nicht akzeptieren? Diese Frage sollten wir ernst nehmen, Philosophen sind nicht auf political correctness verpflichtet und dürfen daher auch solche radikalen Fragen stellen. Um der Nichtselbstverständlichkeit einer allgemeinen geteilten Überzeugung auf die Spur zu kommen, ist es nötig, nach den Voraussetzungen dieser Normen zu fragen und zu prüfen, ob diese absolut zwingend sind oder vielleicht Alternativen haben. Eine der unhinterfragten Voraussetzungen der Menschenrechte ist ihr dezidiertes Individualismus. Individuum ist die lateinische Übersetzung von Griechisch atomon, das kleinste, unteilbare Teilchen, aus dem Welt zusammengesetzt ist. Der Individualismus der Neuzeit ist ein Gesellschaftsatomismus. Und da sind wir an einer Voraussetzung, die keineswegs selbstverständlich ist. Es könnte sein, und viele zeitgenössische Theorien seit mehr als 100 Jahren sprechen dafür, dass nicht das Atom, sondern die Beziehung dasjenige ist, von dem wir analytisch auszugehen hätten. Natürlich ist das nur eine methodische Entscheidung, denn kein Individualist wird behaupten, dass Gesellschafts-atome, Individuen, ohne Beziehung vorkommen, und kein Relationist wird behaupten, dass Relationen ohne Relata vorkommen. Aber wenn wir das zugeben, dass es sich um eine methodische Entscheidung handelt, durch die wir dieses oder jenes zuerst in den Blick nehmen, eine Entscheidung, die uns nicht durch die Sache selbst, um die es geht, abgenommen wird, dann bleibt der Individualismus der Menschenrechte nicht unhinterfragbar, weil er sich nicht methodisch sondern metaphysisch fundiert. Wenn wir aber Relationen zum Ausgangspunkt wählen, dann erscheinen plötzlich ganz andere „Einheiten“ des Sozialen als primär durch Grundrechte schützenswert als es Individuen/Atome sind, z. B. Familien (so in vielen anderen Kulturen), das zoon politikon (d. h. das Gemeinschaftslebewesen), das Verhältnis einer Gemeinde zu Gott usw. Artikel 6 GG bildet einen Rest solcher Orientierungen.

Quellen des Individualismus

Die Individualisierung der Menschenrechte verdankt sich zwei unterschiedlichen Quellen:

1. Seit Auftreten des Protestantismus ist die Forderung nach Religionsfreiheit stets individualistisch formuliert worden, als Gewissensfreiheit nämlich. Das war nicht selbstverständlich. Und besonders in England trat das krass auf als Diskriminierung der Katholiken; ihnen warf man vor, weil sie sonst nicht von dem individuellen Gewissen her dachten, sondern von der Heilsinstitution der Kirche her, dass sie nicht den König als Souverän anerkannten, sondern ein ausländisches Staatsoberhaupt, den Papst, und damit Landesverräter seien, so ausdrücklich John Locke.
2. Das sich emanzipierende Bürgertum und der damit entstehende Kapitalismus brauchte zur ungehinderten Entwicklung einen sehr starken

und sehr stark geschützten Begriff des Eigentums, und zwar einen, der nicht wie der Grundbesitz des Adels an Privilegien eines Adelsgeschlechts gebunden war, sondern an die individuelle Leistung. Max Weber hat in seiner berühmten Protestantismus-Studie auf die individualistisch-religiösen Grundlagen dieser Einstellung aufmerksam gemacht.

Wie wichtig der bürgerlichen Selbstverständigung dieser Punkt war, lässt sich daran ablesen, dass John Locke, der Stichwortgeber der Menschenrechte, den Ursprung des Eigentums in den Naturzustand vorverlegte und an die Bearbeitung der Natur band.

Eigentum bei Locke

Obwohl die Erde und alle niederen Lebewesen allen Menschen gemeinsam gehören, so hat doch jeder Mensch *Eigentum* an seiner eigenen *Person*. Auf diese hat niemand ein Recht als nur er allein. Die *Arbeit* seines Körpers und das *Werk* seiner Hände sind, so können wir sagen, im eigentlichen Sinne sein Eigentum. Was immer er also dem Zustand entrückt, den die Natur vorgesehen und indem sie es belassen hat, hat er mit seiner *Arbeit* gemischt und ihm etwas eigenes hinzugefügt. Er hat es somit zu seinem *Eigentum* gemacht. Da er es dem gemeinsamen Zustand, in den es die Natur gesetzt hat, entzogen hat, ist ihm durch seine *Arbeit* etwas hinzugefügt worden, was das gemeinsame Recht der anderen Menschen ausschließt. Denn da diese *Arbeit* das unbestreitbare Eigentum des Arbeiters ist, kann niemand außer ihm ein Recht auf etwas haben, was einmal mit seiner Arbeit verbunden ist. Zumindest nicht dort, wo genug und ebenso Gutes den anderen gemeinsam verbleibt.²⁶

Dieser Besitzindividualismus, wie man es genannt hat, John Lockes geht aber noch weiter:

Besitzindividualismus

Da aber Gold und Silber, die im Verhältnis zu Nahrung, Kleidung und Transportmöglichkeiten für das Leben des Menschen von geringem Nutzen sind, ihren *Wert* nur von der Übereinkunft der Menschen erhalten haben, wofür aber die Arbeit doch zum größten Teil dem *Maßstab* setzt, ist es einleuchtend, dass die Menschen mit einem ungleichen und unproportionierten Bodenbesitz einverstanden gewesen sind. Denn sie haben durch stillschweigende und freiwillige Zustimmung einen Weg gefunden, wie ein Mensch auf redliche Weise mehr Land besitzen darf als er selbst nutzen kann, wenn er nämlich als Gegenwert für den Überschuss an Produkten Gold und Silber erhält, jene Metalle, die in der Hand des Besitzers weder verderben noch umkommen und die man, ohne jemandem einen Schaden zuzufügen, aufbewahren kann. Diese Verteilung der Dinge zu einem ungleichen Privatbesitz haben die Menschen, außerhalb der Grenzen der Gemeinschaft und ohne Vertrag, nur dadurch ermöglicht, daß sie dem Gold und Silber einen Wert beilegten und stillschweigend in den Gebrauch des Geldes einwilligten. Denn in Staaten regeln die Gesetze das Eigentumsrecht, und der Landbesitz wird durch positive Satzungen genau bestimmt.²⁷

Bei Locke folgen daraus allerdings auch Einschränkungen des Rechts auf Eigentum, nämlich nur das Eigentum ist legitim, das ich auch bearbeiten

²⁶ J. Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung, hrsg. v. W. Euchner. Frankfurt a. M. 1967, S. 216 f.

²⁷ A. a. O., S. 230 f.

kann. Reste davon finden sich auch noch in Artikel 14 (2) GG: „Eigentum verpflichtet“. Denn im Kern, der natürlich in Richtung Sozialstaat erweiterbar ist, besagt der Artikel nur, dass Eigentum nicht ungenutzt als ein bloßer Rechtstitel bestehen bleiben darf. Virulent wird das in gegenwärtigen Auseinandersetzungen um „geistiges Eigentum“. Darf ein Verleger oder eine Regierung gar die Rechte an einem Buchmanuskript von einem Autor kaufen, um seine Veröffentlichung definitiv zu verhindern?

Privateigentum und
Unternehmertum

Der Individualismus des Rechts auf Eigentum hat am Ende seiner Geschichte, in der Gestalt des schöpferischen Unternehmers bei Josef Schumpeter noch einmal ideologische Hoch-Zeit gehabt. Aber wie man weiß, ist das heutige Wirtschaftsgeschehen nicht mehr von Eigentümer-Individuen bestimmt, sondern weitgehend von Fonds. Schon Marx hatte ja eine Unterscheidung für wichtig gehalten, die im Grunde auch auf den Lockeschen Eigentumsbegriff zurückgeht. Dagegen, dass es Privateigentum gibt, ist überhaupt nichts einzuwenden; wohl aber dagegen, dass es Privateigentum an Produktionsmitteln gibt, mit denen der Eigentümer nicht arbeitet, sondern mit denen er andere zu seinen Gunsten arbeiten lässt, andere, die selbst kein Eigentum haben außer ihrer Arbeitskraft.

Menschenrechte als
Bürgerrechte

Neben diesen zwei Quellen der Menschenrechte, die insbesondere die englische und amerikanische politische Philosophie geprägt haben und im ökonomischen Liberalismus sich ausgestalteten, gibt es eine kontinental-europäische Entwicklung, die insbesondere von Frankreich ausging und die denjenigen Teil der Menschenrechte beeinflusste, die man auch als „Bürgerrechte“ bezeichnen kann und die einen anderen, einen republikanischen Liberalismus hervorbrachte. Die Kernidee ist hier, die Individuen vor der Willkür des Staates zu schützen. Auch hier führt allerdings die Spurensuche auf Locke zurück, aber die entscheidende Ausformulierung finden wir dann bei Montesquieu im „Geist der Gesetze“.

Gewaltenteilung

Es hat, insbesondere in Deutschland, eine Interpretation der Gewaltenteilungslehre von Montesquieu gegeben, die darauf hinausläuft, dass, wenn Zwei (nämlich der geteilten Gewalten) sich streiten, der Dritte (also die Untertanen) sich freuen kann. Aber das ist falsch. Montesquieu geht klar und eindeutig von der *Einheit* der Macht im Staate aus, alles andere, darin folgt er Hobbes und allen Staatstheoretikern der Neuzeit, beschwört die Gefahr des Bürgerkriegs herauf. Die Macht im Staat ist nicht geteilt, sondern verteilt. Im Französischen ist das die Unterscheidung von „distribution de pouvoir“ [Singular!] (das ist der Terminus, den Montesquieu verwendet) und „séparation des pouvoirs“ [Plural!] (das ist der Terminus, der erst während der Revolution auftaucht). Die Lehre der „distribution de pouvoir“ ist eine sehr moderne Konzeption der Macht im Staate. Macht ist nicht mehr wie im Feudalstaat sektoriell auf Stände verteilt, sondern sie ist funktional auf die Staatsfunktionen Gesetzgebung (durch das Parlament),

Ausführung (durch die Regierung), Rechtssprechung (durch die Richter) aufgeteilt. Diese drei Funktionen kämpfen nicht gegeneinander oder paralysieren sich damit gegenseitig, so dass der Bürger in Ruhe vor dem Staat leben könnte. Die Machtmäßigung erwartet Montesquieu vielmehr nicht als die Freude des Dritten, wenn die Staatsgewalten sich streiten, sondern, nach der Devise „es wird nichts so heiß gegessen, wie es gekocht wird“ von den so genannten „pouvoirs intermédiaires“, den vermittelnden Zwischeninstanzen der Exekutive und den Instanzen der Justiz.

Neben der Gewaltenteilungslehre gehören vor allem auch demokratische Partizipationsrechte zu den politischen Forderungen des republikanischen Liberalismus. Freiheit und Gleichheit sind die beiden ersten Forderungsparolen der Französischen Revolution. Gleichheit bedeutet gleiche Partizipation aller an der politischen Willensbildung. Diese Forderung der Gleichheit scheint schön und sowohl durch das Christentum als auch durch die griechische Philosophie gerechtfertigt, aber praktisch nicht sonderlich zweckmäßig.

Partizipation

1. Das Volk ist dumm und durch Demagogen leicht verführbar. Auch heute noch sagt man Politikern, die populäre Ansichten vertreten, „Populismus“ nach, was implizit heißen soll, diese Politiker haben nicht den Mut, gegen das Volk zu regieren. Bei dem französischen Philosophen Condillac führte das zum Austüfteln eines sehr komplizierten Systems, wie man Herrschaft des Volkes (gleiche demokratische Partizipation) aller mit der Herrschaft der Vernunft (bestmöglichem Sachverstand in der Entscheidungsfindung) vereinbaren könnte. Seit Condillacs Zeiten sind die Dinge nicht einfacher geworden, und manche politische Entscheidung erfordert ein Ausmaß an sachverständigem Expertentum, das kaum ein einziger Parlamentarier aufbringen kann.
2. Es gibt Menschen, denen man die Fähigkeit zur demokratischen Partizipation absprechen muss, sie sind in dieser Hinsicht nicht so „gleich“ wie die anderen. Noch Kant hielt Menschen, die von Dienstleistungen leben, für nicht wahlberechtigt, weil nicht im vollen Sinne unabhängige Bürger.

Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualifikation zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbstständigkeit dessen im Volk voraus, der nicht bloß Theil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Teil desselben, sein will. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des *Activen* vom *Passiven* notwendig, obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt zu stehen scheint. - Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: Der Geselle bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker; der Dienstbote (nicht der im Dienste des Staats steht); der Unmündige (*naturalita vel civiliter*); alles Frauenzimmer und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staats) genötigt ist, seine

Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, ...²⁸

Die Beschränkungen des Wahlrechts für abhängig Beschäftigte, für Frauen und in Amerika für Sklaven wurden nach und nach abgeschafft, aber Kindern möchte auch heute noch niemand das aktive oder passive Wahlrecht zugestehen.

3. In modernen Flächenstaaten können nicht wirklich alle an allen politischen Entscheidungen beteiligt werden. Daher tritt die Repräsentationsfiktion an die Stelle wirklicher Beteiligung an den politischen Entscheidungen. Was zum Zeitpunkt ihrer Einführung eine praktische Notwendigkeit war, ist heute in Zeiten von TED und Internet eigentlich nicht mehr nötig. Und bei den Wahlen für die Gutachter der DFG ist 2008 erstmalig die gesamte Wahl per Internet durchgeführt worden. Jeder Wahlberechtigte bekam ein nur für ihn und nur einmal gültiges Passwort und konnte nur so abstimmen. Im Prinzip, wenn man denn den Gedanken der gleichen demokratischen Partizipation sehr ernst nähme, ließe sich das auf *alle* politischen Entscheidungen und alle Bürger ausdehnen. Parlament und Regierung auf diese Weise überflüssig zu machen, ist aber eine absolute Illusion und ist auch keine Verwirklichung anarchistischer Ideale der Herrschaftsfreiheit. Denn irgendjemand wird dann entscheiden, was und wann und wie etwas zur Entscheidung den Entscheidenden vorgelegt wird. Nicht nur das Repräsentationsprinzip schränkt die gleiche Partizipation aller ein, sondern auch das in Demokratien gültige Mehrheitsprinzip. Denn auch Mehrheiten sind nur ein Surrogat des gemeinsamen Willens aller. Und Mehrheit ist im Ursprung lediglich derjenige Teil einer Gesamtheit, der einer Minderheit tatkräftig den eigenen Willen aufdrücken kann. Daher gibt es immer auch in zivilisierten Gesellschaften Schutzrechte, die als Minderheitenschutz bestimmt sind, weil seit Mitte des 19. Jahrhunderts (Tocqueville, Mill) der Gedanke eines Terrors der Mehrheit bekannt ist.

Solidarität

Der dritte Grundsatz der Französischen Revolution („Brüderlichkeit“) versucht, den Individualismus zu kompensieren. Erstmals in der frühromantischen Idee des „Symphilosophierens“ aufgenommen, hat diese Idee ihren Widerhall sowohl im Sozialismus als auch in der bewusst anti-individualistischen katholischen Soziallehre des 19. Jahrhunderts gefunden.

Im Prinzip gibt es einen vierten Grundsatz der bürgerlichen Gesellschaft, der vielleicht sogar allen anderen logisch übergeordnet ist und bei Hobbes ja sogar zur Grundlage staatlicher Legitimität gemacht worden war, das ist

²⁸ I. Kant: Metaphysik der Sitten. - In: Sämtliche Schriften, Akademie-Ausgabe. Nachdruck Berlin 1968, VI, S. 314.

der Grundsatz der Sicherheit. Leben, Freiheit, Gleichheit und Solidarität müssen gesichert werden. Dazu Marx:

Die *Sicherheit* ist der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der *Polizei*, dass die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer Glieder die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums zu garantieren ... Durch den Begriff der Sicherheit hebt sich die bürgerliche Gesellschaft nicht über ihren Egoismus. Die Sicherheit ist vielmehr die *Versicherung* ihres Egoismus.²⁹

In der heute zu beobachtenden Verschiebung der Balance zwischen Freiheitsrechten und Sicherheitsansprüchen reduziert sich der Staat immer mehr auf seine Kernfunktion des Hobbesschen „Leviathan“. Freiheit beschränkt sich immer mehr bloß auf die ökonomische Freiheit, zwischen Angeboten auswählen zu dürfen, Gleichheit bloß auf die Gleichheit vor dem Gesetz. Und soziale Gerechtigkeit als Anspruch der Bürger an den Staat und als Staatsaufgabe gerät immer mehr in Bedrängnis durch die ökonomische Freiheit einzelner und der Konzerne.

Sicherheit

Der Käfig von Heiligendamm ist das symbolische Arrangement der Erzeugung von Bedrohtheitsgefühlen und Sicherheitsansprüchen. Ob allerdings der mecklenburgische Bauer außerhalb des Käfigs genauso bedroht ist wie der Politiker innerhalb und ob also auch er in einen freiheitseinschränkenden symbolischen Sicherheitskäfig verbracht werden müsste, ist doch eher die Frage. Aber die Menschen glauben es und fühlen sich allseitig als überwachte sicherer, weil sie ja, wie viele sagen, nichts zu verbergen hätten.

3.2 Soziale Gerechtigkeit

Erhard Denninger hatte 1973 formuliert: „Der Staat des ausgehenden 20. Jahrhunderts wird das Problem der ‚sozialen Gerechtigkeit‘ als Problem 1 anerkennen und danach verfahren oder er wird eine vernichtende Legitimitätseinbuße erleiden.“³⁰ Letzteres ist inzwischen eingetreten, ablesbar u. a. an der sinkenden Wahlbeteiligung und einer allgemeinen, wie man sagt, „Politikverdrossenheit“ und dem schwindenden Vertrauen in die Träger der politischen Willensbildung; und die Frage ist also, warum diese Legitimitätseinbuße nur geringfügige Folgen hat. Eine der tentativen Antworten ist, dass inzwischen das Ökonomische das Politische als Leitorientierung abgelöst hat. Wenn „Standortsicherung“ innerhalb der (ökono-

Problem Nr. 1

²⁹ K. Marx: Zur Judenfrage. - In: ders.: Werke, hrsg. v. H.-J. Lieber. 2. Aufl. Darmstadt 1962, I, S. 474.

³⁰ E. Denninger: Staatsrecht. Reinbek 1973, I, S. 135.

misch definierten) Weltordnung der Globalisierung zu einem zentralen politischen Handlungsziel geworden ist, dann hat sich damit die Politik der Ökonomie und ihren angeblichen „Sachzwängen“ untergeordnet. Aber die Frage nach der Legitimität der „ökonomischen Sachzwänge“ gilt dann als ebenso unsinnig wie die Frage nach der Legitimität der Naturgesetze.

Ökonomie als
Leitorientierung

Seit ca. 1800 hat sich die Ökonomie aus der Praktischen Philosophie herausgelöst³¹ und tut so, als gäbe es in der Ökonomie nicht etwa Entscheidungsprobleme, die *auch* ethisch beurteilt werden können und entsprechend entschieden werden könnten, sondern als wären die ökonomischen Zusammenhänge durch Gesetze, wie z. B. die Preisgestaltung durch Angebot und Nachfrage „bestimmt“, die so ausnahmslos und unerbittlich gelten wie die Naturgesetze. Wer sich demnach gegen die Heiligkeit und die grenzenlose Universalisierbarkeit des Grundsatzes „Wachstum muss sein“ ausspräche, wäre also als ebenso intellektuell beschränkt anzusehen wie derjenige, der sich als Gegner der Schwerkraft oder der biologischen Evolution erklärte. Wenn aber das Ökonomische letztlich alles beherrscht (Marx' Historischer Materialismus hat im ökonomischen Neoliberalismus ideologisch gesiegt), dann ist das Versagen der Politik und die von Denninger prognostizierte „Legitimitätseinbuße“ entschuldigt.

Ökonomie außerhalb
des Rechts

Eine zweite Antwort könnte sich auf die Arroganz der Wirtschaftsführer beziehen, die ja entgegen der Behauptung der Sachgesetzlichkeit der Ökonomie sehr wohl handeln und das auch wissen. Als einer der führenden Manager einer deutschen Großbank wegen seines Handelns vor Gericht sich zu verantworten hatte, war sein Kommentar, dass die Richter von Wirtschaft keine Ahnung hätten. Mit einer solchen Äußerung stellt er die Wirtschaft außerhalb der Geltung des Rechtssystems, ganz so als würde ein Mafia-Boss vor Gericht erklären, der Richter hätte ja vom moralischen Ehrenkodex der Comorra (den es ja gibt) keine Ahnung. Tatsächlich ist aber die Äußerung des Managers kein faux pas eines juristischen Ignoranten, sondern spricht ein Geheimnis der globalisierten Wirtschaft aus. Diese sucht sich in aller Welt diejenigen Rechtssysteme aus, die ihr am besten passen, sei es hinsichtlich der Steuern, sei es hinsichtlich der Sozial- oder der Umweltstandards o. ä. Darüber hinaus schafft sie eigene Rechtsbindungen außerhalb aller staatlichen Rechtssysteme, so genanntes „soft law“ und sie hat es wenigstens versucht, mittels des TRIP ein die Staaten zivilrechtlich bindendes Rechtssystem diesen Staaten aufzuzwingen. Dieses System sah Regressansprüche von globalisierten Wirtschaftsunternehmen gegenüber Staaten vor, in denen diese Unternehmen aufgrund politischer Instabilität (Unruhen, Revolutionen usw.) Verluste hinnehmen mussten. Welche Chancen hat also die Idee sozialer Gerech-

³¹ S. die Kurse des Moduls P 6 der FernUniversität Hagen.

tigkeit angesichts nicht registrierter Legitimitätseinbussen des Staates überhaupt noch?

Die Idee des Sozialstaats hat den kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Aufschwung der Bundesrepublik Deutschland nach 1945 begleitet. Deren Kern war die Überzeugung, dass es Aufgabe des Staates sei, durch geeignete Maßnahmen dafür Sorge zu tragen, dass die Ungleichheiten der Eigentumsverteilung und des Einkommens beim ärmeren Bevölkerungsteil gewisse Mindestsätze nicht unterschreiten dürfe. Diesem Ziel diene ein umfangreiches Sozialgesetzbuch. Die Erscheinungsmerkmale des Sozialstaats waren: Staatsinterventionismus (von den ökonomischen Neoliberalen inzwischen als absolutes rotes Tuch gebranntmarkt), Daseinsvorsorge (inzwischen teilweise als „nicht bezahlbar“, teilweise als so genannte „Lohnnebenkosten“ als Arbeitsplätze gefährdend eingestuft), Schutz der Arbeitskraft und Sozialpflichtigkeit des Eigentums (inzwischen als „in Amerika längst nicht üblich“ diffamiert, und Amerika gilt nach wie vor als Vorbild). Der Arbeitsschutz ist deswegen am wenigstens infrage gestellt, weil er moralisch hoch abgesichert ist, so dass beispielsweise an eine Aufhebung des Verbots der Kinderarbeit oder eine Einschränkung des Mutterschutzes nicht zu denken ist.

Sozialstaat und seine Überwindung

Die Abwälzung der Verantwortung für staatliches (Nicht-)Handeln auf ökonomische „Sachzwänge“ der globalisierten Wirtschaft hat folglich genau dort eine Grenze, wo das moralische Bewusstsein der Menschen eine starke Rolle spielt. Für das Wirtschaftssystem, so kann man verallgemeinernd sagen, ist das moralische Bewusstsein der Menschen eine sehr wohl relevante Umwelt. Ließen wir auch in Deutschland zu, dass Kinder zu geringen Lohnkosten arbeiten dürften, dann würde das die Lohnkosten senken, die deutsche Wirtschaft konkurrenzfähiger machen und den „Standort“ sichern helfen. Zum Glück aber stößt hier der angebliche „Sachzwang“ auf Grenzen, die die Moral ihm zieht.

Moral und Ökonomie

3.3 Politische Gerechtigkeit

Auf die Frage, wie erreichen wir persönliche und wie politische Gerechtigkeit, sind wir im Vergangenen auf einige Schwierigkeiten gestoßen. Einige von ihnen hingen mit dem Verhältnis dieser beiden Komponenten des Gerechtigkeitsbegriffs zusammen (bei Platon), andere mit dem Verhältnis von Theorie und Praxis, bzw. philosophischer Praxis zu politischer Praxis (das Philosophen-Könige-Problem), wieder andere waren immanente Probleme des Begriffs der politischen Gerechtigkeit (wie lässt er sich - widerspruchsfrei - begründen: Naturrecht, Menschenrechte, Universalität vs. Relativität von begründenden Wertvorstellungen). Die Frage, die wir in diesem Ab-

Schwierigkeiten und Aussicht auf Begründung

schnitt andiskutieren werden, lautet: Lässt sich das (politisch) Gerechte überhaupt auf (wie auch immer ethisch begründete) Moral fußen, oder braucht das Gerechte eine vom (moralisch) Guten unabhängige Begründung?

Begründung *wahrer*
Praxis bei Kant

In der 1. Kurseinheit hatten wir im Abschnitt über „Werte-Politik“ eine Fundierung der Werte in bestimmten Politiken beschrieben. Aber ist das das letzte Wort? Oder gibt es nicht, geltungstheoretisch betrachtet, auch die umgekehrte Fundierung? Das jedenfalls war Kants dezidierte Ansicht in seinem kleinen Aufsatz „Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“. Ich zitierte zunächst die Eingangssätze, weil sie in seinen Worten noch einmal zusammenfassen, was wir in der 1. Kurseinheit über das Verhältnis von Theorie und Praxis ausgeführt hatten.

„Man nennt einen Inbegriff selbst von praktischen Regeln als dann *Theorie*, wenn diese Regeln als Principien in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abstrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung notwendig Einfluss haben. Umgekehrt heißt nicht jede Hantierung, sondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks *Praxis*, welche als Befolgung gewisser im Allgemeinen vorgestellten Principien des Verfahrens gedacht wird.“³²

Der Gemeinspruch

Dann stellt Kant zwei Typen von Leuten vor, die den Gemeinspruch verteidigen, die Ignoranten und die „Klüglinge“. Die ersten kommen in der Praxis einigermaßen zurecht und wissen den Wert der Theorie, die sie nicht kennen, nicht zu schätzen. Die zweiten aber behaupten, in der Ausbildung (zur Schulung der Denkkkräfte) sei die Theorie ganz gut, aber in der Welt würde es sich dann ganz anders verhalten. Kant hält dem entgegen, dass etwa in der Ballistik jeder ausgelacht würde, der behaupten würde, in der Theorie könne man die Flugbahn eines Geschosses exakt berechnen, in der Praxis aber verhielten sich Flugkörper gänzlich anders. Wäre das wirklich so, dann wäre die Theorie eben falsch und man müsste sie verbessern, nicht aber in der Praxis gänzlich auf Theorie verzichten und in der Ausbildung weiter die falsche Theorie lehren. Das Kantische Beispiel betrifft allerdings ein Handeln im Sinne der *poiesis*, gilt es nun auch für die Praxis (im Aristotelischen Sinne)? Kant behauptet: Ja, und spricht von Leuten, die mit einer Anmaßung

„...die Vernunft, selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformieren wollen; und in einem Weisheitsdünkel mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet sind, weiter und sicherer sehen zu können, als mit Augen, welche einem Wesen zu Theil geworden, das aufrecht zu stehen und den Himmel anzuschauen gemacht war.“³³

³² I. Kant: Ges. Werke, Akademieausg. VIII, S. 275

³³ A. a. O., S. 277.

Kant teilt seine Gegenüberlegung in drei Teile ein, die erstens die Moral betroffen, zweitens das Staatsrecht, drittens das Völkerrecht. Den ersten Abschnitt übergehen wir hier und kommen gleich zum zweiten, der sich gegen Hobbes richtet. Kant unterlegt dem Gesellschaftsvertrag eine neue Bedeutung. Dass ein Gesellschaftsvertrag ein Vertrag zu irgendeinem Zweck sei, den alle faktisch haben, ist für ihn trivial. Ganz so ist es bei Hobbes allerdings nicht: Die Vermeidung der Todesfurcht durch Ermordung ist nicht „irgendein“ faktisch bestehender Zweck, sondern derjenige, ohne dessen Erfüllung alle anderen Zwecksetzungen unsicher werden. Aber Kant hält diese bloße Faktizität für trivial. Es gibt eine Komponente im Gesellschaftsvertrag nach Kant, die Pflicht (für ein moralisches Wesen) ist. Dieses ist ein Zweck, den nicht alle bloß faktisch haben, sondern den alle haben *sollen*. Es ist Pflicht des Menschen, in einen Rechtszustand einzutreten, dieser ist durch „öffentliche Zwangsgesetze“ gesichert, durch die jedem „das Seine“ bestimmt und gegen Angriffe andere gesichert ist. Dieses Rechtsprinzip, das auf Pflicht gegründet ist, wirkt sich dreifach aus: als Freiheit, als Gleichheit und als Selbständigkeit. Das Freiheitsprinzip drückt Kant folgendermaßen aus:

Kants Einwand

„Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher im selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d. i. diesem Rechte des Andern) nicht Abbruch thut.“³⁴

Die Pflicht zum Recht

Unter Gleichheit versteht Kant die Gleichheit unter dem Gesetz, d. h. Gleichheit als Untertanen. Das ist nicht ganz unwichtig, weil Kant die politischen Partizipations- und Mitwirkungsrechte nicht an den Gleichheitsgrundsatz bindet, sondern an den der Selbständigkeit. Nur Selbständige können Bürger sein. Alle anderen Bewohner eines Staatsgebietes sind zwar Schutzgenossen, sie genießen den unumschränkten Rechtsschutz, haben aber keinen Einfluss auf die Gestaltung der Gesetze.

Gleichheit

Kommen wir also nach dieser Ein- und Umleitung zu unserem eigentlichen Thema zurück. Aus dem Pflichtcharakter des Eintritts in einen Gesellschaftsvertrag folgt, dass der Gesellschaftsvertrag nur eine (allerdings notwendige) Fiktion sein kann. Bei Hobbes ist das zwar nicht bestritten, aber es ist zwar empirisch nicht belegbar, vielleicht aber ist es wenngleich extrem unwahrscheinlich doch denkbar, dass es einen solchen Vertrag faktisch gegeben habe. Moralische Pflichten – Elemente einer dem Sein gegenüberstehenden Sphäre des Sollens – sind prinzipiell nicht empirisch nachweisbar. Fiktionalität und Pflichtcharakter verbinden sich so, dass es

Der Gesellschaftsvertrag

³⁴ A. a. ., S. 290.

Pflicht ist, ein Gesetz für *gerecht* (!) zu halten, wenn es *möglich* gewesen wäre, dass das Volk im zugestimmt haben könnte. „*Was ein Volk über sich selbst nicht beschließen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschließen.*“³⁵ Der einzig mögliche Einwand im Sinne des Hiatus von Theorien, den Kant sieht, ist nun anzunehmen, dass die Obrigkeit ihre Rechtspflichten zwar der Idee nach einsieht, aber bei den Untertanen eine solche Einsicht nicht unterstellt und sie daher für unfähig und unwürdig ansieht, gerecht behandelt zu werden und die Regierung also nicht nach Gerechtigkeitsgrundsätzen, sondern in einer nach „Klugheitsregeln verfahrenen Gewalt“ verfährt. Wenn das aber so wäre, dann träfe das gleiche auch auf das Volk gegenüber der Regierung zu und alle bürgerliche Ordnung, die auf das Recht gegründet ist, stünde infrage: „Wenn nicht etwas ist, was durch Vernunft unmittelbar Achtung abnötigt (wie das Menschenrecht) so sind alle Einflüsse auf die Willkür der Menschen unvermögend, die Freiheit derselben zu bändigen; aber wenn neben dem Wohlwollen das Recht laut spricht, dann zeigt sich die menschliche Natur nicht so verunartet, dass seine Stimme von derselben nicht mit Ehrerbietung angehört werde.“³⁶

Noch deutlicher spricht Kant diese Gesichtspunkte in den zwei Anhängen seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ aus.

„Die Moral ist schon an sich selbst eine Praxis in objectiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln sollen, und es ist offenbare Ungereimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, daß man es doch nicht könne. Denn alsdann fällt dieser Begriff aus der Moral von selbst weg (*ultra posse nemo obligatur*); mithin kann es keinen Streit der Politik als ausübender Rechtslehre mit der Moral als einer solchen, aber theoretischen (mithin keinen Streit der Praxis mit der Theorie) geben: man müßte denn unter der letzteren eine allgemeine Klugheitslehre, d.i. eine Theorie der Maximen verstehen, zu seinen auf Vortheil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen, d.i. läugnen, daß es überhaupt eine Moral gebe.

Die Politik sagt: »Seid klug wie die Schlangen«; die Moral setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu: »und ohne Falsch wie die Tauben.« Wenn beides nicht in einem Gebote zusammen bestehen kann, so ist wirklich ein Streit der Politik mit der Moral; soll aber doch durchaus beides vereinigt sein, so ist der Begriff vom Gegentheil absurd, und die Frage, wie jener Streit auszugleichen sei, läßt sich gar nicht einmal als Aufgabe hinstellen. Obgleich der Satz: Ehrlichkeit ist die beste Politik, eine Theorie enthält, der die Praxis, leider! sehr häufig widerspricht: so ist doch der gleichfalls theoretische: Ehrlichkeit ist besser denn alle Politik, über allen Einwurf unendlich erhaben, ja die unumgängliche Bedingung der letzteren. Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieser steht noch unter dem Schicksal, d.i. die Vernunft ist nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorherbestimmenden Ursachen zu übersehen, die den glücklichen oder schlimmen Erfolg aus dem Thun und Lassen der Menschen nach dem Mechanism der Natur mit Sicherheit vorher verkündigen (obgleich ihn dem Wunsche gemäß hoffen) lassen. Was man

³⁵ A. a. O., S. 304.

³⁶ A. a. O., S. 306.

aber zu thun habe, um im Gleise der Pflicht (nach Regeln der Weisheit) zu bleiben, dazu und hiemit zum Endzweck leuchtet sie uns überall hell genug vor.

Nun gründet aber der Praktiker (dem die Moral bloße Theorie ist) seine trostlose Absprechung unserer gutmüthigen Hoffnung (selbst bei eingeräumtem Sollen und Können) eigentlich darauf: daß er aus der Natur des Menschen vorher zu sehen vorgiebt, er werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande zu bringen. — Freilich ist das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprincipien zu leben (die distributive Einheit des Willens Aller), zu diesem Zweck nicht hinreichend, sondern daß Alle zusammen diesen Zustand wollen (die collective Einheit des vereinigten Willens), diese Auflösung einer schweren Aufgabe, wird noch dazu erfordert, damit ein Ganzes der bürgerlichen Gesellschaft werde, und da also über diese Verschiedenheit des particularen Wollens Aller noch eine vereinigende Ursache desselben hinzukommen muß, um einen gemeinschaftlichen Willen herauszubringen, welches Keiner von Allen vermag: so ist in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird; welches dann freilich (da man ohnedem des Gesetzgebers moralische Gesinnung hiebei wenig in Anschlag bringen kann, er werde nach geschehener Vereinigung der wüsten Menge in ein Volk diesem es nun überlassen, eine rechtliche Verfassung durch ihren gemeinsamen Willen zu Stande zu bringen) große Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung schon zum voraus erwarten läßt.

Da heißt es dann: wer einmal die Gewalt in Händen hat, wird sich vom Volk nicht Gesetze vorschreiben lassen. Ein Staat, der einmal im Besitz ist, unter keinen äußeren Gesetzen zu stehen, wird sich in Ansehung der Art, wie er gegen andere Staaten sein Recht suchen soll, nicht von ihrem Richterstuhl abhängig machen, und selbst ein Welttheil, wenn er sich einem andern, der ihm übrigens nicht im Wege ist, überlegen fühlt, wird das Mittel der Verstärkung seiner Macht durch Beraubung oder gar Beherrschung desselben nicht unbenutzt lassen; und so zerrinnen nun alle Pläne der Theorie für die Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht in sachleere, unausführbare Ideale, dagegen eine Praxis, die auf empirische Principien der menschlichen Natur gegründet ist, welche es nicht für zu niedrig hält, aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maximen zu ziehen, einen sicheren Grund für ihr Gebäude der Staatsklugheit zu finden allein hoffen könne.

Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz giebt, sondern alles, was geschieht oder geschehen kann, bloßer Mechanism der Natur ist, so ist Politik (als Kunst, diesen zur Regierung der Menschen zu benutzen) die ganze praktische Weisheit und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke. Findet man diesen aber doch unumgänglich nöthig mit der Politik zu verbinden, ja ihn gar zur einschränkenden Bedingung der letztern zu erheben, so muß die Vereinbarkeit beider eingeräumt werden. Ich kann mir nun zwar einen moralischen Politiker, d.i. einen, der die Principien der Staatsklugheit so nimmt, daß sie mit der Moral zusammen bestehen können, aber nicht einen politischen Moralisten denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vortheil des Staatsmanns sich zuträglich findet.

Der moralische Politiker wird es sich zum Grundsatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfassung oder im Staatenverhältniß angetroffen werden, die man nicht hat verhüten können, so sei es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu sein, wie sie sobald wie möglich gebessert und dem Naturrecht, so wie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht, angemessen gemacht werden könne: sollte es auch ihrer Selbstsucht Aufopferungen kosten. Da nun die Zerreißung eines Bandes der staats- oder weltbürgerlichen Vereinigung, ehe noch eine bessere Verfassung an die Stelle derselben zu treten in Bereitschaft ist, aller hierin mit der Moral einhelligen Staatsklugheit zuwider ist, so wäre es zwar ungerneimt, zu fordern, jenes Gebrechen müsse sofort und mit Ungestüm abgeändert werden; aber daß wenigstens die Maxime der Nothwendigkeit einer solchen Abän-

derung dem Machthabenden innigst beiwohne, um in beständiger Annäherung zu dem Zwecke (der nach Rechtsgesetzen besten Verfassung) zu bleiben, das kann doch von ihm gefordert werden. Ein Staat kann sich auch schon republikanisch regieren, wenn er gleich noch der vorliegenden Constitution nach despotische Herrschermacht besitzt: bis allmählig das Volk des Einflusses der bloßen Idee der Autorität des Gesetzes (gleich als ob es physische Gewalt besäße) fähig wird und sonach zur eigenen Gesetzgebung (welche ursprünglich auf Recht gegründet ist) tüchtig befunden wird. Wenn auch durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten Revolution unrechtmäßigerweise eine gesetzmäßigere errungen wäre, so würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurück zu führen, obgleich während derselben jeder, der sich damit gewalthätig oder arglistig bemengt, mit Recht den Strafen des Aufrührers unterworfen sein würde. Was aber das äußere Staatenverhältniß betrifft, so kann von einem Staat nicht verlangt werden, daß er seine, obgleich despotische, Verfassung (die aber doch die stärkere in Beziehung auf äußere Feinde ist) ablegen solle, so lange er Gefahr läuft, von andern Staaten sofort verschlungen zu werden; mithin muß bei jenem Vorsatz doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu besserer Zeitgelegenheit erlaubt sein.

Es mag also immer sein: daß die despotisirende (in der Ausübung fehlende) Moralisten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angepriesene Maßregeln) mannigfaltig verstoßen, so muß sie doch die Erfahrung bei diesem ihrem Verstoß wider die Natur nach und nach in ein besseres Gleis bringen; statt dessen die moralisirende Politiker durch Beschönigung rechtswidriger Staatsprincipien unter dem Vorwande einer des Guten nach der Idee, wie sie die Vernunft vorschreibt, nicht fähigen menschlichen Natur, so viel an ihnen ist, das Besserwerden unmöglich machen und die Rechtsverletzung verewigen.

Statt der Praxis, deren sich diese staatskluge Männer rühmen, gehen sie mit Praktiken um, indem sie bloß darauf bedacht sind, dadurch, daß sie der jetzt herrschenden Gewalt zum Munde reden (um ihren Privatvortheil nicht zu verfehlen), das Volk und wo möglich die ganze Welt preis zu geben; nach der Art ächter Juristen (vom Handwerke, nicht von der Gesetzgebung), wenn sie sich bis zur Politik versteigen. Denn da dieser ihr Geschäfte nicht ist, über Gesetzgebung selbst zu vernünfteln, sondern die gegenwärtige Gebote des Landrechts zu vollziehen, so muß ihnen jede jetzt vorhandene gesetzliche Verfassung und, wenn diese höhern Orts abgeändert wird, die nun folgende immer die beste sein; wo dann alles so in seiner gehörigen mechanischen Ordnung ist. Wenn aber diese Geschicklichkeit, für alle Sättel gerecht zu sein, ihnen den Wahn einflößt, auch über Principien einer Staatsverfassung überhaupt nach Rechtsbegriffen (mithin *a priori*, nicht empirisch) urtheilen zu können; wenn sie darauf groß thun, Menschen zu kennen (welches freilich zu erwarten ist, weil sie mit vielen zu thun haben), ohne doch den Menschen, und was aus ihm gemacht werden kann, zu kennen (wozu ein höherer Standpunkt der anthropologischen Beobachtung erfordert wird), mit diesen Begriffen aber versehen, ans Staats- und Völkerrecht, wie es die Vernunft vorschreibt, gehen: so können sie diesen Überschritt nicht anders, als mit dem Geist der Chicane thun, indem sie ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanismus nach despotisch gegebenen Zwangsgesetzen) auch da befolgen, wo die Begriffe der Vernunft einen nur nach Freiheitsprincipien gesetzmäßigen Zwang begründet wissen wollen, durch welchen allererst eine zu Recht beständige Staatsverfassung möglich ist; welche Aufgabe der vorgebliche Praktiker mit Vorbeigehung jener Idee empirisch, aus Erfahrung, wie die bisher noch am besten bestandene, mehrentheils aber rechtswidrige Staatsverfassungen eingerichtet waren, lösen zu können glaubt. — Die Maximen, deren er sich hiezu bedient (ob er sie zwar nicht laut werden läßt), laufen ungefähr auf folgende sophistische Maximen hinaus.³⁷

³⁷ I. Kant: Sämtliche Werke. Akademie-Ausg. VIII, S. 370ff.

Der von Kant so genannte politische Moralist erklärt die praktische Politik zu einem bloß technischen Problem, der moralische Politiker dagegen als ein sittliches Problem. In der objektiven philosophischen Theorie (d. h. der Ethik) gibt es nach Kant also gar keinen Streit zwischen Moral und Politik, weil nur der moralische Politiker, nicht aber der politische Moralist ethisch gerechtfertigt werden kann. Subjektiv aber kann es einen solchen Widerspruch tatsächlich geben, weil Menschen sich nicht stets nach Vernunftgesichtspunkten bestimmen lassen, aber das - so Kant - darf man dann wohl nicht „Praxis“ nennen.

Moral und Politik

Noch einmal Kant: „Das Recht der Menschen muss heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbieren und das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) aussinnen, sondern alle Politik muss ihre Knie vor dem ersteren beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird.“³⁸

Heiligkeit des Rechts

3.3.1 „Theorie der Gerechtigkeit“

Der Gedanke einer Theorie der politischen Gerechtigkeit, die nicht von einer vorgängigen Bestimmung des moralisch Guten ausgeht, ist, und zwar ebenfalls an der Idee des Gesellschaftsvertrages orientiert, von J. Rawls im 20. Jahrhundert entwickelt worden. Die Grundidee ist: „Gerechtigkeit als Fairness“, d. h. eine politische Organisation darf nur dann als gerecht gelten, wenn alle Mitglieder gleichermaßen an den Vorteilen und an den Lasten beteiligt sind. Das drückt Rawls dann in zwei Gerechtigkeitsprinzipien aus. Diese lauten:

Rawls' Gerechtigkeitsprinzipien

- Prinzip 1: „Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.“
- Prinzip 2: „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass
 - a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und

³⁸ A. a. O., S. 380.

- b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“³⁹

Zur Ungleichheit muss man ergänzend sagen, dass sie nur dann für legitim gelten darf, wenn sie den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringt. So bietet Rawls eine Begründung für einen zugleich liberalen und sozialen Rechtsstaat.

Vorrang der Freiheit

Die beiden genannten Gerechtigkeitsprinzipien sind nicht gleichrangig, vielmehr kommt dem ersten ein Vorrang zu, d. h. die Freiheit darf nur um der Freiheiten anderer wegen eingeschränkt werden, nicht aber aus ökonomischen oder sozialpolitischen Erwägungen.

Liberaler und sozialer Rechtsstaat

Der Staat, den Rawls in seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ begründet, ist der Typ eines liberalen und sozialen Rechtsstaats. Die Wirtschaft ist in diesen Staat eingebunden, d. h. auch an diese Rahmenbedingungen gebunden. Manche Wirtschaftsliberale sehen darin eine Behinderung und Gängelung der freien Wirtschaft und der freien Entfaltung der heilsamen Kräfte des Marktes.

Utilitaristische Gegenargumente

Solche Kritik an der Kritik der „Theorie der Gerechtigkeit“ bedient sich oft als philosophischer Begründung, d. h. wenn sie mehr sein will als das Austoben eines ökonomischen Machtwillens und sich um eine Legitimation bemüht, utilitaristischer Argumente. Für den Utilitarismus hat das kollektive Wohl („Das größte Glück der größten Zahl“) absoluten Vorrang auch gegenüber dem Freiheitsanspruch Einzelner, d. h. mit den Worten gewisser Kritiker gesagt: Eine Sklavenhaltergesellschaft oder ein Polizeistaat, die einen großen Gesamtnutzen garantieren, ist einer Gesellschaft der Freiheit im Elend vorzuziehen und „gerechter“. Der Utilitarismus ist also gewissermaßen ein Egoismus des Kollektivs, während Rawls die unverletzlichen Rechte des Einzelnen in den Mittelpunkt stellt. Beide Seiten sind sich allerdings darin einig, dass es der Idee der Gerechtigkeit nicht widerspricht, dass es soziale und ökonomische Ungleichheiten gibt, oder deutlicher gesprochen: dass es Arme und Reiche gibt, das ist ok. Mit ihrer privaten Verschwendungssucht oder ihrer reichtumsmehrenden Investitionsbereitschaft schaffen die Reichen Arbeitsplätze für die Armen und nutzen daher mit ihrem individuellen Egoismus einem Egoismus des Kollektivs. Rawls dagegen formuliert einschränkende Bedingungen der Ungleichheit. Wenn es besser geht, dann muss es zum Vorteil der schlechter Gestellten dienen. Die Frage, die sich Rawls nicht stellt, ist allerdings, was als gerecht anzusehen wäre, wenn sich die Bedingungen allseits verschlechtern.

³⁹ J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1975, S. 81.

Eines der methodischen Prinzipien für Rawls ist es, dass er die intuitiven Gerechtigkeitsvorstellungen der Leute strukturell rekonstruieren möchte, und zwar indem er aus den konkreten Meinungen durch Reflexion inhaltsärmerer und schwächerer Annahmen gewinnen möchte, die genau dadurch eine breitere, nicht individuell beschränkte Zustimmungsbereitschaft erwarten können. Rawls geht davon aus, dass die Menschen individuelle Egoisten sind und dass sie diese ihre egoistischen Ziele „rational“ verfolgen. Man muss also, so sagt er, diesen rationalen Egoismus von dem Wissen der kontingenten sozialen Lage des Einzelnen befreien, so dass jeder einkalkulieren müsste, dass er selbst zu den Armen der Gesellschaft gehören könnte. Was würde er hinter diesem „Schleier des Nichtwissens“ für gerecht halten? Durch diese Abstraktion von der kontingenten Lage meint Rawls auch die zufälligen Meinungen der Leute eliminieren zu können. Durch diese methodische Abstraktion will er eine Übereinstimmung des Allgemeinen und des Besonderen erreichen, durch die der Mensch als Gerechtigkeitsbeurteiler gewissermaßen als Gattungssubjekt und nicht mehr als konkreter Mensch urteilt.

Rawls' Methode

Aber es ist wirklich eine Frage, ob man allein vom Egoismus ausgehend durch Abstraktion von allen Informationen über die konkreten Lagen zu einer Idee von Gerechtigkeit gelangen kann. Gerechtigkeit ist eine normative Idee; kommt man wirklich, so wäre zu fragen, durch Abstraktion von Faktizität zur Normativität? – Dieser Frage geht der nächste Abschnitt nach.

Offene Frage

4 Normativität und sozialer Sinn

Reflexion moralischer
Geltungen

Ethiken sind philosophische Reflexionen moralischer Geltungen. Solche Reflexionen können entweder selbst normativ sein, d. h. sie versuchen zu begründen, warum bestimmte normative Geltungen (Moralen z. B.) gelten *sollen*, d. h. etablieren Metanormen zur Bewertung von Normen. Oder sie sind deskriptiv und beschreiben lediglich, wie z. B. in Gesellschaften Normen (z. B. moralische) wirken, d. h. sie beschreiben die Konstitution sozialen Sinns im Kontext normativer Orientierungen. In diesem Sinne haben wir z. B. eine Werte-Politik in der ersten Kurseinheit beschrieben. In dieser Frage also scheiden sich eine Ethik und eine Sozialphilosophie, obwohl es auch reine deskriptive Ethiken und obwohl es auch normative Sozialphilosophien gibt. Letztlich wird immer beides aufeinander bezogen bleiben müssen. Und zwar aus folgendem Grund. Im sozialen Prozess des Miteinanders (das gewiss stets auch ein Gegeneinander sein kann) entstehen Erwartungen der Interaktionspartner aneinander, ohne solche Erwartungen lässt sich nicht handeln, Erwartungen strukturieren die Handlungssituation, sie sind in den sozialen Prozess (des kommunikativen Textes) eingebettet und sie bilden dessen Kontext. Die Anschließbarkeit weiterer Handlungen (d. h. die Fortsetzung des kommunikativen Textes) machen das aus, was man sozialen Sinn nennen kann, so schließt sich Handlung an Handlung durch Sinn an und so schließt sich Sinn an Sinn durch Handeln an. Der Sinnanschluss ist aber nicht nur durch Verstehen und Einvernehmen gegeben, sondern auch durch Missverstehen und Dissens. So werden die Erwartungen durch deren Zukunftsperspektive Handlungsprojekte strukturiert sind, regelmäßig sowohl erfüllt als auch enttäuscht.

sozialer Sinn

Enttäuschende
Ereignisse

Interessant ist nun die Konstitution sozialen Sinns im Enttäuschungsfall. In diesem Fall tritt ein (relativer) Bruch in der Kontinuität des Prozesses auf, den wir dann ein Ereignis nennen können. Der zunächst in seiner Handlungsorientierung Erwartende muss auf dieses Ereignis, das von der Unberechenbarkeit und Intransparenz des Anderen ausging, reagieren. Und er kann es grundsätzlich auf zweierlei Weise, normativ und kognitiv. Die normative Erwartungsenttäuschungsabwicklung hält die Form des Erwartens fest. Auch wenn der Andere tatsächlich anders handelte, als ein Selbst erwartete, *hätte* er doch anders handeln *sollen*. Selbst hält – unbelehrbar! – an seinen Erwartungen fest, hält das eingetretene Ereignis für einen Normverstoß und erwartet, dass der Andere in Zukunft seine Erwartungen erfüllt. In diesem Sinne ist eine Norm eine Meta-Erwartung, die die Erfüllung von Erwartungen erwartet. Die kognitive Erwartungsenttäuschungsabwicklung dagegen stellt sich lernbereit ein. Sie hatte anderes als das eingetretene Ereignis erwartet und weiß nun, durch das Faktum belehrt, dass die Erwartungen falsch waren. Selbst wird in Zukunft vom Anderen anderes erwartet.

Nun ist es offenkundig, dass sowohl Zweierbeziehungen der hier vorausgesetzten Art als auch soziale Beziehungen, die stets einen Dritten einschließen, nicht ohne beide Formen der Behandlungen von Ereignissen auskommen können. Auf einen Mord wird kein normaler Zeitgenosse nur kognitiv reagieren, und die Einnahmen aus den Strafzetteln bei Verletzung des Parkverbots sind den Stadtkämmerern so willkommen, dass er sich eine Empörung überhaupt nicht leisten könnte. Eine Mittelstellung wird sich bei den meisten Erwartungen ergeben. Z. B. erwarten wir, nicht belogen zu werden und wir haben zur Absicherung dieser Erwartung auch eine moralische Sanktionsregel im Hintergrund, die besagt, dass, wer einmal lügt, dem nicht mehr geglaubt wird. In jedem konkreten Fall der Enttäuschung dieser Erwartung aber können wir so oder so reagieren, d. h. wir praktizieren diese totalisierenden Regeln überhaupt nicht. Vertrauen ist, mit anderen Worten in gewissem Umfang belastbar. Auf dieser doppelten Möglichkeit beruht nun das Nebeneinander von Normativität und sozialem Sinn oder abstrakter gesprochen, von Ethik und Sozialphilosophie.

Das Miteinander ethischer und sozialphilosophischer Gesichtspunkte

Interessant wäre es nun, nach einer Praktischen Philosophie zu suchen, die diese Spannung in sich selbst reproduziert und damit der Realität des Zusammenlebens von Menschen d. h. der sozialen Prozesse angemessener ist als eine rein deontologische Ethik oder eine wertfreie Soziologie. Ist eine solche Praktische Philosophie möglich, oder ist sie gar schon wirklich? Im Folgenden wird für den Gedanken geworben, dass eine solche in der „Theorie der ethischen Gefühle“ des schottischen Moralphilosophen Adam Smith vorliegt, jenem Adam Smith, der bekannter ist als Begründer der liberalistischen Ökonomie mit seinem Buch über den „Wohlstand der Nationen“.

Verbindung in der Praktischen Philosophie

Smith steht in der Tradition empiristischen Denkens, das, von John Locke ausgehend, es nicht zuließe, dass eine Ethik entwickelt würde, die der sozialen Wirklichkeit der Menschen fremd und fordernd gegenüber träte, wie es eine transzendent begründete Moral etwa des Christentums mit von einem Gott den Menschen auferlegten Geboten darstellt, wie es aber partiell auch die Kantische Ethik tut, die unter der Voraussetzung, dass der Mensch seiner Natur nach ein aus Sinnlichkeit und Vernunft zusammengesetztes Wesen, Ethik sich aber allein auf die Vernunftnatur gründet und daher der Gesamtnatur des Menschen gegenüber als Imperativ (als kategorischer Imperativ) auftreten muss.

Adam Smiths „Theorie der ethischen Gefühle“

Nach Adam Smith dagegen impliziert die Frage nach Normativität im Rahmen einer Theorie sozialen Sinns (der Terminus fällt bei ihm allerdings nicht), dass wir zu unterscheiden haben nach den Kriterien des Normativen einerseits und der Grundlage des Normativen andererseits. In der

Grundlagen des Normativen und Kriterien des Normativen

Geschichte philosophischer Ethiken sind vor allem drei Kriterien in verschiedener Gewichtung geltend gemacht worden:

- Das Wohlergehen des Nächsten und allgemeiner die soziale Wohlfahrt (Altruismus),
- die Übereinstimmung oder der Einklang mit der Natur,
- das Glück des Einzelnen, bzw. eines Aggregats aller Einzelnen.

Fragt man jedoch nach der Basis normgerechten Verhaltens, so kommt man ebenfalls zu drei Hauptantworten:

- Vernunft
- „moral sense“
- die Sozialität des Menschen.

Nach Smith ist die Vernunft zwar an der Formulierung der Kriterien der Sittlichkeit beteiligt, weil sie allein das Vermögen der Bildung von Allgemeinheit und d. h. auch allgemeiner Normen der Sittlichkeit ist, aber sie kann diese Regel nicht selbst erzeugen. - Die Theorie des „moral sense“ (vor allem von Hutcheson vertreten) behauptet, dass nicht die Vernunft die Normen hervorbringt, sondern dass der Mensch über einen ganz eigenen Sinn für sittliche Werte verfügt. Die naturgemäße Existenz eines solchen Sinns, vielleicht würden wir ihn heute mit dem Gewissen assoziieren wollen, ist mehr als fraglich. Und wenn es einen solchen Sinn wirklich gäbe, wäre doch eher zu vermuten, dass er anerzogen, d. h. den Menschen gemacht wird, denn das er von seiner Natur her ihm mitgegeben wäre. Ist er aber gemacht, dann kann er so oder so gemacht sein, d. h. er ist gerade nicht die letzte Grundlage sittlicher Normen.

An der Vorstellung, dass der Egoismus die Grundlage des Moralischen abgeben könne, eine ansonsten im Empirismus seit Locke verbreitete These, die die Versittlichung allein von einer Langfristkalkulation des Egoismus, und sei es auch in einem von Gott im Rahmen dieser sittlichen Weltordnung des Egoismus als Langfristentlohnung eingerichteten Jenseits. An dieser Vorstellung übt Smith eine scharfe Kritik, vorgetragen an Mandeville. Mandeville, der mit seiner provokanten These, dass „private vices“ „public benefits“ seien,⁴⁰ als Vorläufer des ökonomischen Liberalismus gilt, hatte das „Laster“ des Luxus der Wohlhabenden, also deren Egoismus, als Grundlage des Wohlergehens aller, auch der Armen, erklärt mit dem auch heute noch oft wiederholten Argument, dass diese Verschwendung Arbeitsplätze schaffe. Smith erklärte diese Ethik für „ganz und gar verderblich“.⁴¹ Wo der Mensch nicht egoistisch motiviert zu sein scheine, so Mandeville, sei das nur Betrug aus einem dahinter liegenden wiederum egoistischen Motiv. Diese Frage – so wiederum Smith – kann ungeklärt bleiben; was aber auf diese Weise nicht geklärt werden kann, ist die Unterscheidung berechtigter und unberechtigter Billigung, d. h. der Würdigkeit sozialer Anerkennung. Nach Mandeville könnte dieses Gefühl einzig mit der Furcht erklärt werden, dass der Betrug unberechtigter Anerkennung aufliegen könnte. Smith fasst seinen Einwand folgendermaßen zusammen:

Egoismus als Grundlage?

Kritik von Mandevilles Egoismus

„Ein Mensch, der von der höchsten seelischen Größe erfüllt ist, der die Tugend um ihrer selbst willen begehrt und dem es höchst gleichgültig ist, welche Meinungen die Menschen wohl in Wirklichkeit über ihn hegen mögen, den erfreut doch trotz allem der Gedanke daran, welche Meinungen sie über ihn hegen *sollten*, d. h. das Bewußtsein, daß er, obwohl ihm weder Ehre noch Beifall zuteil wird, dennoch Ehre und Beifall verdient, und daß die Menschen, wenn sie leidenschaftslos, unparteiisch, mit sich selbst im Einklang und mit den Beweggründen und näheren Umständen seines Verhaltens richtig bekannt wären, sich nicht ermangeln würden, ihn zu ehren und ihm ihren Beifall zu bezeigen.“⁴²

Smith geht damit davon aus, dass moralisches Handeln kein Mittel zu anderen Zwecken sei. Da er es aber, wie erwähnt, nicht in einem vom vermeintlichen Egoismus unabhängigen „moral sense“ gründet, ist die Frage, wie er es denn begründen kann. Über die Richtung seiner Untersuchung gibt bereits der erste Satz seines Buches Aufschluss:

Smiths Ausgangspunkt

„Mag man den Menschen für noch so egoistisch halten, es liegen doch offenbar gewisse Prinzipien in seiner Natur, die ihn dazu bestimmen, an dem Schicksal anderer Anteil zunehmen, und die ihm selbst die Glückseligkeit dieser anderen zum Bedürf-

⁴⁰ B. de Mandeville: The fable of the bees, or private vices, publick benefits. London 1714.

⁴¹ A. Smith: Theorie der ethischen Gefühle. Hamburg 1977, S. 513.

⁴² A. a. O., S. 517.

nis machen, obgleich er keinen anderen Vorteil daraus zieht, als das Vergnügen Zeuge davon zu sein.“⁴³

Sympathie

Und diese Anteilnahme nennt er, Hume folgend, „Sympathie“, worunter er mehr als bloß „Mitleid“ („compassion“) verstanden wissen möchte.

Wir sehen also, wie Smith - empiristisch - von einer empirisch gesicherten „Tatsache“ ausgeht und erinnern uns, dass auch Kant letztinstanzlich von einem „Faktum der Vernunft“ spricht, hinter das nicht zurückgefragt werden könne. Die Korrespondenz, um die es bei Smith mit dem Begriff der Sympathie geht, ist eine der Gefühle, diese Korrespondenz gibt es nicht wirklich, da die Gefühlswelt der Anderen für ein Selbst intransparent ist, sie gibt es (durch Fantasie) fiktiv. Beobachtend sympathisieren die Beobachter mit denjenigen Gefühlen, die der Beobachter hätte, wenn er sich fiktiv in den Anderen hineinversetzte und die mit den Gefühlsäußerungen (Handlungen sind solche Gefühlsäußerungen) überein zu stimmen scheinen.

Bedingungen sozialer Harmonie

Mit der Fiktionalität können wir theoretisch vollends zufrieden sein, weil sie immerhin diejenige Übereinstimmung zwischen dem Handelnden, dem Handlungsbetroffenen und dem Beobachter ermöglicht, die „für die Harmonie der Gesellschaft ausreichend ist. Jene Empfindungen werden zwar nie gleichklingend, aber sie können doch harmonisch sein und das ist alles, was notwendig und erforderlich ist.“⁴⁴ Vorsichtiger hätte Smith formuliert: Wir können nie sicher sein, dass sie gleich klingend sind, aber wir können ihr tatsächliches harmonisches Zusammenwirken in der Gesellschaft beobachten. Hier und an vielen anderen Stellen können wir sehen, dass die ethischen Überlegungen Smith von vornherein auf sozialen Sinn und seine Konstitutionsbedingungen bezogen sind. „Gesellschaft und Unterhaltung“⁴⁵ – also genau das, was wir kommunikativen Text nennen – sind die Medien der Sittlichkeit, während dumpfes Brüten in Zurückgezogenheit zwar reflexionsförderlich sein mag, aber nicht zur sittlichen Bildung führe. Diese Sicht seiner Theorie wird durch eine Anmerkung von Adam Smith bekräftigt:

„Man möge ferner auch in Betracht ziehen, daß die gegenwärtige Untersuchung nicht eine Frage des Sollens betrifft, wenn ich so sagen darf, sondern eine Frage nach Tatsachen. Wir untersuchen hier nicht, nach welchen Grundsätzen ein vollkommenes Wesen die Bestrafung von Missetaten billigen würde, sondern nach wel-

⁴³ A. a. O., S. 1

⁴⁴ A. a. O., S. 25.

⁴⁵ A. a. O., S. 26.

chen Grundsätzen ein so schwaches und unvollkommenes Geschöpf, wie es der Mensch ist, sie wirklich und tatsächlich billigt.“⁴⁶

Einen ganz wichtigen Punkt, der bei Smith nur beiläufig vorkommt und den auch wir eben nur en passant eingeführt haben, möchte ich jetzt doch noch etwas deutlicher hervorheben. Nehmen wir folgende Situation: Ein Mensch gibt einem anderen eine Ohrfeige. Von Sympathie können wir hier offensichtlich nicht reden. Wir müssen für die Situation vielmehr den beobachtenden und sympathisierenden Dritten einführen. Mit dem Dritten wird aus einer bloß intersubjektiven Interaktion (die es als solche natürlich in der Wirklichkeit nicht gibt, sondern nur in theoretischer Abstraktion) zu einer sozialen Situation. Entscheidend ist nun für den Begriff der Sympathie als grundlegendem Begriff, dass er zunächst frei von moralischer Billigung auftritt, d. h. der Beobachter kann durch Perspektivenverschiebung sich sowohl (fiktiv) in den Schlagenden als auch in den Geschlagenen hineinversetzen, in seine Rolle (Person) in der Situation eintreten. Das Gefühl der Billigung oder Missbilligung entsteht erst an der Frage der Nachvollziehbarkeit der Gefühle in der je spezifischen Situation und deren handlungsförmigem Ausdruck. Um nun die Beobachtungssituation von jeder Kontingenz zu befreien, führt Smith den „unparteiischen Beobachter“ ein. Es ist der generalisierte Dritte.

Sympathie –
ein Beispiel

Dieser gedachte äußere Beobachter kann nun durch einen Mechanismus, den M. Foucault am Panoptikum (einer von J. Bentham ausgedachten Gefängnis-Architektur) geschildert hat, internalisiert werden. Das Panoptikum ist ein Rundbau, in dem alle Zellen und ihre Insassen von einer Zentrale aus beobachtet werden können, ohne dass diese selbst beobachtet werden kann. Das hat zur Folge, dass jeder Gefangene zwar theoretisch weiß, dass der Beobachter niemals alle zugleich sehen kann, aber er praktisch auch niemals weiß, ob nicht gerade er in diesem Moment selbst das Objekt der Beobachtung ist. Und genau diese architektonische Situationsfiguration implantiert daher der potentiell Beobachtete in sein Bewusstsein und sein Verhalten: er beobachtet sich selbst, sozusagen prophylaktisch und stellvertretend, genau in der Weise, als wäre allein er das potentielle Objekt einer permanenten Überwachung. Dieses ist der Mechanismus der Disziplinargesellschaft, in der die Individuen sich selbst so überwachen, als würden sie überwacht. Jeder kann das in seinem eigenen Verhalten im Fokus jener „Starenkästen“ genannten Geschwindigkeitsüberwachungssysteme beobachten, die ja auch nicht permanent eingeschaltet sind.

Disziplinarmacht

⁴⁶ A. a. O., S. 113, Anm. zu S. 111.

Unparteiische
Beobachter

Auch bei Adam Smith führt der gedachte unparteiische Beobachter zu einem Beobachtungsimplantat, das wir einen inneren Dritten nennen können. Dieser spaltet gewissermaßen ein Selbst in zwei Personen,⁴⁷ von denen die eine das Handeln und gefühlsmäßige Handlungsmotive der Anderen beobachtet und der moralischen Billigung oder Missbilligung unterzieht. Aber das sieht Smith richtig und hält es ausdrücklich fest: dieser innere (ideale) Dritte ist auf die äußeren Dritten angewiesen:

„Der Mensch in unserer Brust, der gedachte und ideale Beobachter unseres Fühlens und Verhaltens, muß oft durch die Gegenwart eines wirklichen Beobachters geweckt und an seine Pflicht erinnert werden; und zwar werden wohl immer von demjenigen Beobachter, von seiten dessen wir am wenigstens Sympathie und Nachsicht erwarten können, gerade den vollkommensten Unterricht in der Selbstbeherrschung empfangen.“⁴⁸

Distanz

Allerdings ist Distanz eine Bedingung auch der Unparteilichkeit des äußeren Beobachters. Und der ideale Innere (unparteiische, distanzierte) Beobachter kann mit dem realen, nichtdistanzierten in einen Konflikt geraten, z. B. wenn wir für etwas gelobt werden, wofür wir gar kein Verdienst haben, oder für etwas getadelt werden, wofür uns kein Verschulden trifft.

Auf die Einzelheiten des Smithschen Moralphilosophie soll hier nicht weiter eingegangen werden, sondern nur noch einen Punkt im Spannungsfeld von Normativität und sozialem Sinn, das für die liberalen Gesellschaftstheorien charakteristisch ist: die „unsichtbare Hand“.

Mensch als soziales
Wesen

Halten wir zunächst fest: Die empiristische Theorie im Spannungsfeld von Normativität und sozialem Sinn leugnet das Prinzip der Selbstliebe und des Egoismus nicht. Als eine Theorie der Gesellschaft weiß sie jedoch (gegen Hobbes' Individualismus, sprich: Atomismus) auch, dass gewissermaßen in Anknüpfung an den Aristotelischen Gedanken des *zoon politikon* auch, dass der Mensch ein soziales Wesen ist, das ebenso sehr von Sympathie bewegt und auf gegenseitige Hilfe angewiesen ist.

„So wurde der Mensch, der nur in Gesellschaft bestehen kann, von der Natur jener Situation angepaßt, für die er geschaffen war. Alle Mitglieder der menschlichen Gesellschaft bedürfen des gegenseitigen Beistandes und andererseits ist auch jedes von ihnen den Beleidigungen des Anderen ausgesetzt. ...

Mag aber auch der notwendige Beistand nicht aus solchen edlen und selbstlosen Beweggründen gewährt werden, mag auch zwischen den verschiedenen Gliedern der Gesellschaft keine wechselseitige Liebe und Zuneigung herrschen, so wird die Gesellschaft zwar weniger glücklich und harmonisch sein, wird sich aber deshalb doch nicht auflösen müssen. Die Gesellschaft kann zwischen einer Anzahl von Menschen - wie eine Gesellschaft unter mehreren Kaufleuten - auch aus einem Gefühl

⁴⁷ A. a. O., S. 170.

⁴⁸ A. a. O., S. 230.

ihrer Nützlichkeit heraus, ohne gegenseitige Liebe und Zuneigung bestehen bleiben; und mag auch kein Mensch in dieser Gesellschaft einem anderen verpflichtet oder in Dankbarkeit verbunden sein, so kann die Gesellschaft doch noch durch eine Art kaufmännischen Austausch guter Dienste, die gleichsam nach einer vereinbarten Wertbestimmung geschätzt werden, aufrecht erhalten werden.“⁴⁹

In der Figur des unparteiischen Beobachters nimmt, ausgehend von der empirischen Pluralität der Gefühle, die ethische Orientierung die Gestalt der Allgemeinheit der Vernunft an. Weiter als bis zu einem vernünftigen, weil durch allgemeine Billigung akzeptierten Egoismus kommen wir jedoch auf diese Weise nicht; oder anders gesprochen: wir kommen zu einer formal gerechten Gesellschaft, nicht aber zu einer sozial gerechten oder in den Worten von Smith:

„Wenn es eine Gesellschaft zwischen Räubern und Mördern gibt, dann müssen sie, einem ganz alltäglichen Gemeinplatz zufolge, sich wenigstens des Raubens und Mordens untereinander enthalten. Wohlwollen und Wohltätigkeit ist darum für das Bestehen der Gesellschaft weniger wesentlich als Gerechtigkeit. Eine Gesellschaft kann ohne Wohltätigkeit weiter bestehen, wenn auch freilich nicht in einem besonders guten und erfreulichen Zustande, das Überhandnehmen der Ungerechtigkeit dagegen müßte sie ganz und gar zerstören.“⁵⁰

Gerechtigkeit und Wohlwollen

Wie aber können wir uns denken, dass wir zu letzterem kommen können? Oder noch deutlicher gefragt: Gibt es eine Systemstelle, an der der Egoismus in Altruismus umschlägt. Diesen Mechanismus erblickt Smith im Tauschprinzip. Diejenige Gesellschaftsform, die die gegenseitige Angewiesenheit aller Menschen aufeinander nicht auf das immer natürlich begrenzte Wohlwollen, sondern auf das unbegrenzt verallgemeinerbare Tauschprinzip aufbaut, erzeugt, ohne dass irgendjemand das wollen müsste, d. h. als Handlungsintention entwickelt müsste, den allgemeinen Vorteil für alle.

Tausch

„Von einer unsichtbaren Hand werden sie dahin geführt, beinahe die gleiche Verteilung der zum Leben notwendigen Güter zu verwirklichen, die zustande gekommen wäre, wenn die Erde zu gleichen Teilen unter allen ihre Bewohner verteilt worden wäre; und so fördern sie, ohne es zu beabsichtigen, ja ohne es zu wissen, das Interesse der Gesellschaft und gewähren die Mittel zur Vermehrung der Gattung.“⁵¹

Diese so genannte „unsichtbare Hand“ kann gewissermaßen als ein Säkularisat theologischer Vorstellungen gedeutet werden. Für diese Behauptung gibt es einen direkten Hinweis in Smiths Werk:

Die unsichtbare Hand

„... darum hat der Schöpfer der Natur den Menschen zum unmittelbaren Richter der Menschen gemacht, hat ihn in dieser Beziehung wie in manchen anderen nach sei-

⁴⁹ A. a. O., S. 127 f.

⁵⁰ A. a. O., S. 128.

⁵¹ A. a. O., S. 316.

nem Ebenbild geschaffen und hat ihn zu seinem Statthalter auf Erden eingesetzt, damit er über das Betragen seiner Brüder wache.“⁵²

Die wohl eingerichtete Gesellschaft

Wenn das so ist, dann wird tugendhaftes Handeln mit Ausrichtung auf die Allgemeinheit überflüssig: es gibt niemanden, der sich für das Wohl des Ganzen zuständig erklären müsste; die Bedingung dafür, das sollte man nicht vergessen, ist bei Smith, dass die Gesellschaft wohl eingerichtet ist, was genauer heißt, dass Gerechtigkeit und das Wohlwollen der Menschen untereinander - d. h. auch die Ausrichtung am Dritten des unparteiischen Beobachters - in die Selbstverständlichkeit einer sozialen Routine übergegangen ist. Bei Smith gehört dazu auch - eine nicht ganz überzeugende - Apologie der Teilung der Gesellschaft in Reiche und Arme: auch die Reichen hätten nur einen Magen und könnten daher die Grundbedürfnisse nicht besser befriedigen als die Armen. Umgekehrt sind die Reichen nicht zu beneiden, weil sie schuften und sich mühen, ohne am Ende die Grundbedürfnisse besser befriedigen zu können als die Armen, die nicht in gleicher Weise schuften müssen. Man mag es für Naivität und/oder Zynismus halten, wenn Smith behauptet, dass der Reichtum der Reichen kein wirklicher, d. h. Lebens-Reichtum sei, dass es vielmehr eine geheime Naturabsicht sei, dass die Reichen mit ihrer Schufferei den Armen via Arbeitsbeschaffung dienstbar seien.

Zusammenfassung:

Im Unterschied zu Kant, der als Grundlage der Sittlichkeit ein nicht-hinterfragbares „Faktum der Vernunft“ als praktische Annahme, d. h. eine letztthinnige Allgemeinheit annimmt, geht Smith von der Sozialität des Menschen, die empirisch gegeben ist, als nicht-hinterfragbarem Faktum aus, das seine moralische Natur ausmacht. Zu dieser Natur gehört auch die Legitimität der Selbst-Sorge und der Sorge für die Nächsten, ein solcher Egoismus ist nicht unmoralisch, ja sogar die Bedingung für den Mechanismus der Unsichtbaren Hand, durch die ein durch Gerechtigkeitsgesichtspunkte begrenzter Egoismus zum Wohle aller wirkt. Insofern kann man sagen, dass der von Natur aus soziale Mensch mit seinem Leben zugleich per Sympathie das Leben der Anderen führt und dass er in Verfolgung des Eigeninteresses auch ein gemeinsames Interesse verfolgt. Indem Smith in seiner empiristischen Grundlegung Sympathie zum Grundbegriff macht, sind für ihn Gefühle für das menschliche Zusammenleben grundlegend. Was Kant nur für die theoretische Vernunft zugesteht, nämlich dass Erkenntnisse ohne Vermittlung der Sinnlichkeit nicht möglich

⁵² A. a. O., S. 296.

sind, das postuliert Smith auch für die Praktische Philosophie, und zum Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit sagt er:

„Obgleich aber die Vernunft zweifellos die Quelle der allgemeinen Regeln der Sittlichkeit ist und zugleich die Quelle aller sittlichen Urteile bildet, welche wir mittels dieser fällen, so wäre es doch ganz und gar ungereimt und unverständlich, wenn man annehmen wollte, daß die ersten Wahrnehmungen von recht und unrecht aus der Vernunft abgeleitet werden könnten, und zwar auch in jenen Fällen, welche selbst gerade die Grundlage jener Erfahrungen darstellten, aus welchen die allgemeinen Regeln gebildet wurden. Diese ersten Wahrnehmungen können ebensowenig wie alle anderen Erfahrungen, auf welche sich allgemeine Regeln gründen, Gegenstand der Vernunft sein, sondern müssen Gegenstand einer unmittelbaren Empfindung oder eines Gefühls sein. Wenn wir in einer großen Mannigfaltigkeit von Fällen finden, daß eine bestimmte Art des Verhaltens beständig in einer gewissen Weise unser Wohlgefallen erregt und eine andere ebenso beständig unserer Mißfallen, dann bilden wir aus diesen Erfahrungen die allgemeinen Regeln der Sittlichkeit.“⁵³

Sozialer Sinn und Sinnlichkeit sind für Smith aufeinander bezogene Begriffe.

53 A. a. O., S. 533.

Zusammenfassung der Kapitel 2-4

Wir sind in dieser 2. Kurseinheit ausgegangen von der schon in der 1. Kurseinheit skizzierten Zielorientierung praktisch-philosophischer Reflexion, die in der Erreichung gerechter Zustände menschlichen Zusammenlebens besteht. Bei Platon begegnete uns das als Thema einer ethischen Überlegung, die sich auf Unrecht-Tun oder Unrecht-Leiden bezog. Diese These hat Schwierigkeiten: Wenn alle der Maxime folgen, lieber Unrecht zu leiden, wer ist dann noch bereit diesen Unrecht-leiden-Wollenden das Unrecht zuzufügen? Umgekehrt: Wenn es bestimmte Gruppen gibt, die das eine tun, und andere, die es erleiden, dann handelt es sich offensichtlich nicht um eine gut oder gerecht eingerichtete Gesellschaft. – Aus Anregungen der Stoa und des Christentums entstand daher die Idee des Naturrechts, also solcher Rechte, die dem Menschen qua seiner Natur als Mensch zukommen. Auf dieser Idee gründen letzten Endes auch die Menschenrechte. Die Frage, die sich heute daran anschließend stellt, ist, ob das Konzept eines sozialen und liberalen Rechtsstaats auch unabhängig von naturrechtlichen Begründungen verteidigt werden kann. Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit“ ist der Versuch zu einer solchen. Es ist aber die Frage, der wir im vierten Kapitel nachgegangen sind, ob wir tatsächlich eine kontextfreie Grundlage von Normativität benötigen oder ob nicht eine an die Sozialität des Menschen angeknüpfte Theorie der Konstitution sozialen Sinns die gleichen Dienste der Abbildung moralischer Orientierungen leisten kann. Wir sind dieser Frage anhand einer Besprechung der Moralphilosophie und Ökonomie von Adam Smith nachgegangen.

Ausgehend von Fragen der Moral haben wir uns also durch folgende Disziplinen der Praktischen Philosophie bewegt: Ethik, Naturrecht, Rechtsphilosophie, politische Philosophie, Wirtschaftsphilosophie und Sozialphilosophie.