

Zeitschrift für Praktische Philosophie

**Doppelblind begutachtet und
vollständig Open Access**

**Band 8 – Heft 2
2021**

www.praktische-philosophie.org

HerausgeberInnen

Andrea Klonschinski – Mark Schweda
Gottfried Schweiger – Michael Zichy

Wissenschaftlicher Beirat

Christine Abbt – Birgit Beck – Thomas Bedorf
Monika Betzler – Hauke Brunkhorst – Frank Dietrich
Johannes Drerup – Annette Dufner – Franziska Dübgen
Marcus Düwell – Orsolya Friedrich – Stefan Gosepath
Herwig Grimm – Henning Hahn – Martin Hartmann
Tim Henning – Lisa Herzog – Elisabeth Holzleithner
Markus Huppenbauer – Angela Kallhoff – Stephan Kirste
Nikolaus Knoepffler – Jörg Löschke – Kirsten Meyer
Lukas Meyer – Corinna Mieth – Christian Neuhäuser
Elif Özmen – Dietmar von der Pfordten – Thomas Pogge
Michael Reder – Peter Schaber – Hans-Bernhard Schmid
Hans-Christoph Schmidt am Busch – Thomas Schramme
Judith Simon – Markus Stepanians – Ralf Stoecker
Dieter Thomä – Micha Werner

Impressum

Erscheinungsweise: 2 Ausgaben pro Jahr
Kontakt: praktische.philosophie@sbg.ac.at
Homepage: www.praktische-philosophie.org
Verlagsort: Salzburg
ISSN: 2409-9961

Universität Salzburg
Zentrum für Ethik und Armutforschung
Mönchsberg 2a
5020 Salzburg
Österreich

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz:



gefördert von der



**PARIS
LODRON
UNIVERSITÄT
SALZBURG**

Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

- Ethische Akzeptabilität als zentrale Aufgabe
philosophischer Politikberatung 15
Christian Loos & Michael Quante
- Erinnerung, Wertschätzung und das Recht zu vererben 47
Hans-Christoph Schmidt am Busch

100 Jahre John Rawls, 50 Jahre *Eine Theorie der Gerechtigkeit*

- Einleitung 71
Elif Özmen
- Gerechtigkeit und Moralismus. Treffen die Einwände
des politischen Realismus gegenüber Rawls zu? 89
Amadeus Ulrich
- Gerechtigkeit ohne moralische Gleichheit? – Rawls und
die Herausforderung asymmetrischer
Gerechtigkeitsbeziehungen 117
Luise Müller
- Nichtideale Theorie der Gerechtigkeit für Tiere 143
Bernd Ladwig
- „Liberale Eugenik“ mit John Rawls? 175
Eine Kritik auf Basis der komplexen Theorie der Grundgüter
in der *Theorie der Gerechtigkeit*
Eva Odzuck
- „Dann sei dankbar und höre auf mit der Prahlerei“ –
Über die religiösen Quellen von John Rawls' Kritik
des Verdienstes 209
Peter Vogt

Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie

Einleitung <i>Norbert Paulo</i>	231
Sind Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie besonders? <i>Marc Andree Weber</i>	247
Das Prinzip demokratischer Gleichheit. Kippfiguren als Gedankenexperimente <i>Christine Abbt</i>	277
<i>A steady diet of strange, exotic, or downright bizarre examples.</i> Gedankenexperimente als Vermittlungsinstrumente der praktischen Philosophie <i>Rebecca Bachmann</i>	295
Sollten wir auf die Trolley-Fälle verzichten? Eine Kritik der Kritik Woods <i>Tobias Gutmann</i>	323
Zur Bewertung ethischer Gedankenexperimente – „Intuitionsbomben“ vs. Ansatz des „rationalen Wollens“ <i>Maria Schwartz</i>	351

Über die Zeitschrift

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) ist ein vollständig kostenlos zugängliches Publikationsorgan für Arbeiten aus allen Bereichen der praktischen Philosophie, die in ihrem Themenbereich einen wertvollen Beitrag zur vorhandenen Literatur darstellen. Die ZfPP ist offen für alle Schulen, Inhalte und Arbeitsweisen, sofern diese den wissenschaftlichen Qualitätskriterien genügen. Neben historisch orientierten und systematischen Arbeiten sind auch solche möglich, die den Mainstream der Theorien und Theoriebricolagen verlassen und neue, innovative Wege einschlagen.

Die ZfPP versteht sich dabei einer offenen, inklusiven, nicht-diskriminierenden und transparenten Arbeit verpflichtet. Auf diese Weise will sie dafür Sorge tragen, dass der Austausch innerhalb aber auch zwischen unterschiedlichen Fachrichtungen und Themengebieten ermöglicht wird. Interdisziplinäre Ansätze und innovative Vorgehensweisen sollen gefördert werden, jüngere KollegInnen und solche, die über keine universitäre Anbindung verfügen, sollen ebenso ihren Platz finden können wie etablierte KollegInnen.

Abstracting und Indizierung

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) ist zur Zeit in folgenden Datenbanken indiziert und auffindbar:

- Directory of Open Access Journals (DOAJ)
- European Reference Index for the Humanities (ERIH-PLUS)
- E-Plus
- Google Scholar
- PhilPapers
- Philosophers' Index
- SCOPUS
- Ulrichsweb
- WorldCat
- Zeitschriftendatenbank (ZDB)Open Access

Open Access

Die HerausgeberInnen und der Wissenschaftliche Beirat der Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) sind davon überzeugt, dass Open Access, also das kostenlose veröffentlichen und lesen wissenschaftlicher Beiträge wichtig sind und die Zukunft des wissenschaftlichen Publizierens darstellen.

Open Access ist relevant für diejenigen, die philosophische Texte schreiben, weil es ihnen erlaubt, die Ergebnisse ihrer Arbeit einem möglichst großen Publikum und ohne weitere Kosten zugänglich zu machen. Open Access ist wichtig für die LeserInnen, also sowohl KollegInnen als auch interessierte Personen außerhalb der Universität, da diese so einen einfachen und kostenlosen Zugang zu Forschungsergebnissen erhalten. Insbesondere LeserInnen außerhalb der Universität und solche, die dort nur prekär angebunden sind, haben oftmals nur eingeschränkte Möglichkeiten, wissenschaftliche Beiträge zu rezipieren.

Open Access bedeutet aber nicht, dass keine Kosten anfallen. Kosten entstehen u.a. für die technische Umsetzung (Hosting, Webauftritt, Indizierung), Bewerbung, Lektorat und Layout sowie natürlich die Personalkosten auf Seiten der HerausgeberInnen aber auch der AutorInnen und GutachterInnen, unzählige Stunden investieren. Die direkten Kosten werden zur Zeit großteils von der Universität Salzburg getragen, wofür wir sehr dankbar sind.

Alle Beiträge in der ZfPP erscheinen unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

AutorInnen, die in der ZfPP publizieren möchten, stimmen daher auch den folgenden Bedingungen zu:

- Die AutorInnen behalten das Copyright und erlauben der Zeitschrift die Erstveröffentlichung unter einer Creative Commons Namensnennung Lizenz, die es anderen erlaubt, die Arbeit unter Nennung der AutorInnenschaft und der Erstpublikation in dieser Zeitschrift zu verwenden.
- Die AutorInnen können zusätzliche Verträge für die nicht-exklusive Verbreitung der in der Zeitschrift veröffentlichten Version ihrer Arbeit unter Nennung der Erstpublikation in dieser Zeitschrift eingehen (z. B. sie in Sammelpublikation oder einem Buch veröffentlichen).

- Die AutorInnen werden dazu ermutigt, ihre Arbeit parallel zur Einreichung bei dieser Zeitschrift online zu veröffentlichen (z. B. auf den Homepages von Institutionen oder auf ihrer eigenen Homepage), weil so produktive Austauschprozesse wie auch eine frühe und erweiterte Bezugnahme auf das veröffentlichte Werk gefördert werden.

Doppelblinde Begutachtung

Die Qualität der Veröffentlichungen in der Zeitschrift für Praktische Philosophie werden durch ein doppelt-blindes Begutachtungsverfahren durch ExpertInnen sichergestellt. Doppelblind bedeutet, dass sowohl für die AutorInnen unbekannt bleibt, wer den Beitrag begutachtet, als auch umgekehrt, dass für die GutachterInnen unbekannt bleibt, wessen Beitrag von ihnen begutachtet wird. Zu jedem Beitrag werden nach Durchsicht durch die HerausgeberInnen in der Regel zwei externe Gutachten eingeholt, in manchen Fällen auch mehr. Die GutachterInnen verwenden für die Begutachtung ein Formular.

Wir bemühen uns, eine Entscheidung innerhalb von 8 bis 12 Wochen zu treffen. Manchmal dauert es jedoch etwas länger, da wir auf Gutachten warten oder zusätzliche Gutachten einholen müssen.

Es ist das Ziel der ZfPP den Begutachtungsprozess konstruktiv und transparent zu gestalten. Daher geben wir auch alle Gutachten, die wir erhalten, weiter, damit die Publikationsentscheidung für die AutorInnen nachvollziehbar wird und diese, auch im Falle einer Ablehnung, hilfreiche Hinweise für die Weiterentwicklung ihrer Arbeit erhalten.

Wir haben deshalb auch einen Leitfaden für GutachterInnen erstellt, den diese erhalten.

Einreichung

Die HerausgeberInnen und der Wissenschaftliche Beirat freuen sich über die Einreichung von Aufsätzen für die offene Sektion. Wir sind bemüht diesen Prozess fair, transparent, konstruktiv und rasch durchzuführen. Jeder Beitrag wird nach einer Prüfung durch die HerausgeberInnen einem doppelt-blinden Begutachtungsverfahren unterzogen, d. h. er wird an zwei externe GutachterInnen geschickt, die die Identität der oder die AutorIn nicht

kennen. Die GutachterInnen erhalten dafür ein Formular und sollen in der Regel innerhalb von vier bis sechs Wochen ihr Gutachten abliefern. Die GutachterInnen erhalten auch einen Leitfaden für die Erstellung von Gutachten.

Alle Beiträge, sowohl für die offene Sektion als auch für Schwerpunkte, sind auf elektronischem Weg über das Formular auf dieser Seite einzureichen.

Nach der Annahme eines Textes zur Veröffentlichung übernimmt die ZfPP ein professionelles Lektorat und Layout für den Beitrag. Die oder der AutorIn erhält jedenfalls die Fahnen zur Durchsicht. Sollten Sie Fragen haben oder Schwierigkeiten auftreten kontaktieren Sie die HerausgeberInnen bitte per E-Mail (praktische.philosophie@sbg.ac.at).

Wir bitten bei der Einreichung folgende Hinweise zu beachten:

1. Beiträge sollten in der Regel zwischen 40.000 und 60.000 Zeichen inkl. Leerzeichen umfassen.
2. Dem Text ist ein deutscher und ein englischer Abstract im Umfang von 350 Wörtern inkl. fünf Schlagwörter voranzustellen.
3. Der Beitrag sollte bisher unveröffentlicht und auch bei keiner anderen Zeitschrift eingereicht worden sein.
4. Falls der Text eine Übersetzung eines bereits erschienen Textes ist, bitten wir, dies anzugeben.
5. Die ZfPP veröffentlicht nur Beiträge in deutscher Sprache!
6. Einreichungen im Rahmen eines Schwerpunktes sollten in der Regel zuerst an die SchwerpunktherausgeberInnen geschickt werden, jedenfalls ist ein entsprechender Hinweis nötig, damit der Beitrag richtig zugeordnet werden kann.
7. Die Datei ist im Format Microsoft Word, RTF oder WordPerfect einzureichen.
8. Alle Beiträge in der ZfPP verwenden eine Zitation im Text (Autorin Datum, Seitenzahlen), die dem Standard des Chicago Manual of Style folgen. Eine Vorlage für das Literaturverzeichnis ist hier als PDF. Eine ausführliche Beschreibung des Zitationsstils: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-2.html.
9. Wir erwarten, dass alle Beiträge, die zur Publikation angenommen werden, von den AutorInnen entsprechend diesen Standards forma-

tiert sind. Bitte verwenden Sie keine Endnoten, sondern Fußnoten und diese möglichst sparsam.

10. Soweit vorhanden, sind den Literaturangaben URLs oder die DOI (Digital Object Identifier) beizufügen.
11. Der Text liegt mit einfachem Zeilenabstand vor, Schriftgröße 12, gegebenenfalls kursiv, nicht unterstrichen (mit Ausnahme der URL-Adressen); alle Illustrationen, Grafiken und Tabellen sind an geeigneter Stelle im Text eingefügt und nicht am Textende.

Schwerpunkte

In jeder Ausgabe der ZfPP werden neben der offenen Sektion ein bis zwei Schwerpunkte veröffentlicht, die drei bis sechs Aufsätze umfassen. Jeder Schwerpunkt wird von einem/einer eigenen GastherausgeberIn betreut, der/die für die inhaltliche Konzeption und die Einwerbung der Beiträge verantwortlich ist. Schwerpunkte sollen auch die Möglichkeit bieten, unterrepräsentierte Themen in den Diskurs zu bringen. Gerne diskutieren wir mit potentiellen SchwerpunktherausgeberInnen über Ideen. Einen Leitfaden für SchwerpunktherausgeberInnen finden Sie hier (https://www.praktische-philosophie.org/uploads/8/0/5/2/80520134/leitfaden_gastherausgeberinnen_zfpp.pdf).

Auch alle Aufsätze, die im Rahmen von Schwerpunkten erscheinen, werden einem doppelt-blinden Begutachtungsverfahren unterzogen und müssen den Richtlinien für die offene Sektion entsprechen.

Die HerausgeberInnen freuen sich über Vorschläge für Schwerpunkte mit samt einer Darstellung des Themas (750–1000 Wörter) und der anvisierten Beiträge (Anzahl, Ausrichtung). Wir ermuntern insbesondere auch jüngere KollegInnen, Vorschläge für Schwerpunkte einzureichen. Die HerausgeberInnen unterstützen deren Umsetzung soweit wie möglich. Vorschläge für Schwerpunkte sind auf elektronischem Weg über das Formular auf dieser Seite einzureichen: <https://www.praktische-philosophie.org/schwerpunkte.html>.

Beiträge für Schwerpunkte sollten mit den jeweiligen HerausgeberInnen des Schwerpunkts abgesprochen werden und über das Formular auf der Seite „Aufsätze“ eingereicht werden (<https://www.praktische-philosophie.org/aufsaetze.html>).

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Wir freuen uns, Euch mit etwas Verspätung die zweite Ausgabe 2021 der Zeitschrift für Praktische Philosophie vorlegen zu können. Sie umfasst zwei Beiträge in der offenen Sektion. Christian Loos und Michael Quante reflektieren in ihrem Beitrag auf ethische Kriterien der Politikberatung und Hans-Christoph Schmidt am Busch analysiert in seinem Text, ob ein Recht zu vererben im Wert der Erinnerung begründet werden könnte.

Neben den Beiträgen der offenen Sektion umfasst die aktuelle Ausgabe zwei Schwerpunkte: Der erste Schwerpunkt, herausgegeben von Elif Özmen, ist dem doppelten Rawls Jubiläum gewidmet. Der zweite Schwerpunkt in dieser Ausgabe wurde von Norbert Paulo betreut und befasst sich mit der Rolle von Gedankenexperimenten in der praktischen Philosophie.

Neben den Autorinnen und Autoren der vorliegenden Beiträge danken wir insbesondere den Gutachterinnen und Gutachtern, die sich die Mühe machen, die eingereichten Texte gründlich zu lesen und zu kommentieren, und auf diese Weise sicherstellen, dass die ZfPP ihren hohen Qualitätsansprüchen gerecht wird. Ebenso bedanken wir uns bei unserer Lektorin, Angelika Miklin, und bei Dorit Wolf-Schwarz, die für das Layout zuständig ist. Schließlich danken wir auch dem Open-Access-Publikationsfonds der Universität Salzburg für die finanzielle Unterstützung zur Herausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie.

Die Herausgeber:innen

*Andrea Klonschinski, Mark Schweda
Gottfried Schweiger & Michael Zichy*

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Ethische Akzeptabilität als zentrale Aufgabe philosophischer Politikberatung

Ethical acceptability as a central task of philosophical policy advice¹

CHRISTIAN LOOS, MÜNSTER & MICHAEL QUANTE, MÜNSTER

Zusammenfassung: Unter ‚Akzeptabilität‘ versteht man einerseits „gerechtfertigte Akzeptanzfähigkeit“ und andererseits „intersubjektive Angemessenheit“; Letztere wird in diesem Beitrag als praktische Kohärenz und soziale Verhältnismäßigkeit gefasst. Damit stellt das Konzept ethischer Akzeptabilität ein Angebot der praktischen Philosophie für den gesellschaftlichen Diskurs zur Akzeptabilitätsüberprüfung bereit. Als kritische Reflexionsinstanz geht es der Philosophie dabei weder um Akzeptanzbeschaffung noch um die Ermittlung möglicher oder erwartbarer Akzeptanz. Philosophische Politikberatung fokussiert als Ethik auf die Qualität der Gründe von Handlungen oder Handlungszielen von politischen Institutionen oder Personen.

Schlagwörter: Verantwortung, Ethik, Nachhaltigkeit, Akzeptabilität, Politikberatung

Abstract: “Acceptability” means on the one hand “justifiable acceptability” and on the other hand “intersubjective adequacy”; the latter is summarized in this article as practical coherence and social proportionality. The concept of ethical acceptability thus provides an offer of practical philosophy for social discourse to check acceptability. As a critical reflection body, philosophy is neither about procuring acceptance nor determining possible or expected acceptance. Philosophical policy advice focuses as ethics on the quality of the reasons for actions or objectives of political institutions or people.

Keywords: responsibility, ethics, sustainability, acceptability, policy advice

1 Wir danken den anonymen Gutachter*innen, die den Text für die *Zeitschrift für Praktische Philosophie* begutachtet haben, für die wertvollen Hinweise.

1. Einleitung

Ethische Fragen und Beratungsinitiativen gewinnen zunehmend an Bedeutung. Dabei geht es häufig um Werturteilsfragen, die – um nur ein Beispiel zu nennen – auch von wissenschaftlichen Vertretern unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen in Ethikkommissionen repräsentiert werden. In solchen gesellschaftlichen Debatten finden sich auf der einen Seite häufig rein deklamatorische Äußerungen, in denen ethische Einstellungen oder Wertungen ohne Begründungen vorgetragen werden. Auf der anderen Seite sind ebenso oft Aussagen zu hören, deren ethische Präsuppositionen unerwähnt und unaufgeklärt bleiben (manchmal bleiben solche Präsuppositionen implizit und gelegentlich sogar den Sprechern undurchsichtig). Eine derartige „Ethisierung“ (Grunwald 2012, 526) ist problematisch, weil die professionelle Ethik sowohl im demokratischen Diskurs als auch im wissenschaftlichen Kontext zu verblassen droht. Dabei wird ihr häufig etwas explizit zugeschrieben oder implizit unterstellt, was nicht in ihren Aufgabenbereich fällt. Einer „Ethik in Anwendung“ (Quante und Vieth 2000) geht es nicht um Akzeptanzbeschaffung mit philosophischen Mitteln. Sie stellt auch keine mit Expertenautorität vorgetragene Parteinahme für eine bestimmte Moral dar. Selbstverständlich gibt es eine wissenschaftliche Expertise der philosophischen Ethik, die sie in die Beratung einbringt. Doch diese lässt immer Spielräume für begründete Gegenpositionen und erhält damit den politischen Gestaltungsspielraum, in dem sich in demokratischen Gesellschaften die Autonomie aller Bürgerinnen und Bürger realisieren kann.

Gerade in Fällen von gegebener oder antizipierter „normativer Unsicherheit“ erfüllt die Ethik zum einen eine reflexionstheoretische und damit kritisch-distanzierte (auch distanzierende) Funktion. In sogenannten „Nicht-Standardsituationen“, d. h., wenn faktische Moralen miteinander konfliktieren oder generelle Unsicherheit besteht, kann eine philosophische Ethik einen aufklärerischen Beitrag zur Lösung von moralischen Unsicherheiten, Konflikten oder Mehrdeutigkeiten leisten. Ihre zentrale Aufgabe ist dann „die systematische und theoriegeleitete Reflexion über Moral(en) [...]“ (Grunwald 2012, 528). In diesem Prozess können Letztere modifiziert, bekräftigt, revidiert oder auch weiterentwickelt werden. Zum anderen können sich Vertreter der philosophischen Ethik auch mit inhaltlichen Vorschlägen zugunsten oder gegen bestimmte Optionen in die Diskussion einbringen. Dabei zeichnet ihre philosophische Expertise aus, dass sie explizit ihre Begründung nennen oder diese auf Nachfrage explizieren können (auf die da-

mit zugewiesene Doppelrolle der philosophischen Ethik kommen wir noch zurück).

Im Vordergrund philosophisch ethischer Expertise steht jedoch nicht die Formulierung von Handlungsanleitungen, sondern die Beurteilung von Handlungen (und Handlungsmaximen). Anders als Affekte oder Verhaltensdispositionen versteht man Handlungen als Ereignisse, die aus der Akteursperspektive als absichtlich beschrieben werden können (vgl. Quante 2020, 55ff.). Die in ihnen realisierten Absichten sind Gegenstand der Analyse philosophischer Ethik. Ethik in diesem Sinne gibt die „Geschäftsordnung“ moralischer Diskurse vor (Gethmann und Sander 1999, 123). Das zu führende „wirkliche Gespräch“ (Schwemmer 1986, 178ff.) zwischen den Vertretern der verschiedenen Moralen dient der philosophischen Ethik in dieser Rolle als Ausgangsbasis, die sie qua „Geschäftsordnung“ reflektieren und moderieren muss. In dieser Rolle beansprucht sie intersubjektive Geltung mit spezifischer Expertise; sie kann bei einer Problemlösung herangezogen werden (Grunwald 2012, 527). Darüber hinaus nehmen Vertreter der philosophischen Ethik auch an dem moralischen Diskurs direkt teil. Die von ihnen angezielte intersubjektive Geltung stellt auf das bessere Argument im Sinne der triftigeren Begründung ab, ohne Anspruch auf eine spezielle Autorität der philosophischen Expertise für materiale Antworten (oder ethische Einsichten) zu erheben.

Im Folgenden wird das Konzept ethischer Akzeptabilität im Sinne einer Akzeptabilitätsüberprüfung als zentraler Baustein einer philosophischen Politikberatung anhand eines Anwendungsbeispiels erörtert. Dabei soll zugleich die Doppelrolle der philosophischen Ethik in Beratungskontexten aufgeklärt und das Kriterium der Akzeptabilität anhand eines Themenfeldes konkreter inhaltlich bestimmt (d. h. spezifiziert) werden. Der von uns hier gewählte Kontext ist die wissenschaftliche Beratung des Energiewendeprozesses, dessen spezifische Merkmale später entfaltet werden. Erprobt wurde es im Kopernikus-Projekt *Energiewendenavigationssystem*, kurz ENavi, in dem Transformationsvarianten des bestehenden Energiesystems und dazugehörige Handlungsoptionen im Rahmen einer multikriteriellen Bewertung unter Einbezug von ökonomischen, ökologischen, sozialen, rechtlichen und ethischen Kriterien sowie einer Diskussion von Zielkonflikten und ihrer Lösungsmöglichkeiten inter- und transdisziplinär ausgelotet wurden (vgl. Gashnig et al. 2020, 75ff.). Aufgrund der gesamtgesellschaftlichen Bedeutung der Energiewende und ihrer institutionellen Umsetzung, die in ENavi von allen vertretenen Disziplinen anerkannt wurde, kamen nur ethische Theorie-

typen in Betracht, die diese beiden Punkte dezidiert in den Blick nehmen. Deshalb wurden Ethiktypen, die ausschließlich auf individuelles Handeln abstellen, ausgeblendet, weil sie dem institutionellen Charakter der Energiewende und der Aufgabe einer Beratung der Politik durch philosophische Expertise nicht ausreichend Rechnung tragen können. Die aufgrund des Klimawandels erforderliche Transformation des bestehenden Energiesystems sowie die damit verbundenen Ziele übersteigen den durch eine rein individualistisch ausgelegte Ethik erfassbaren Bereich. Die Verantwortung muss primär den gesellschaftlichen Institutionen zugeschrieben und die Frage der Risikobereitschaft dabei demokratisch beantwortet werden.²

2. Grundbedingungen der Akzeptabilitätsüberprüfung

Als Theoriebaustein einer Institutionenethik unterscheidet sich das Konzept ethischer Akzeptabilität von der empirischen Frage nach faktisch vorfindlichen Akzeptanzhaltungen und ist in einer Mittellage zwischen rationalitätstheoretischen Expertisen, Kohärentismus sowie innovativen institutionenethischen Überlegungen zu verorten. Es versteht sich als ein Angebot zur Entscheidungsfindung in probabilistischen und prospektiven Risiko-Folgen-Diskursen, in denen faktische Moralen die Problemlagen nicht erfassen, zu widersprüchlichen Einschätzungen führen oder miteinander konfliktieren. Indem es die Bedingungen der Möglichkeiten von Akzeptanzfähigkeit aufklärt, trägt das Konzept zur Ermöglichung demokratischer Teilhabe bei. Situationen normativer Unsicherheit können so identifiziert, reflektiert und lösungsorientiert bearbeitet werden (vgl. Bangert 2019, 70).

Gegenüber Fragen nach dem Status individueller Präferenzen seitens der vor allem sozialwissenschaftlich geprägten Akzeptanzforschung verweist der Begriff der Akzeptabilität auf die Rolle normativer Überlegungen. Ana-

2 Das ENavi-Projekt wurde Ende 2019 abgeschlossen. Es ist unklar, ob das Nachfolgeprojekt *Ariadne – Evidenzbasiertes Assessment für die Gestaltung der deutschen Energiewende* das in ENavi entwickelte Navigationssystem rezipiert. In dem in *Ariadne* angestrebten „Grünbuch-Weißbuch-Prozess“ werden wahrscheinlich Fragen faktischer Akzeptanz – „Was ist gesellschaftlich akzeptiert?“ – im Vordergrund stehen; dieses Folgeprojekt ist daher dem Bereich der sozialwissenschaftlichen Legitimationsforschung zuzuordnen. (Vgl. Blum et al. 2021, 19, sowie allgemein <https://www.kopernikus-projekte.de/projekte/ariadne> – abgerufen am 15.4.2021.)

log zu Zumutbarkeitsfragen in Risiko-Folgen-Diskursen gilt es zu überprüfen, ob eine Maßnahme akzeptiert werden sollte (vgl. Meyer 2019, 47).³

Aus den Bedingungen der Möglichkeiten dafür, Anerkennungsprozesse, Rechtfertigungen, Selbstorientierung und Akzeptanz überhaupt vollziehen zu können, gilt es in Bezug auf die Transformation des bestehenden Energiesystems valide Kriterien für die Systemgestaltung zu evozieren.⁴ Mit dem philosophischen Konzept ethischer Akzeptabilität nimmt man im Sinne intersubjektiv-rationaler Zustimmungsfähigkeit eine Bewertung vor, die nach der Qualität von Gründen und Begründungsstrategien fragt. Als pragmatisches Anwendungskonzept praxisbezogener Ethik stellt es Prinzipien bereit, die für Fragen nach den Zumutbarkeiten relevant sind. Es leitet sich nicht deduktiv aus einem obersten Moralprinzip ab, sondern orientiert sich am Paradigma „praktischer Kohärenz“ (vgl. Nida-Rümelin 1997).

Normative und ethische Aussagen dürfen, wie andere Aussagen auch, keine Inkonsistenzen aufweisen. Sie müssen zudem kontextangemessen sein. Situationen und Problemlagen moralischer Unsicherheit stehen immer

-
- 3 Im ENavi-Projekt bewertete das Kriterium „Ethische Akzeptabilität“, ob die vorgeschlagenen Maßnahmen der verschiedenen Transformationsmodelle des bestehenden Energiesystems einen gesamtgesellschaftlich partizipativen Prozess ermöglichen und die Energiewendemaßnahmen als sozial-gerecht, effektiv und zumutbar gelten können.
 - 4 Im Sinne der evozierten „Kriterien für die Systemgestaltung“ wurden in ENavi im Hinblick auf ein Zusammenwirken von System-, Orientierungs- und Transformationswissen zehn übergeordnete Bewertungskriterien (Effektivität, Kosteneffizienz/Gesamtkosten, Resilienz, Wirtschaftliche Planungssicherheit und Beitrag zur gesellschaftlichen Wohlfahrt, Schutz der menschlichen Gesundheit, Umwelt- und Ressourcenschonung, Förderung des sozialen Zusammenhalts, Legitimität, Ethische Akzeptabilität, Legalität) konzipiert, die jeweils mit spezifischen Unterkriterien und Indikatoren ausgestaltet wurden (vgl. Quitzow et al. 2018, 9–11). Diese wiederum wurden mithilfe von Stakeholdern (Repräsentanten aus Wissenschaft, Wirtschaft/Industrie, Zivilgesellschaft und Politik stellvertretend für unterschiedliche Interessengruppen) geprüft und in diesem Sinne partizipativ ausgearbeitet (vgl. Gaschnig et al. 2020, 7–10). Ursprünglich angedacht war, die Kriterien in anschließenden Iterationszyklen weiterzuentwickeln und dafür insbesondere die Erkenntnisse zu nutzen, die beispielsweise durch die transdisziplinäre Anwendung unter Stakeholder-Beteiligung auf die drei Schwerpunktthemen Strom, Wärme und Verkehr gewonnen werden konnten. Aufgrund der Umwidmung von ENavi zu *Ariadne* konnte dieses Vorhaben nicht fertiggestellt werden. Ob der Ansatz in *Ariadne* entsprechend rezipiert wird, ist nicht bekannt.

in komplexen Zusammenhängen, die philosophisch reflektiert und in der eigenen Theoriebildung berücksichtigt werden müssen. Aus rationalitätstheoretischer Perspektive dürfen Argumente nicht nur für Individualfälle gelten, sondern müssen einen „Allgemeinheitsanspruch“ erfüllen (Steinbach 2017, 22).

Soll eine praktische Ethik Orientierungshilfe leisten, müssen ihre Argumente inter- und transsubjektiv verstehbar sein und im Diskurs nachvollzogen werden können. Ihre Explikation und Rechtfertigung ermöglicht in normativer Hinsicht, Handlungsorientierungen mit Gründen anzubieten. Das in diesem Beitrag verwendete Konzept ethischer Akzeptabilität ist auf diverse Bereiche, wie beispielsweise Recht, Medizin und Ökonomie, anwendbar und umfasst damit mehr als nur die Technikfolgenabschätzung, aus deren Kontext es entlehnt ist (vgl. Grunwald 2010, 241ff.).

Eine philosophische Ethik, in der die oben genannte Doppelrolle als normative Funktion angenommen wird, kann sich nicht „nur“ als eine auf Anfrage erfolgende Beratung von Politik und Gesellschaft verstehen, die auf Abruf bereitsteht. Indem sie sowohl in der rationalen Gesprächsführung ein ethisches Gut sieht als auch bestimmte inhaltliche Ziele begründet in die Debatte einbringt, muss sie auch eine aktive Rolle übernehmen. So erkennt beispielsweise Grunwald (2012, 527) die Notwendigkeit, dass das philosophisch-ethische Potenzial offensiv, d. h. proaktiv in die Debatten eingebracht werden sollte, an. Die Frage nach der Reichweite ihrer interventionistischen Funktion und eines möglichen gerechtfertigten Anspruchs auf Normierung und Steuerung wird jedoch debattenübergreifend tendenziell eher defensiv beantwortet.⁵ Dies liegt unseres Erachtens auch an der fehlenden Aufklärung der Doppelrolle, welche die philosophische Ethik in der Politikberatung, verstanden als Beitrag zur Beratung der Gesellschaft, um aktuelle Krisen zu bewältigen und zukünftige Entwicklungen zu gestalten, ausfüllt.

5 Eine rein passive Haltung setzt sich dem Vorwurf aus, den wissenschaftlichen oder technologischen Entwicklungen nur hinterherzulaufen. Die Gründe für eine derartige Selbstbegrenzung können mitunter in der metaethischen Basis der jeweiligen ethischen Theorie selbst liegen (vgl. Quante und Vieth 2000, 31).

3. Philosophische Politikberatung

Philosophische Politikberatung ist von Parteien- oder Politikerberatung zu unterscheiden: Mit ihren Entscheidungen generiert die Politik unter großem Legitimationsdruck und einem stets lauernenden Willkürverdacht „kollektive Verbindlichkeiten“ (Steiner 2009, 134). Die Wissenschaft kann aufgrund ihres spezifischen Wissens Machtpotentiale entfalten. Ihre Wissensbestände über Technologien, Entwicklungen oder Verfahren, denen gesamtgesellschaftliche Relevanz zukommt, müssen in die Gesellschaft und das politische System vermittelt werden. Nur so kann dieses weitreichende Entscheidungen auf fundierter und valider Grundlage verantwortlich treffen.⁶ Die parlamentarische Vertretung der Bürgerinnen und Bürger ist befugt, solche wegweisenden politischen Entscheidungen zu treffen. Die Wissenschaft besitzt zwar keine direkte Legitimation zur Machtausübung, ihr Wissen ist aber für die gesellschaftliche Selbstorganisation existenziell. Wissenschaftliche Beratung als gesellschaftlicher Wegweiser erfüllt deshalb in zunehmendem Maße die Funktion der Gesellschaftsberatung (vgl. Gethmann et al. 2015, 173).⁷

Als Grundbedingung philosophischer Politikberatung sind „prädiskursive Einverständnisse“ erforderlich. Hierzu zählt beispielsweise eine Klärung der begrifflichen und inhaltlichen Basis sowie der verabredeten Regeln. Darüber hinaus müssen die wissenschaftlichen Tugenden und der Anspruch, Moralkonflikte unter Hinzunahme philosophischer Expertise gewaltfrei und argumentativ zu bewältigen, anerkannt werden (Grunwald 2012, 529).

6 Entsprechend lag ENavi die Zielvorstellung zugrunde, ein sozialtechnologisches Transformationswerkzeug zu entwickeln, das wissenschaftlich fundiert ist.

7 Hinsichtlich der Vielfalt von Gremien und Verantwortlichkeiten kritisiert Gethmann, diese seien nicht klar in ihren Aufgaben und Gerichtsbarkeiten voneinander abgegrenzt. Analog zu einem von ihm beobachteten Trend der „De-Substantiierung der Parlamente“ fordert er, dass die personelle Auswahl für Gremien nicht seitens der Adressaten der Beratung, sondern durch Institutionen der wissenschaftlichen Gemeinschaft nach aufgestellten Kriterien der Relevanz und Verantwortung erfolgen müsse. Da Wissenschaft „Selbstorganisation“ meine, müsse diese auch demokratisch organisiert und vermittelt werden. In Bezugnahme auf die deutsche Wissenschaftslandschaft fehle es an einer entsprechenden Institution, die das erforderliche Fachwissen überprüfe, die Unparteilichkeit der Urteile überwache und im Zweifelsfall auch Fehlverhalten sanktioniere (Gethmann et al. 2015, 173f.).

Kontextbezogene Verabredungen, wie beispielsweise konkrete Projektoptionen oder zugelassene Theorie- und Argumentationstypen, konstituieren ein „*prädeliberative[s] Einverständnis*“ (Grunwald 2008, 328; Hervorhebung im Original). Wird dieses faktisch unter den Akteuren geteilt, ist mit einer Akzeptabilität der Ergebnisse des Vorhabens zu rechnen. Aufgrund der Abhängigkeit von solchen im Vorfeld vereinbarten Einverständnissen führe Ethik nach Grunwald stets zu konditional-normativen Aussagen (Grunwald 2012, 530).

Renn unterscheidet in Bezug auf Politik- und Gesellschaftsberatung drei Konzepte der wissenschaftlichen Forschung: 1. Klassisch. 2. Zielgebunden. 3. Katalytisch (Renn 2019a, 54ff.). Handelt es sich bei dem klassischen Konzept um eine systematische Wissensform, die sich vor allem aus Neugierde speist und als politikleitende Funktion Orientierung generiert, so geht es beim zielgebundenen Konzept um eine instrumentelle Wissensform, die in der Politikberatung eine problemlösende Funktion erfüllt. Das katalytische Konzept fußt auf dem klassischen oder zielgebundenen Konzept und verfügt über eine prozessuale Wissensform. Von ihr wird das benötigte Sachwissen gesammelt und geordnet. Sie designt das Forschungsszenario und exploriert notwendige Zusammenhänge von Wissen, muss aber nicht zwangsläufig moderieren. Vielmehr geht es darum, „wie man in einem demokratischen Institutionengefüge Prozesse für sachgerechte und wertadäquate Diskurse gestalten und umsetzen kann“ (Renn 2019b, 187). In der „Ko-kreation des Wissens“, einem transdisziplinären Vorgehen, bei dem Wissen sowohl von Wissensträgern innerhalb als auch außerhalb der Wissenschaft evoziert wird, sind alle drei Konzepte heranzuziehen und sich ergänzend einzusetzen. Transdisziplinarität begreift Renn dabei als „Hybrid“ der drei Konzepte (Renn 2019a, 66f.).

Das in diesem Beitrag vorgestellte Konzept ethischer Akzeptabilität kann sowohl für zielgebundene und katalytische Forschungskonzepte zur Politikberatung als insbesondere auch für transdisziplinäre Projekte herangezogen werden und dort die Funktion einer Akzeptabilitätsüberprüfung erfüllen. Renns Differenzierung hilft darüber hinaus, den Verdacht einer Vereinnahmung der wissenschaftlichen bzw. philosophischen Politikberatung durch einen Auftraggeber zu entkräften. Im Rahmen einer zielgebundenen Expertise, d. h., wenn es darum geht, im Auftrag beispielsweise von Politik, der Wirtschaft oder anderen gesellschaftlichen Akteuren terminierte Projektziele zu erarbeiten, Problemlagen überhaupt erst einmal zu explorieren oder konkrete Probleme zu lösen, kann sich eine philosophische Beratung

unter zwei Bedingungen legitimerweise in den Dienst einer bestimmten Institution oder Interessengruppe stellen:

1. Der Auftrag wird transparent gemacht und alle für den wissenschaftlichen Aussagewert relevanten Faktoren werden offengelegt.
2. Die bei der Erarbeitung der eigenen Fachexpertise verfolgten Interessen und Zielsetzungen werden als wissenschaftlich belegbar und gangbar ausgewiesen.

Mit der ersten Bedingung verpflichtet man sich zur Transparenz; mit der zweiten zur Einhaltung der wissenschaftlichen Tugenden und Arbeitsweisen (Renn 2019a, 59f.).

Dabei wird eine weitere Problemlage deutlich: Bei einem Auftrag, der womöglich auch ökonomischen Interessen dient, muss die jeweilige Wissenschaftlerin entscheiden, ob Zielsetzung und Berufsethos vereinbar sind. Kollidieren die Zielsetzungen und Verwertungsinteressen des Auftraggebers mit den Forschungsergebnissen, kann eine Reihe beruflicher und mitunter auch wirtschaftlicher Nachteile entstehen. Die wissenschaftlichen Normen müssen daher für alle Seiten gelten: sowohl für die Fachwissenschaftler als auch für die Auftraggeber bzw. Ratsuchenden.

Letztere müssen sich dazu verpflichten, im Falle einer ihrer Zielsetzung und Interessen zuwiderlaufenden Expertise diese dennoch in ihrer Leistung als wissenschaftlich belegt anzuerkennen und dies nach außen auch zu kommunizieren. Erstere dagegen sind dazu verpflichtet offenzulegen, durch welche Autorität ihre jeweiligen Beiträge gedeckt sind, insbesondere ob sie als Fachwissenschaftler in ihrem Kompetenzbereich sprechen oder sich zu Sachverhalten äußern, für die sie keine fachliche Expertise beanspruchen können.

Neben den verschiedenen Funktionen philosophischer Politikberatung sind deshalb die unterschiedlichen Rollen von Fachphilosophen, aus denen heraus eine derartige Beratung erfolgt, zu benennen: Die „fachwissenschaftlich fundierte Funktion in der transdisziplinären Rolle“ ist beispielsweise von der „Rolle eines Intellektuellen, der zugleich im engeren fachwissenschaftlichen Sinne Philosoph ist, zu unterscheiden“ (Quante 2018, 114f.). Auf die erste Rolle, in der die Philosophie qua „Geschäftsordnung“ die ethische Debatte moderiert, zielen die hier vorgestellten Überlegungen zum Konzept ethischer Akzeptabilität. In der zweiten Rolle beteiligt sich ein Fachphilosoph an der inhaltlichen Debatte, wobei ihm hier aus der fachlichen Expertise keine durchschlagende Autorität für die Geltung der von ihm präferierten materialen Aussagen erwächst. In dieser Funktion klärt die Phi-

losophie nicht nur reflexiv Bedingungen von Akzeptabilität, sondern beteiligt sich direkt an der diskursiven Erzeugung derselben.⁸

Mit dieser zweiten Rolle ist eine Version philosophischer Politikberatung verbunden, die man deutlich von der vorgebenden Funktion der Geschäftsordnung und der Moderatorenrolle unterscheiden muss. Sie liegt zwar nicht im Fokus unseres Beitrags, ist aber für demokratische Teilhabe, an der auch ein Fachphilosoph qua Bürger partizipiert, ebenfalls relevant: Neben der zielgebundenen Politikberatung für eine bestimmte Personengruppe oder Einrichtung besteht hierbei immer auch die Möglichkeit einer generellen Gesellschaftsberatung durch Philosophie. Diese kann aus einer persönlichen Verantwortung heraus erfolgen und als „öffentliches Nachdenken“ politische Debatten, man denke hier etwa an Hannah Arendt, Karl Jaspers oder Jürgen Habermas, nachhaltig bestimmen. Derartige Entwürfe müssen sich nicht zwangsläufig an der Gesetzgebung orientieren, weshalb ihr Denkhorizont experimenteller und utopisch-kritischer gestaltet werden kann (vgl. Lendi 2005, 128). Bei dieser philosophisch-intellektuellen Perspektive gilt es weiter zwischen einem reinen Teilnehmer und einem teilnehmenden Beobachter zu unterscheiden. Letzterer argumentiert nicht von einem *point of nowhere*, sondern verfügt über kontextspezifisches Wissen. In der Teilnehmerperspektive treten Philosophinnen und Philosophen als Bürger auf, die in ethischen Fragen hinsichtlich ihrer normativen Position und inhaltlichen Argumente weder ein Geltungsprivileg noch einen Expertenstatus reklamieren können (Quante 2018, 113).

Vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Erwartungen an die Philosophie sind die fachwissenschaftlichen Ansprüche der Philosophie zu beachten und die Bedeutung ihrer jeweiligen Subdisziplinen zu berücksichtigen. Die Arbeitsteilung im Fach Philosophie schränkt zwar den zu untersuchenden Gegenstandsbereich ein, erhöht dafür aber auch die spezifische Kompetenz

8 In der hier skizzierten Doppelrolle stehen Fachvertreter aller wissenschaftlichen Disziplinen. Im Fall der philosophischen Ethik ist, um Missverständnisse zu vermeiden, auf eine Besonderheit hinzuweisen: Zwar kann ein Vertreter der philosophischen Ethik für die Geltung seiner materialen Aussagen keine Autorität qua Experte beanspruchen. Für die Qualität der Begründung dagegen, die er für diese Aussagen vorbringt, kann seine fachwissenschaftliche Expertise jedoch wieder durchschlagen. Um den Eindruck (oder auch Vorwurf) eines fachwissenschaftlichen Paternalismus zu entkräften, ist es wichtig zu explizieren, für welche Aspekte einer aktiven Beteiligung an der gesellschaftlichen Debatte die philosophische Ethik fachliche Autorität für sich reklamiert (und für welche gerade nicht).

(ebd., 112). Dasselbe gilt für die rationalitätstheoretische Perspektive auf philosophische Ethik: Eine angemessene ethische Theorie muss verschiedene Anwendungsbereiche des normativen Urteils unterscheiden und – analog zur „Vielfalt und Differenziertheit normativer Phänomene“ – für die jeweiligen Kontexte spezifische Begrifflichkeiten und Kriterien entwickeln (Nida-Rümelin 1997, 192).

4. Die Kritikfunktionen des Kriteriums ethischer Akzeptabilität

In Anlehnung an Grunwald (2008, 26ff.) werden im Folgenden die Kritikfunktionen des Kriteriums ethischer Akzeptabilität im Kontext einer institutionalisierten Politik- und Gesellschaftsberatung durch die Philosophie entwickelt.

4.1 Terminologiekritik

Als kritischer Maßstab dient das Konzept ethischer Akzeptabilität zur Klärung der terminologischen, epistemischen und geltungstheoretischen Präsuppositionen der an den inter- und transdisziplinären Kooperationen beteiligten Disziplinen mit ihren jeweiligen Wissensbeständen. Dies zielt auf die Aufklärung unklarer und/oder impliziter Bedeutungsebenen sowie zentraler Begriffe im inter- und transdisziplinären Kontext. Philosophische Explikation wird dabei als Expertise verstanden, die auch über ein interventionistisches Potenzial verfügt. Sie fragt nach, interveniert und zwingt beispielsweise zur Offenlegung verdeckter Präsuppositionen. Um terminologische Missverständnisse zu vermeiden, ist das Überprüfen und Generieren von terminologischer Transparenz im Kontext von wissenschaftlicher Politikberatung unerlässlich.

Darüber hinaus müssen fachsprachliche Begriffe, die beim Transfer aus der Wissenschaftssprache in gesellschaftliche Diskurse ihre ursprüngliche Semantik und Kontextgebundenheit verloren haben, dechiffriert werden.⁹ Hierbei muss man zwischen einer esoterischen und einer exoterischen Redeweise differenzieren, um zu vermeiden, dass im interdisziplinären

9 Ein Beispiel aus der Psychologie wäre etwa der Terminus „depressiv“, bei dem Laien- und Fachsprachlichkeit divergieren. Für ENavi lässt sich ein derartiges Beispiel nicht ausmachen. Innerhalb des Projektes bestand allerdings eine Herausforderung darin, in inter- und transdisziplinärer Hinsicht Begriffe gemeinsam zu definieren bzw. zu einem gemeinsamen Begriffsverständnis zu

Kontext „nach außen anders argumentiert wird als intern“ (Quante 2002, 190). Die esoterische Redeweise ist „informiert“, indem sie auf das spezifische Fachvokabular der eigenen Disziplin, komplexe Erklärungsansätze und ein Set von verschiedenen Methoden verweist. Die exoterische Redeweise hingegen ist „informierend“. Beide Redeweisen müssen sich derselben Sprache bedienen. Handelt es sich dagegen um zwei voneinander unterschiedene Sprachen, „die unvereinbare Botschaften übermitteln, dann wird der Versuch transwissenschaftlicher Kooperation unterlaufen“ (ebd.).

4.2 Wissenskritik

Hinsichtlich einer „Wissenskritik“ soll eine Transferleistung von Fachsprachlichkeit und damit von nur für Insider zugänglichen Wissensbeständen erzielt werden. Fachsprachliches muss für andere Disziplinen und/oder die Allgemeinheit zugänglich gemacht werden. Dabei muss eine philosophische Politikberatung auch ihre eigene Fachsprache kritisch reflektieren, um für die Rezipienten verständlich zu bleiben. Mit anderen Worten: Die philosophische Ethik als „Geschäftsordnung“ muss für alle Beteiligten sowohl im inter- und transdisziplinären Diskurs als auch in konkreten Situationen der Politikberatung verständlich und nachvollziehbar sein. Darüber hinaus gilt es, die Beratenen bzw. die Gesellschaft „über Geltung und Geltungsgrenzen des Wissens sowie Bereiche des Nichtwissens in dem gegebenen Rat zu informieren“. (Grunwald 2008, 27) Die Gesellschaft in toto zu informieren ist aufgrund der Komplexität der Wissensgesellschaft unmöglich; deshalb geht es darum, Wissensgrenzen transparent und verständlich offenzulegen, um gesellschaftliche Partizipation zu ermöglichen. Hierzu gehört zuerst einmal, auf die Möglichkeit einer zukünftigen Falsifikation aktueller Wissensbestände hinzuweisen. Dabei sollte aber immer auch betont werden, dass diese prinzipielle Falsifizierbarkeit kein Grund für einen allgemeinen Skeptizismus („Wir wissen ja eh nichts!“) oder eine relativistische Position („Alle Behauptungen sind gleichwertig!“) ist. Es geht beim verantwortungsvollen Handeln darum, das bestbegründete Wissen zu ermitteln, nicht darum, eine unfehlbare Wissensbasis zu finden. Über diese grundsätzliche Klarstellung hinaus kommt es darauf an, verschiedene Arten von Nichtwissen zu unterscheiden: Wo gibt es bei gegebener Datenlage mehrere, gleichermaßen plausible Interpretationen? Wo fehlen Daten, um eine

gelangen. So war lange Zeit unklar, was mit „Szenarien“ gemeint ist bzw. was darin jeweils im Zeitablauf konstant gehalten und was variiert wird.

Interpretation überhaupt solide (d.h. nach wissenschaftlichen Standards) vornehmen zu können? Die zentrale wissenschaftliche Botschaft muss sein, dass aus epistemischer Unsicherheit oder begründetem Dissens weder ein prinzipieller Relativismus noch der Abschied von rationaler Begründung oder vom Rekurs auf empirische Befunde folgt.

4.3 Angewandte Philosophie als Technikkritik

Durch eine „Technisierungskritik“, unter der wir eine spezifische Variante angewandter Philosophie verstehen, soll in einer „rationalen Auseinandersetzung zwischen Technisierungshoffnungen und -befürchtungen“ eine „Klärung dieser Bedeutungsfelder in jedem Einzelfall“ herbeigeführt werden. Im Rahmen der Technikphilosophie ist dabei „die Redeweise von der Technisierung des Menschen in Bezug auf ihre Semantik und dabei unterstellte Prämissen, Einseitigkeiten oder Widersprüche sowie in Bezug auf den zugrunde liegenden Technikbegriff zu hinterfragen“ (Grunwald 2008, 28). Gleiches gilt für alle weiteren Begriffe, die sich unter den Oberbegriff der Technik subsumieren lassen. Analog zum Paradigma der „Energieverantwortung“ verweist Grunwalds Technisierungskritik auf einen kontrovers diskutierten Umstand in der Akzeptanzforschung: Muss man erwiesene irrationale Akzeptanzhaltungen der Bürgerinnen und Bürger in der Theoriebildung berücksichtigen oder darf man sie (z. B. aufgrund ihrer Falsifizierbarkeit) vernachlässigen?¹⁰ In einer Risiko-Folgen-Abschätzung werden derartige Ängste den zu vermeidenden Schäden zugerechnet (vgl. Birnbacher 2013).

4.4 Moralkritik

Generell muss die philosophische Ethik die verschiedenen Moral(en) reflektieren. Gerade in Auseinandersetzung mit partikularen Moral(en) verschiedener Interessengruppen und Stakeholder (z. B. NGOs, Industrievertreter,

10 Im Bewertungsprozess von ENavi sollten die sozialen Bewertungskriterien durch eine Rezeption empirischer Daten aufgewertet und entsprechend validiert werden. Zu „irrationalen“ Ängsten lagen – zumindest im Hinblick auf den Kohleausstieg – keine verwertbaren Daten vor, wodurch Unsicherheit darüber bestand, ob und wie sich diese auf die Transformation auswirken würden. Generell wurden etwaige Wissenslücken beispielsweise aufgrund einer fehlenden Datenbasis im Projektbericht explizit ausgewiesen und im Hinblick auf den „Umgang mit epistemischer Unsicherheit“ unter Zuhilfenahme von Sensitivitätsanalysen so gut wie möglich versucht zu kompensieren (vgl. Gatschnig et al. 2020, 12–14).

Gewerkschaftsfunktionäre, Parteien, Energie-Institute etc.) gilt es, diese aus philosophisch-ethischer Sicht kritisch zu diskutieren. Im Sinne einer „Moralkritik“ können diese bestätigt, revidiert oder modifiziert werden. Eine solche Moralkritik kann dabei zum einen in Form einer internen Kritik erfolgen, indem einer bestimmten Moral Inkonsistenzen oder Defekte wie z. B. äquivoker Begriffsgebrauch oder formal ungültige Begründungen nachgewiesen werden (auf diese interne Kritik muss die kritisierte Moral durch Modifikationen oder Revisionen reagieren, wenn sie am Standard rationaler Begründbarkeit orientiert bleiben will). Zum anderen kann eine gegebene Moral extern an allgemeinen Normen (z. B. Gerechtigkeit oder Respekt vor individueller Selbstbestimmung) gemessen werden. Dabei muss die Kritik ihre vorausgesetzten Normen offenlegen und bei Bedarf ihrerseits begründen. Die kritisierte Moral kann, wenn sie diesen Normen nicht genügt, entweder diesen externen Standard zurückweisen, sodass ein innerhalb der Ethik nicht mehr verhandelbarer Dissens zutage tritt. Oder sie übernimmt diese durch die externe Kritik herangetragenen Normen und revidiert ihre eigene Position entsprechend.

4.5 Verfahrenskritik

Analog zum Habermas'schen Postulat von der Demokratisierung des Wissens argumentiert Grunwald im Hinblick auf eine „Verfahrenskritik“ dafür, „die in der Regel in Form komplexer Gemengelagen vorliegenden Entscheidungs- und Meinungsbildungssituationen in normativer wie in epistemologischer Hinsicht so transparent zu machen, dass über politisch entscheidbare Fragen reflektiert und transparent eine demokratische Debatte überhaupt geführt werden kann“ (Grunwald 2008, 29). Im Modell „pragmatistische[r] Politikberatung“ (Habermas 1968, 126) steht nicht die Fremdaufklärung, sondern die demokratiebezogene Selbstaufklärung aller involvierter Akteure im Vordergrund. Die Trennung von Politik und Wissenschaft in hermetisch abgrenzbare Bereiche wird in pragmatistischer Perspektive zugunsten eines interdependenten Wechselverhältnisses aufgehoben. Selbstverständlich sind nur die politischen Institutionen im demokratischen Prozedere dazu legitimiert, Entscheidungen zu treffen; der Weg der Entscheidungsfindung schließt aber die Zivilgesellschaft in *Bottom-up*-Prozessen ein.¹¹

11 Dem Projekt ENavi lag dabei einerseits die axiologische Prämisse, dass die Energiewende eine gesamtgesellschaftliche Relevanz hat, zugrunde. Andererseits ging das Projekt von der normativen Annahme aus, dass solche Probleme

4.6 Kritik demokratischer Partizipationsmodelle

Die Einbeziehung der Öffentlichkeit in Diskurse der Wissenschaft und Politik sowie ihre – um mit Luhmann zu sprechen – wechselseitige Interpenetration richten sich gegen „dezisionistische“ oder „technokratische“ Modelle wissenschaftlicher Politikberatung (vgl. ebd., 126–145). Unverkennbar ist der deliberative Zug der pragmatistischen Politikberatung. Dieser Umstand verweist auf einen weiteren zentralen Aspekt unserer Konzeption ethischer Akzeptabilität: die Verpflichtung zur Offenlegung des vorausgesetzten Partizipationsmodells. Wissenschaftler, Politiker und Akteure der Zivilgesellschaft können (und tun dies regelmäßig auch) einander in den Debatten zur Transformation des bestehenden Energiesystems erheblich missverstehen, wenn unbemerkt von divergierenden und mitunter konfligierenden Partizipationsmodellen ausgegangen wird. Insbesondere gilt es zwischen deliberativen, direkten, parlamentarischen und repräsentativen Partizipationsmodellen als Unterfällen demokratischer Modelle zu differenzieren. Vertreter eines parlamentarisch-demokratischen Partizipationsmodells sehen tendenziell die Öffentlichkeit in den gewählten Parteien repräsentiert. Vertreterinnen eines direkt-demokratischen Partizipationsmodells wollen hingegen die zivilgesellschaftlichen Akteure (beispielsweise durch Bürgerräte) stärker in den Entscheidungsfindungsprozess einbinden. Befürworter eines parlamentarisch-demokratischen Partizipationsmodells können in der faktischen Repräsentation der Öffentlichkeit in der Politik Defizite sehen und entsprechend beispielsweise Parteienreformen fordern. Sowohl das von Renn vorgeschlagene Konzept katalytischer Politikberatung (mit Transdisziplinarität als ihrem Hybrid) als auch die von Habermas eingeleitete Reform der wissenschaftlichen Politikberatung unterstellen das deliberativ-demokratische Partizipationsmodell. Dieser Standpunkt muss explizit kommuniziert und daneben müssen die anderen demokratischen Partizipationsmodelle als prinzipiell evaluativ gleichwertig anerkannt werden.¹²

me mit gesamtgesellschaftlicher Relevanz nur mittels deliberativer und partizipativer Verfahren angemessen adressiert werden können. Zusätzlich wurde überwiegend die weitere These vertreten, dass Letzteres in *Bottom-up*-Prozessen zu organisieren ist.

12 Vgl. dazu jüngst am Beispiel der Herausforderungen der „Xenotransplantation“ in puncto „Entscheidungsfindungsprozess“ und den damit verbundenen Herausforderungen Marckmann (2021, 146–153). In ENavi trug man einer

5. Unterkriterien ethischer Akzeptabilität

Das Konzept ethischer Akzeptabilität enthält die sieben Unterkriterien der (1) Gerechtigkeit, (2) der ethischen Standards des Entscheidens unter Ungewissheit, (3) des Respekts vor Autonomie, (4) der Zumutbarkeit, (5) der Kontextgebundenheit und Kontextangemessenheit, (6) der ethischen Responsivität und (7) der Funktionalität von Institutionen. Die Akzeptabilitätsüberprüfung wird in zwei Schritten vollzogen: Erstens werden Maßnahmen direkt auf den ethischen Status des Erlaubten, Verbotenen oder Gebotenen hin betrachtet. Zweitens werden verschiedene Implikationen der jeweiligen Maßnahmen, bezogen auf die jeweiligen Unterkriterien, ermittelt und in Verbindung mit den jeweiligen Begründungen reflektiert. Da es sich bei probabilistischen Risiko-Folgen-Diskursen in der Regel um Zukunftsbeurteilungen sowie Prognosen handelt, müssen etwaige Chancen und Risiken ausführlich diskutiert werden. Unsicherheitsspielräume gilt es als solche im Sinne der „Robustheit der Datenbasis“ transparent zu machen.¹³

Die Unterkriterien verstehen sich als ethische *Prima-facie*-Prinzipien. In der Bewertung von Risiko-Folgen-Diskursen sind alle Unterkriterien gleichrangig. Da jedes ethische Prinzip *prima facie* unbeschränkte Gültigkeit besitzt, ist ein Konfliktieren zwischen verschiedenen Prinzipien möglich. Für solche Prinzipienkonflikte gibt es keine von vornherein feststehende Lösung, z. B. im Sinne genereller Vorrangregeln (vgl. Düber und Quante 2016). In der jeweiligen Situation muss überprüft werden, welchem der *Prima-facie*-Prinzipien in dem in Frage stehenden Einzelfall höheres Gewicht zukommt (*ba-*

Deliberation durch das bereits erwähnte Hinzuziehen von Stakeholdern im Entscheidungsfindungsprozess Rechnung.

13 In ENavi konnte das Kriterium „Ethische Akzeptabilität“ im finalen Bewertungsbericht zu den Transformationsvarianten des bestehenden Energiesystems nur die Ergebnisse des Kriteriums „Effektivität“ und die dort veranschlagten empirischen Studien rezipieren (vgl. Gaschnig et al. 2020, 76–77). Alle anderen Kriterien haben innerhalb der Projektphase keine abschließenden Bewertungsberichte zur Verfügung gestellt. Die Akzeptabilitätsüberprüfung fußte daher vor allem auf externen Studien und weiterführender Sekundärliteratur. In drei gesonderten Endberichten zu den Schwerpunkten Strom, Verkehr und Wärme wurden die Ergebnisse kriterienübergreifend dargestellt. Diese Berichte sowie ein zusammenfassender Abschlussbericht mit dem Titel „Wegbeschreibungen zum klimaneutralen Energiesystem“ finden sich unter <https://www.iass-potsdam.de/de/ergebnisse/publikationen/art/Berichte/all> (abgerufen am 15.4.2021).

lancing).¹⁴ Dies kann z. B. dadurch geschehen, dass in einem bestimmten Handlungskontext Vorrangregeln formuliert werden (z. B. bei fremdnütziger medizinischer Forschung überstimmt Freiwilligkeit den Gesichtspunkt des Nutzens für zukünftige Patienten). Ein Ausbalancieren kann sich aber auch auf konkrete Einzelfälle beschränken, wenn in einer bestimmten Situation z. B. mögliche Risiken zugunsten des Zugeständnisses von Freiheitsrechten gerechtfertigt werden (also das Prinzip des Nichtschadens weniger schwer wiegt als die Beschränkung des Respekts vor Autonomie).

Ohne Bezug auf spezifische Kontexte ist das Kriterium ethischer Akzeptabilität zu allgemein, um für die Diversität von Maßnahmenbündeln in Risiko-Folgen-Diskursen eine orientierungsstiftende Bewertungsgrundlage bereitzustellen. Aus diesem Grund ist es zum einen generell erforderlich, ethische Akzeptabilität im Rekurs auf untergeordnete Kriterien zu spezifizieren. Zum anderen muss das Kriterium ethischer Akzeptabilität auf den jeweiligen Handlungskontext bezogen, d. h. inhaltlich spezifiziert werden. Dies bedeutet, dass ethische Akzeptabilität im Kontext der biomedizinischen Ethik anders ausgelegt werden muss als z. B. im Kontext der Energiepolitik. Wir werden im Folgenden Letzteren als Kontext verwenden, um das Kriterium ethischer Akzeptabilität inhaltlich zu spezifizieren.

Der moralphilosophische Dissens bildet in diesem Abwägungs- und Spezifikationsprozess die Wertelpluralität und die Komplexität unterschiedlicher Kontexte ab, durch die sich moderne offene Gesellschaften auszeichnen. Die moralische Unterbestimmtheit konkreter Einzelfälle steht repräsentativ für die politischen Entscheidungsprobleme. Im Fall konfligierender Prinzipien kann die Spannbreite zulässiger ethischer Bewertungen durch eine Sensitivitätsanalyse detaillierter bestimmt werden. Im Folgenden werden die sieben Unterkriterien anhand von Bewertungsbeispielen der in ENavi durchgeführten multikriteriellen Bewertung verschiedener Transformationsvarianten des bestehenden Energiesystems skizziert.

14 Im multikriteriellen Bewertungsbericht des ENavi-Projekts wurde beispielsweise einer globalen Klimagerechtigkeit und dem Erhalt der Autonomie kommender Generationen hinsichtlich der wahrscheinlichen nachteiligen Auswirkungen des Klimawandels ein höheres Gewicht zuerkannt als einer unternehmerischen Autonomie (vgl. Gaschnig et al. 2020, 75ff.).

5.1 Gerechtigkeit

In Situationen moralischer Unsicherheit bedarf jeder Transformierungsversuch des gegebenen Systems angesichts der Eingriffstiefen in bestehende Strukturen, wenn er sich am Prinzip einer ethischen Verallgemeinerbarkeit orientiert, einer diskursiven Rechtfertigung. Von Bedeutung ist dabei vor allem der präskriptive Gehalt von Gerechtigkeit: Das „Moment der Gleichheit“ gilt für die prinzipielle Möglichkeit der Teilhabe am Diskurs und erfordert eine grundlegende Klärung der Teilhabebedingungen und -chancen. Das „Moment der gerechtfertigten Ungleichheit“ stellt darauf ab, dass Ungleichheiten zulässig sind, wenn sie sich gerechtigkeitstheoretisch begründen lassen. Dabei ist es erforderlich, diese als Ergebnis einer Entscheidung transparent zu machen (vgl. Gethmann und Kamp 2019, 334).

Da die Transformation des Energieversorgungssystems in einem festen nationalstaatlichen Rahmen (institutionalisiert) innerhalb einer europäischen Koordination (teil-institutionalisiert im Sinne einer „Vor-reiter-Allianz“) mit globaler Perspektive (nicht-institutionalisiert) erfolgt, wird Gerechtigkeit primär im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit behandelt. Insbesondere die distributive Gerechtigkeit kann auf Indikatoren sozialer Empirie Bezug nehmen. Zwar lässt sich kein klarer Schlüssel benennen, der eindeutig verschiedenen Güter- und Ressourcenverteilungen einen quantifizierten Gerechtigkeitswert zuordnet. Dennoch kann einzelnen Modellen, auf Daten gestützt, Ungerechtigkeit oder aber ein hinsichtlich der Verteilungsgerechtigkeit unproblematisches Vorgehen attestiert werden.¹⁵

Für die Frage, wie beispielsweise weiterhin bestehende Strombedarfe alternativ (und dann jeweils zu welchen Preisen) abgedeckt werden können, ist der Gesichtspunkt drohender Energiearmut von Bedeutung. Dabei verlangt die Perspektive ethischer Akzeptabilität hinsichtlich der angestrebten Verteilungsgerechtigkeit „Parteieninvarianz“; alle an der Transformation des Energiesystems teilhabenden Akteure werden ohne Ansehen der Person betrachtet (vgl. Gethmann 1999, 27ff.). Unterscheidet man zwischen „Diskursparteien“ und „Diskurskontext“, dann kann trotz bestehender Partei-

15 In Quitzow et al. (2018, 29) wird in der Vorstellung des multikriteriellen Bewertungsansatzes zur ethischen Akzeptabilität ausgeführt, dass die vom Kriterium entwickelten Prinzipien nicht im Sinne eines Operationalisierungsdiskurses im Vorhinein feststehen, sondern argumentativ und anwendungsspezifisch entfaltet werden. Berücksichtigt wurden daher sowohl die distributive als auch die retributive (als Kompensation im Sinne bereits erlittener oder gegebenenfalls unvermeidlicher Schäden) Gerechtigkeit (ebd., 26).

eninvarianz eine „Kontextvarianz“ bestehen. D.h., bestimmte Argumentationsregeln gelten jeweils nur für bestimmte Realitätsbereiche, dort aber für jedermann (vgl. Gethmann 1979, 59). Einer im industriestaatlichen Kontext zu erwartenden Energiearmut, die vor allem eine finanzielle Belastung ärmerer Haushalte durch überproportionale Ausgaben für Energie darstellt, gilt es aus Gründen der diskursiven Transparenz und einer unzulässig diskriminierenden Verteilung mit weiteren flankierenden Maßnahmen zu begegnen.

5.2 Risikoethische Standards bei Entscheidungen unter Ungewissheit

Die Frage nach den risikoethischen Standards bei Entscheidungen unter Ungewissheit ist insbesondere dann relevant, wenn Wissen über mögliche Ausgänge durchzusetzender Maßnahmen besteht, die in einem weiten Sinn einen Schaden darstellen können. Der Risikotyp des Klimawandels lässt sich beispielsweise anhand der folgenden Ausprägungen kennzeichnen: Der zu erwartende Schaden ist in seiner Höhe schwierig oder unmöglich zu bestimmen und allenfalls durch nationale, internationale sowie globale Maßnahmen zu beeinflussen; er wird von Menschen verursacht und ist in seiner Wirkungsdimensionalität neuartig. Trotz gewisser Kenntnisse über seine Wahrscheinlichkeit ist sein Ausmaß im Grunde ungewiss und kann institutionell nur in engen Grenzen beeinflusst werden (vgl. Ropohl 2017, 902).

Angesichts der Unwägbarkeiten – schnell eintretende Auswirkungen des Klimawandels lassen sich nicht eindeutig und längerfristige Auswirkungen nur unter großer Unsicherheit bewerten – sowohl hinsichtlich der dimensionalen Auswirkungen des Klimawandels als auch bezüglich der Lebensformen zukünftiger Generationen sollte im Sinne einer intergenerationalen Gerechtigkeit für die nachfolgenden Generationen eine größtmögliche Wahlfreiheit für die Gestaltung ihrer Lebensformen bewahrt werden. Der Erhalt der Bedingungen verantwortlichen Handelns ist bei allen Formen des Nichtwissens essentiell und daher prinzipiell zu beachten (vgl. Kornwachs 2000, 60).¹⁶ Deshalb ist *prima facie* eine Vorrangregel für nachhaltigen Klimaschutz geboten.

16 Im Kontext humangenetischer Eingriffe kann dies z. B. die Revisibilität betreffen (als Frage: Hat das veränderte Individuum die Möglichkeit, diese Eingriffe rückgängig zu machen, oder verliert es seine Gestaltungsmöglichkeiten an dieser Stelle?); im Kontext von Energiewende oder Klimaschutz kann es darum gehen, Ressourcen so zu schonen, dass auch zukünftigen Generationen

Analog zum Kohleausstieg wird ein zu erwartender Schaden im Sinne der Arbeitslosigkeit der in der Kohleindustrie Beschäftigten und in der regionalen/kommunalen Wertschöpfung bestehen. Nicht-utilitäre Sachverhalte, wie regionales (Selbst-)Bewusstsein oder historisch-kulturelle Identitäten, gilt es angemessen zu berücksichtigen. Sie sind, sofern und so weit als möglich, durch Schaffung anschlussfähiger Identifikationsmodelle mit dem Ausbau der erneuerbaren Energien kompatibel zu machen. Da der Ausstieg aus der deutschen Steinkohle kollektiv und retrospektiv im internationalen Vergleich als Erfolgsgeschichte betrachtet wird, ist es sinnvoll, diesen Prozess als Modell für den Ausstieg aus dem Kohlestrom zu verwenden: Neben der Beseitigung der „Ewigkeitslasten“ des Steinkohlebergbaus (Grubenwasserhaltung, Poldermaßnahmen und Grundwasserreinigung ehemaliger Kokereiflächen) konnte der Ausstieg aus dem deutschen Steinkohlebergbau prinzipiell sozialverträglich bewältigt werden; kein Mitarbeiter des Bergbauunternehmens musste offiziell betriebsbedingt entlassen werden (vgl. Hartmann 2018, 319). Vor diesem Hintergrund muss erörtert werden, welche Entscheidungen hinsichtlich des Umgangs mit den Beschäftigten der Kohleindustrie ethisch akzeptabel sind.

Ein weiterer möglicher Schaden besteht in einer nicht zureichenden Energieversorgung und -speicherkapazität von Strom aus erneuerbaren Energieanlagen nach abgeschlossenem Kohleausstieg. Es ist daher zu prüfen, ob die Energiebedarfe während des Transformationsprozesses und zum Zeitpunkt des Abschaltens des letzten Kohlekraftwerks weiterhin stabil gedeckt werden können oder ob Engpässe in der Energieversorgung zu erwarten sind (für den letzteren Fall ist zu ermitteln, welche Verteilungen dann ethisch vertretbar sind).¹⁷

Im Hinblick auf einen erfolgreichen Ausbau erneuerbarer Energien, die Transformation von Mobilität und technische Innovationen im alltäglichen Stromverbrauch gilt es Rebound-Effekten präventiv zu begegnen, die für die Gesellschaft keinen zusätzlichen Nutzen, wohl aber explizite Nach-

noch Handlungsspielräume erhalten bleiben, die sie dann selbst verantwortlich gestalten können.

17 Hinsichtlich der Erforschung weitreichender Speicherkapazitäten für den aus EE-Anlagen erzeugten Strom und den damit verbundenen notwendigen Netzausbau ist auf die anderen Kopernikus-Projekte ENSURE (entwickelt ein „intelligentes“ Stromnetz) und SynErgie (untersucht, wie energieintensive Industrieprozesse flexibilisiert und so an die Verfügbarkeit der erneuerbaren Energien angepasst werden können) zu verweisen.

teile mit sich bringen. Da Rebound-Effekte nicht immer eindeutig zu eruieren sind, müssen die Rahmenbedingungen der Transformationsprozesse betrachtet werden: Das Ersetzen von fossiler durch erneuerbare Energie kann zusätzliche Rebound-Effekte auslösen. Beispielsweise kann sich das reale Einkommen der Verbraucher durch einen „Einkommenseffekt“ erhöhen, weshalb die Verbraucher zusätzlich weitere Produkte konsumieren können und der Gesamtkonsum steigt (finanzieller Rebound-Effekt). Die technischen Effizienzsteigerungen und Transformationsprozesse werden mit großer Wahrscheinlichkeit das Konsumverhalten verändern, was eine Auswirkung etwa auf Mobilität, Infrastrukturen und soziale Normen bedeutet (Transformations-Effekt). Von besonderer Bedeutung kann ein zusätzlicher Stromkonsum vor dem Hintergrund einer rational nicht begründeten moralischen Selbstlegitimierung (moral licensing) sein (mentaler Rebound-Effekt, vgl. mit Bezug auf Elektroautos Haan et al. 2016, 37). Eine CO₂-Mindestpreissteuer kann als flankierende Maßnahme gegenüber möglichen Rebound-Effekten zielgerichtet eingesetzt werden; im Sinne einer Gütergerechtigkeit sollte beispielsweise der Dekarbonisierungsgrad bzw. die Abhängigkeit spezifischer Emissionen eines Gutes besonders berücksichtigt werden.¹⁸

5.3 Zumutbarkeit

Die Zumutbarkeit kann in der Regel nicht indikatorenbasiert bewertet werden, da es sich bei dieser Frage um eine rein wertende Abwägung zwischen Vor- und Nachteilen handelt. Im Anwendungsbeispiel steht der Zweck des Kohleausstiegs den Nachteilen für Betroffene gegenüber. Es wird die Angemessenheit der Maßnahme und ihre positiven Folgen in Relation zu den etwaigen Schäden derselben geprüft. Die Zurechenbarkeit der im Kontext der Energiewende im Stromsektor erstellten Maßnahmenbündel ist von zweifacher Bedeutung: „[Z]um einen von der Art der Ungewissheit der Handlungsfolgen und zum anderen von der Zumutbarkeit, das erforderliche Wissen über das Schadensrisiko oder die Nichtkontrollierbarkeit der Handlungsfolgen zu beschaffen“ (Heidbrink 2017, 15). Die Ungewissheit über die Handlungsfolgen aufgestellter Maßnahmenbündel in Situationen moralischer Unsicherheit muss, um zumutbar zu werden, vom Nichtwissen „in riskantes Wissen oder möglicherweise sogar sicheres und gewusstes Wissen“

18 Eine Studie zur Risikoabschätzung von möglichen Rebound-Effekten im Bereich der Energiewende liegt zum jetzigen Zeitpunkt nicht vor.

überführt werden. Das Unterkriterium der Zumutbarkeit fokussiert „den Aufwand, der erforderlich ist, um die Ungewissheit von Entscheidungen zu reduzieren oder womöglich zu eliminieren. Zu diesem Aufwand zählen hauptsächlich Zeit und Kosten der Wissensbeschaffung und die Relevanz, die das Nichtausführen einer ungewissen Handlung für die Akteure selbst und betroffene Dritte hat“ (ebd., 14).

Aufgrund der Subjektivität von Erwartungen und Präferenzen sind verallgemeinerbare Aussagen in diesem Kontext problematisch. Für die bedingte Verallgemeinerbarkeit der Akzeptabilität von Handlungsoptionen gilt „nicht die Normativität des Faktischen, wohl aber die Normativität des im faktisch Normativen Präsupponierten“ (Gethmann 1992, 172). Hilfreich erweist sich hier das Prinzip der „pragmatischen Konsistenz“, das mit Bezug auf zu rechtfertigende Risikoexpositionen entwickelt wurde: „Hat jemand durch die Wahl einer Lebensform eine Risikobereitschaft gewählt, so darf diese auch für eine zur Debatte stehende Handlungsoption unterstellt werden“ (Gethmann 1993, 44). Dieser Grundsatz lässt sich über die Fragen der Risikoexposition hinaus erweitern: „Gilt in einer Lebensform ein bestimmtes (etwa: freiheitseinschränkendes) Maßnahmenbündel zur Erreichung eines bestimmten Ziels als akzeptabel, so kann dies auch für Maßnahmenbündel, die in einer hinreichend analogen Relation zur Erreichung eines anderen, gleichrangigen Ziels (etwa: hinsichtlich des Verhältnisses von Schwere des Freiheitseingriffs zum Wert des zu erreichenden Ziels) stehen, unterstellt werden“ (Quitow et al. 2018, 28). Für den Gesetzgeber folgt daraus, dass er bei anstehenden Entscheidungen in der Energiewende ein der jeweils gewählten Lebensform entsprechendes konkludentes Akzeptanzverhalten der Bürgerinnen und Bürger voraussetzen darf (revealed preferences), sofern seitens der Betroffenen kein, selbst wiederum begründungsbedürftiger, Widerspruch eingelegt wird (vgl. Streffer et al. 2002, 16ff.). Zu beachten ist allerdings, dass eine mit einem etwaigen Risiko verbundene Lebensform mitunter nicht immer frei gewählt, aufgrund von Traditionsbestimmtheit nicht frei entschieden werden kann oder sich derartig radikal verändert hat, dass ein Zurück zu vergangenen Handlungsformen hinfällig erscheint (vgl. ebd., 18). Das Prinzip der pragmatischen Konsistenz bezieht diese Aspekte ein; es fungiert dabei entweder als abschließendes Bewertungskriterium oder führt zur Verschiebung der Begründungslasten innerhalb des Diskurses.

5.4 Respekt vor Autonomie

Dieses Unterkriterium zielt auf die Eingriffstiefe der jeweiligen Maßnahme bzw. des mit einem Szenario einhergehenden Eingriffs in die individuelle Lebensplanung. Dabei gilt generell: Je einschneidender ein Eingriff ist, desto größer ist der ethische Rechtfertigungsbedarf. Angesichts der enormen Einschränkung der Autonomie gegenwärtiger und zukünftiger Generationen, die ein extremer Klimawandel zur Folge haben würde, erscheint eine Einschränkung der Berufsfreiheit im Kohlestromsektor und einer damit verbundenen Lebensplanung als geboten, zumindest aber als erlaubt. Allerdings muss dabei eine Prüfung der konkreten Zumutbarkeiten stattfinden. In Fällen der bereits in der Kohleindustrie Beschäftigten ist der Ausstieg zudem ein Eingriff in deren zu früheren Zeitpunkten getroffenen Lebens- und Berufsentscheidungen.

Zusätzlich ist zwischen unternehmerischer und politischer Autonomie zu unterscheiden. Die *politische* Autonomie betrifft Partizipationsmöglichkeiten an politisch-rechtlichen Entscheidungsprozessen und die Identifikation mit gemachten Entscheidungen. In diesem Zusammenhang wird die Eigentumsfrage der Energieerzeugungsanlagen an Bedeutung gewinnen: Der privatwirtschaftliche, genossenschaftliche oder kommunale Besitz verweist auf unterschiedliche Dimensionen von unternehmerischer und politischer Autonomie. Besonders anschaulich wird dieser Umstand in den Eigentumsverhältnissen in der Windenergie. An Land können auch Privatpersonen, wie beispielsweise Landwirte, Anteilseigner an Windenergieanlagen sein. Aufgrund der hohen Kosten von ein bis zwei Milliarden Euro bei der Errichtung eines Offshore-Parks mit mehreren Hundert Megawatt Leistung können auf See meist nur Konsortien aus Finanzdienstleistern, Energieversorgern und Projektierern Anteilseigner sein (vgl. trend:research 2017, 81f.).¹⁹

Die *unternehmerische* Autonomie betrifft den Entscheidungsspielraum von Unternehmen bezüglich des Umbaus ihrer Stromproduktion. Der unternehmerisch erzeugte Strom kann an der Strombörse oder im außerbörslichen Handel (OTC-Handel) verkauft werden. Daneben kann lokal produzierter Strom Wohnungs- oder Gewerbeflächen-Mietern angeboten wer-

19 Kommunale Großprojekte, wie etwa der Trianel Windpark Borkum I & II, sind zum jetzigen Zeitpunkt noch als Pilotprojekte anzusehen und sollten im Sinne des Autonomieerhalts zukünftiger Generationen und der damit verbundenen Verteilungsgerechtigkeit aus ethischer Perspektive weiter ausgebaut werden.

den (Mieterstrom). Das Europäische Parlament strebt die Vollendung des EU-Binnenmarkts im Energiebereich an, der „durch gerechten Marktzugang und ein hohes Verbraucherschutzniveau sowie ausreichende Verbund- und Erzeugungskapazitäten gekennzeichnet ist“ (vgl. Kurzdarstellungen zur Europäischen Union).

In allen Varianten des Strommarktes sind sowohl die politische und unternehmerische Selbstbestimmung als auch die Auswirkungen auf den Arbeitsmarkt zu berücksichtigen. Beide Autonomietypen behandeln Fragen des Respekts vor Autonomie, die dann gegen Ansprüche des Gemeinwohls und des Wohls der Betroffenen abzuwägen sind. Bei solchen Abwägungen wird ebenfalls die Angemessenheit (hier: des Verhältnisses von Eingriffstiefe gegenüber zu realisierendem Gut) relevant. Dabei ist insbesondere vor dem Fehlschluss zu warnen, mit größerer Eingriffstiefe sei per se auch ein größerer Steuerungserfolg mit Blick auf das intendierte Verhalten zu erwarten. Vielmehr kann es ebenso gut zu Gegenbewegungen und Akzeptanzproblemen kommen, wenn Maßnahmenbündel als zu rigoristisch wahrgenommen werden (wie etwa Steuerungsformen des individuellen Konsum- und Mobilitätsverhaltens bis hin zu stärker intrusiven Formen wie Verteuerung [z. B. durch Steuern] oder gar Verbote [z. B. konventioneller Verbrennungsmotoren]).

5.5 Kontextgebundenheit und Kontextangemessenheit

Untersuchungsgegenstände und -bereiche philosophischer Ethik sind immer kontextgebunden. Deshalb gilt die Verpflichtung zur Reflexion der spezifischen Kontexte des Untersuchungsgegenstands. Analog zum Ausstieg aus dem deutschen Steinkohlenbergbau ließe sich das Paradigma einer regionalen Wertschöpfung beispielsweise um historisch-kulturelle Dimensionen erweitern: Gerade in typischen Bergbauregionen, wie dem Ruhrgebiet oder der Niederlausitz, empfiehlt es sich, die Transformation des bestehenden Energiesystems um kontextsensitive Narrative zu erweitern.

Die historisch-kulturellen Indizes des Bergbaus sind gegenwärtig und auch in der Zukunft als sinnstiftende Identifikationsflächen vieler Menschen wahrscheinlich nach wie vor wirkmächtig. Dabei geht es nicht um eine indirekte Parteinahme für den Abbau von Kohle, sondern um einen respektvollen Umgang mit der spezifischen Historizität und Lebenswirklichkeit ganzer Regionen. Die historisch-kulturellen Indizes dürfen nicht einfach „abgeschnitten“ und als historische Epoche museal für abgeschlossen betrachtet werden. Vielmehr sollten ihre dezidierten Erfahrungswelten und kulturel-

len Eigenheiten „mitgenommen“ und als Teil der Theoriebildung inkludiert werden.²⁰

5.6 Ethische Responsivität

Die Gewährleistung einer kontextangemessenen Beurteilung erfordert „Responsivität“: Der Begriff entstammt der Politikwissenschaft und wird dort als sozial-empirisch überprüfbare „Aufnahmebereitschaft“ gefasst. Politiker agieren responsiv, wenn sie im Sinne deliberativer Demokratiegestaltung die Bedürfnisse und Wünsche der Repräsentierten wahrnehmen (vgl. Herzog 1998, 298). Für eine philosophische Politikberatung im Sinne einer Akzeptabilitätsüberprüfung bedeutet „Responsivität“ nicht die *a priori* gesetzte Ausrichtung an den Bedürfnissen der Gesellschaft, sondern vielmehr eine Heuristik (vgl. Matthies et al. 2015, 10). Responsivität wird in diesem Sinne nicht als „normatives Gütemaß“, sondern als „Kennzeichnung von Antworttypiken“ verwendet (Torka 2015, 40). Vor diesem Hintergrund ist die philosophische Ethik gemäß den gesellschaftlichen „Antworttypiken“ auf die Zuarbeit durch die empirischen Wissenschaften, im Besonderen durch die Sozialwissenschaften, angewiesen. Aus dieser empirischen Grundlage sind handlungstheoretische Optionen abzuleiten, die wiederum Gegenstand einer normativen Bewertung werden können.

Im Sinne einer deliberativen und pragmatistischen Politikberatung sollte die philosophische Ethik schon in der Heuristik des prozessualen Generierens von systematischem Wissen ihre Expertise als Moderatorin und Reflexionsinstanz in der Exploration der „Antworttypiken“ einbringen. Im Sinne des Postulats der „Parteieninvarianz“ sollten nicht nur Antworttypi-

20 Anders, im Sinne eines übergeordneten und die Energiewende „positiv“ vermittelnden Narrativs, wurde diese These im Veranstaltungsbericht eines Reflexions-Stakeholder-Meetings *Der Kohleausstieg und die Folgen: Was sind Ansatzpunkte für die Politik?* vom 12.9.2019 in Potsdam rezipiert (vgl. Dreyer et al. 2019, 14). Dagegen lassen sich zwei Einwände starkmachen: 1. Chancen und Risiken der Energiewende sollten nicht „positiv“, sondern faktenbasiert und realistisch vermittelt werden. Eine „positive“ Vermittlung der Energiewende könnte andernfalls schnell in den Verdacht einer „Akzeptanzbeschaffungsmaßnahme“ geraten. 2. Spricht man durch die Energiewende von einem „Identitätsbruch“ für die Beschäftigten im Kohlesektor, dann müsste zunächst empirisch überprüft werden, ob dieser tatsächlich feststellbar ist, und wenn ja, wie man diese „Antworttypiken“ im Sinne pragmatischer Kohärenz und Kontextangemessenheit in die Energiewendemaßnahmen integrieren kann (siehe auch 5.6).

ken sichtbarer Personengruppen und Individuen eingeholt werden, sondern auch jene von marginalisierten Randgruppen der Gesellschaft.

5.7 Funktionalität von Institutionen

Das Konzept ethischer Akzeptabilität beinhaltet als Baustein einer normativen Institutionenethik auch eine sozialetische Dimension. Das institutionelle Handeln wird als ein überindividuelles Handeln aufgefasst. Der Unterschied zu individualistischen Ethiktypen lässt sich mit der Terminologie der Spieltheorie veranschaulichen: In Ersteren obliegt die Umsetzung moralischer Normen den motivationalen Entscheidungspräferenzen des Einzelnen. In der Institutionenethik hingegen werden die Spielregeln als Rahmenbedingungen fokussiert. Die den Spielregeln eingeschriebenen ethischen Normen sind für alle an der Institution Partizipierenden verbindlich. Eine durchzuführende Akzeptabilitätsüberprüfung muss beurteilen, ob relevante Institutionen als funktional und kontextangemessen gelten können. Dysfunktionale Institutionen, die beispielsweise hinsichtlich des technischen Fortschritts historisch überholt sind, oder andere Handlungskontexte, die ihre eigene Befähigung übersteigen, kolonialisiert haben, sind aus ethischer Sicht inakzeptabel. Dieser Sachverhalt gewinnt an Brisanz, wenn die (oder einige der) involvierten Akteure der Meinung sind, dass es sich bei den mit dem Transformationsprozess des Energiesystems verbundenen ordnungsrechtlichen Maßnahmen um unrechtmäßige, inkonsistente paternalistische Eingriffe, Reglementierungen oder Verbote handelt (vgl. Gutmann und Quante 2017, 111f.).

6. Schluss

Dieser Beitrag zielt darauf ab, das Kriterium ethischer Akzeptabilität als zentralen Baustein der Politikberatung durch die philosophische Ethik auszuweisen. Zu diesem Zweck haben wir erstens eine Doppelrolle der philosophischen Ethik in Bezug auf Politikberatung im Allgemeinen herausgearbeitet: Als Fachwissenschaft kann sie zum einen die gesellschaftliche Debatte hinsichtlich der ethischen Begründungen und Positionen moderierend begleiten und mit den Mitteln der Begriffs- und Argumentationsklärung die Vorbedingungen für einen rationalen Diskurs sicherstellen. In dieser indirekten Rolle kommt der philosophischen Ethik die Autorität einer Fachwissenschaft zu. Zum anderen können ihre Vertreter auch mit inhaltlichen Argumenten direkt in die Debatte eingreifen und versuchen, für bestimmte Positionen rati-

onale Akzeptabilität zu schaffen. Für diese Inhalte haben sie dann allerdings keine spezifische Autorität qua Fachwissenschaft, sondern sind Teil eines demokratisch organisierten Willensbildungsprozesses. Bei der Begründung ihrer jeweiligen inhaltlichen Position dagegen kann die Expertise der philosophischen Ethik dann wieder zur Geltung kommen.

Zweitens haben wir das Kriterium ethischer Akzeptabilität als zentralen Baustein der Politikberatung durch die philosophische Ethik expliziert. Dazu musste zum einen die Frage der Akzeptabilität klar von der Erforschung (oder Erzeugung) von Akzeptanz unterschieden sowie die Dimension der rationalen Begründbarkeit (im Gegensatz zur bloßen Ethisierung) herausgearbeitet werden. Zum anderen war das Kriterium ethischer Akzeptabilität inhaltlich durch Unterkriterien, die ihrerseits für spezifische Handlungskontexte genauer zu bestimmen sind, zu entfalten. Für diese inhaltliche Spezifikation wurde hier die wissenschaftliche Begleitung der Energiewende als ein solcher Handlungskontext herangezogen. Seine Komplexität ist derzeit Gegenstand vielschichtiger gesellschaftlicher Auseinandersetzungen mit einem hohen normativen Streitpotential. Dieser Kontext eignet sich deshalb nicht nur, um eine inhaltlich reichhaltige Konzeption des Kriteriums ethischer Akzeptabilität zu entwickeln. Die Vielschichtigkeit der Debatte belegt überdies auch, wie wichtig es ist, die verschiedenen Funktionsweisen von Fachwissenschaften in der Politikberatung zu unterscheiden, wenn es der philosophischen Ethik möglich sein soll, sich hier sachgerecht zu engagieren.

Literatur

- Bangert, Armin. 2019. „Die normativen Grundlagen starker und schwacher Akzeptabilitätskonzepte“. In *Akzeptanz und politische Partizipation in der Energietransformation. Gesellschaftliche Herausforderungen jenseits von Technik und Ressourcenausstattung*, herausgegeben von Cornelia Fraune, Michèle Knodt, Sebastian Gölz und Katharina Langer. 1. Aufl., 61–83. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-24760-7>.
- Birnbacher, Dieter. 2013. „Rationalität und Emotionalität in der Akzeptanz technischer Risiken“. In *Les Lumières: hier, aujourd'hui, demain. Science et société / Die Aufklärung: gestern, heute, morgen. Wissenschaft und Gesellschaft*, herausgegeben von Pierre A. Buser, Claude Debru und Philippe Meyer. 1. Aufl., 68–90. Paris: Hermann.
- Blum, Mareike, Awen Colell, Julia Hoffmann, Karoline Karohs, Martin Kowarsch, Maren Krude, Miriam Saur und Holger Thiel. 2021. *Ariadne-Report. Was ist uns wichtig bei Verkehrs- und Stromwende? Bürgerinnen und Bürger sprechen über Herausforderungen und Ziele*, herausgegeben von Kopernikus-Projekt Ariadne.

- Potsdam: Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung (PIK). https://ariadne-projekt.de/media/2021/02/2021_Februar_Ariadne-Report_Fokusgruppen.pdf (zuletzt abgerufen am 2.6.2021).
- Dreyer, Marion, Frank Dratsdrummer, Steffi Ober, Piet Sellke und Frank Ulmer. 2019. *Veranstaltungsbericht (KT 01-2019) zur diskursiven Bewertung von Szenarien des Kohleausstiegs mit Praxisakteuren einschließlich Mitgliedern der ENavi-Kompetenzteams am 5. April 2019, Berlin, Naturschutzbund Deutschland (NABU) e.V. Der Kohleausstieg und die Folgen: Was sind Ansatzpunkte für die Politik?*. Stuttgart: DIALOGIK gemeinnützige GmbH für Kommunikations- und Kooperationsforschung. https://www.dialogik-expert.de/sites/default/files/downloads/2019-09-enavi-veranstaltungsbericht-praxis-wissenschaft-dialog-kohleausstieg_o.pdf (zuletzt abgerufen am 2.6.2021).
- Düber, Dominik, und Michael Quante. 2016. „Prinzipien, Prinzipienkonflikte und Partikularismus. Über die Rolle, Reichweite und Grenzen von Prinzipien in der Ethik“. In *Grundkurs Ethik*. Bd. 1: *Grundlagen*, herausgegeben von Johann S. Ach, Kurt Bayertz, Michael Quante und Ludwig Siep. 4. vollständig überarb. u. erweiterte Aufl., 57–70. Münster: Mentis.
- Gaschnig, Hannes, Rainer Quitzow, Ortwin Renn, Armin Bangert, Ulrich Fahl, Claudia Hofer, Oliver Kaltenegger, Jürgen Kopfmüller, Christian Loos, Andreas Löschel, Robert Pietzker, Michael Quante, Sabine Schlacke, Daniel Schnittker, Volker Stelzer, Pablo Thier und Gerald Zunker. 2020. *Multikriterielle Bewertung der Energiewende: Nachhaltigkeitsprofile zum Kohleausstieg*. Potsdam: Institute for Advanced Sustainability Studies (IASS). https://publications.iass-potsdam.de/pubman/faces/ViewItemOverviewPage.jsp?itemId=item_6000089.
- Gethmann, Carl Friedrich, und Georg Kamp. 2019. „Globale Energiegerechtigkeit. Ethische Fragen“. In *Internationale Gerechtigkeit und institutionelle Verantwortung*, herausgegeben von Julian Nida-Rümelin. 1. Aufl., 311–340. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110615876-019>.
- Gethmann, Carl Friedrich, und Thorsten Sander. 1999. „Rechtfertigungsdiskurse“. In *Ethik in der Technikgestaltung. Praktische Relevanz und Legitimation*, herausgegeben von Armin Grunwald und Stephan Saupe. 1. Aufl., 117–151. Berlin et al.: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-642-60033-3>.
- Gethmann, Carl Friedrich, Martin Carrier, Gerd Hanekamp, Matthias Kaiser, Georg Kamp, Stephan Lingner, Michael Quante und Felix Thiele. 2015. *Interdisciplinary Research and Trans-disciplinary Validity Claims*. Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-11400-2>.
- Gethmann, Carl Friedrich. 1979. *Protologik. Untersuchungen zur formalen Pragmatik von Begründungsdiskursen*. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gethmann, Carl Friedrich. 1992. „Universelle praktische Geltungsansprüche. Zur philosophischen Bedeutung der kulturellen Genese moralischer Überzeugungen“. In *Entwicklungen der methodischen Philosophie*, herausgegeben von Peter Janich. 1. Aufl., 148–175. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Gethmann, Carl Friedrich. 1993. „Zur Ethik des Handelns unter Risiko im Umweltstaat“. In *Handeln unter Risiko im Umweltstaat*, herausgegeben von Carl Friedrich Gethmann und Michael Klopfer. 1. Aufl., 1–54. Berlin et al.: Springer. <https://link.springer.com/book/10.1007%2F978-3-642-78024-0>.
- Gethmann, Carl Friedrich. 1999. „Die Krise des Wissenschaftsethos. Wissenschaftsethische Überlegungen“. In *Ethos der Forschung* (Ringberg-Symposium, Oktober 1999), herausgegeben von der Max-Planck-Gesellschaft. 2. Bd., 24–43. Münster: Generalverwaltung der Max-Planck-Gesellschaft, Referat Presse- und Öffentlichkeitsarbeit.
- Grunwald, Armin. 2008. *Technik und Politikberatung. Philosophische Perspektiven*. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Grunwald, Armin. 2010. *Technikfolgenabschätzung. Eine Einführung*. 2., grundlegend überarb. und wesentl. erw. Aufl. Berlin: edition sigma.
- Grunwald, Armin. 2012. „Ethik im Trend – ambivalente Beobachtungen“. In *Welt der Gründe*, herausgegeben von Julian Nida-Rümelin und Elif Özmen. 1. Aufl., 522–539. Hamburg: Meiner.
- Gutmann, Thomas, und Michael Quante. 2017. „Individual-, Sozial- und Institutionenethik“. In *Handbuch Friedensethik*, herausgegeben von Ines-Jacqueline Werkner und Klaus Ebeling, 1. Aufl., 105–113. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-14686-3>.
- Haan, Peter de, Anja Peters, Elsa Semmling, Hans Marth und Walter Kahlenborn. 2016. *Rebound-Effekte: Ihre Bedeutung für die Umweltpolitik. Ein Handbuch für die umweltpolitische Praxis*. Dessau-Roßlau: Umweltbundesamt. <http://www.umweltbundesamt.de/publikationen/rebound-effekte-ihre-bedeutung-fuer-die> (zuletzt abgerufen am 2.6.2021).
- Habermas, Jürgen. 1968. *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hartmann, Christoph. 2018. „Ewigkeitskosten nach dem Ausstieg aus der Steinkohleförderung in Deutschland“. In *Bausteine der Energiewende*, herausgegeben von Olaf Kühne und Florian Weber, 1. Aufl., 315–330. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-19509-0>.
- Heidbrink, Ludger. 2017. „Definitionen und Voraussetzungen der Verantwortung“. In *Handbuch Verantwortung*, herausgegeben von Ludger Heidbrink, Claus Langbehn und Janina Loh. 1. Aufl., 3–33. Wiesbaden: Springer VS. <https://link.springer.com/book/10.1007%2F978-3-658-06110-4>.
- Herzog, Dietrich. 1998. „Responsivität“. In *Politische Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft. Ein Handbuch mit Lexikonteil*, herausgegeben von Otfried Jarren, Ulrich Sarcinelli und Ulrich Saxer. 1. Aufl., 298–304. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Kornwachs, Klaus. 2000. *Das Prinzip der Bedingungserhaltung. Eine ethische Studie*. 1. Aufl. Münster: LIT.
- Kurzdarstellungen zur Europäischen Union: <http://www.europarl.europa.eu/factsheets/de/sheet/45/energiebinnenmarkt> (zuletzt abgerufen am 2.6.2021).

- Lendi, Martin. 2005. *Politikberatung. Nachfrage, Resonanz, Alibi*. 1. Aufl. Zürich: vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich.
- Marckmann, Georg. 2021. „Implikationen des Münchner Bürgervotums für die ethische Bewertung der Xenotransplantation“. In *Xenotransplantation als gesellschaftliche Herausforderung. Die Münchner Bürgerkonferenz: Hintergründe – Verfahren – Ergebnisse – Reflexionen*, herausgegeben von Johannes Kögel und Georg Marckmann. 1. Aufl., 135–156. Paderborn: Brill/mentis.
- Matthies, Hildegard, Dagmar Simon und Marc Torka, Hrsg. 2015. *Die Responsivität der Wissenschaft. Wissenschaftliches Handeln in Zeiten neuer Wissenschaftspolitik*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839432983>.
- Meyer, Thomas. 2019. „Zur ethischen Relevanz von Akzeptanz und Akzeptabilität für eine nachhaltige Energiewende“. In *Akzeptanz und politische Partizipation*, herausgegeben von Cornelia Fraune, Michèle Knodt, Sebastian Gölz und Katharina Langer. 1. Aufl., 45–60. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-24760-7>.
- Nida-Rümelin, Julian. 1997. „Praktische Kohärenz“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51(2): 175–192.
- Quante, Michael. 2002. „Interdisziplinarität und Politikberatung. Herausforderungen für die Philosophie“. In *Responsive Regulierung. Beiträge zur interdisziplinären Institutionenanalyse und Gesetzesfolgenabschätzung*, herausgegeben von Kilian Bizer, Martin Führ und Christoph Hüttig. 1. Aufl., 175–193. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Quante, Michael. 2018. „Philosophische Intellektualität“. In *Topographien der Intellektualität*, herausgegeben von Jürgen Fohrmann und Carl Friedrich Gethmann. 1. Aufl. 102–116. Göttingen: Wallstein.
- Quante, Michael. 2020. *Philosophische Handlungstheorie*. 1. Aufl. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Quante, Michael, und Andreas Vieth. 2000. „Angewandte Ethik oder Ethik in Anwendung?“. In *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 5(1), herausgegeben von Ludger Honnefelder und Christian Streffer. 1. Aufl., 5–34. Berlin: De Gruyter.
- Quitow, Rainer, Armin Bangert, Dominik Düber, Cornelia Fraune, Annika Fricke, Hannes Gaschnig, Stefan Gößling-Reisemann, Oliver Kaltenecker, Jörg Kemmerzell, Jürgen Kopfmüller, Andreas Löschel, Thomas Meyer, Lana Ollier, Ortwin Renn, Sabine Schlacke, Daniel Schnittker, Volker Stelzer, Pablo Thier und Marc Zeccola. 2018. *Multikriterieller Bewertungsansatz für eine nachhaltige Energiewende: Von der Analyse zur Entscheidungsfindung mit ENavi*. Potsdam: Institute for Advanced Sustainability Studies (IASS). <https://doi.org/10.2312/iass.2018.011>.
- Renn, Ortwin. 2019a. „Inter- und transdisziplinäre Forschung. Konzept und Anwendung auf die Energiewende“. *Angewandte Philosophie* 1: 54–75.
- Renn, Ortwin. 2019b. *Gefühlte Wahrheiten. Orientierung in Zeiten postfaktischer Verunsicherung*. 2. vollst. überarb. u. aktualis. Aufl. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich.

- Ropohl, Günter. 2017. „Verantwortung und Risiko“. In *Handbuch Verantwortung*, herausgegeben von Ludger Heidbrink, Claus Langbehn und Janina Loh. 1. Aufl., 887–908. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-06110-4>.
- Schwemmer, Oswald. 1986. *Ethische Untersuchungen. Rückfragen zu einigen Grundbegriffen*. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Steinbach, Armin. 2017. *Rationale Gesetzgebung*. 1. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-155211-3>.
- Steiner, Adrian. 2009. *System Beratung. Politikberater zwischen Anspruch und Realität*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839412312>.
- Streffler, Christian, Josef Bücken, Adrienne Cansier, Dieter Cansier, Carl Friedrich Gethmann, Robert Guderian, Gerd Hanekamp, Dietrich Henschler, Gerald Pöch, Eckard Rehlinger, Ortwin Renn, Marco Slesina und Kerstin Wuttke. 2002. *Umweltstandards. Kombinierte Expositionen und ihre Auswirkungen auf den Menschen und seine Umwelt*. 1. Aufl. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Torka, Marc. 2015. „Responsivität als Analysekonzept“. In *Die Responsivität der Wissenschaft. Wissenschaftliches Handeln in Zeiten neuer Wissenschaftspolitik*, herausgegeben von Hildegard Matthies, Dagmar Simon und Marc Torka, 1. Aufl., 17–49. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839432983>.
- trend:research. 2017. *Eigentümerstruktur: Erneuerbare Energien. Entwicklung der Akteursvielfalt, Rolle der Energieversorger, Ausblick bis 2020*. Bremen: trend:research.

Erinnerung, Wertschätzung und das Recht zu vererben

How the Right to Bequeath Helps us Remember and Value the Dead

HANS-CHRISTOPH SCHMIDT AM BUSCH, BRAUNSCHWEIG

Für Claus-Artur Scheier

Zusammenfassung: Für die zeitgenössische Philosophie ist das Vererben ein Vermögenstransfer, der unter Gesichtspunkten sozialer Gerechtigkeit zu behandeln ist. Diese Untersuchungsperspektive ist angesichts der massiven Verteilungseffekte, die das Vererben zeitigt, ohne Frage sehr wichtig. Allerdings lässt sie einen Punkt unberücksichtigt: Das testamentarische Vererben kann wichtige Beiträge dazu leisten, dass wir Verstorbene, denen wir zu Lebzeiten nahestanden, in Erinnerung behalten und wertschätzen. Hierbei ist der monetäre Wert der vererbten Güter nicht entscheidend. Wie ich in meinem Aufsatz darlege, lässt sich mit diesem Befund erklären, warum die (von einer wachsenden Zahl von Gerechtigkeitstheoretikerinnen und -theoretikern geforderte) Abschaffung des Rechts zu vererben nicht nur von Vorteil sein würde, sondern auch mit ethischen Kosten verbunden wäre. Ein adäquater philosophischer Diskurs hätte diesen Befund (mit dem sich neoliberale oder rechtslibertaristische erbrechtliche Positionen *nicht* rechtfertigen lassen) angemessen zu berücksichtigen.

Schlagwörter: das Recht zu vererben – Erinnerung – Wertschätzung – privates Eigentum – Hegels Theorie der Handlung

Abstract: Contemporary philosophy often understands inheritance in terms of a transfer of wealth that is to be judged according to a theory of social justice. Indeed, this framework of analysis is undoubtedly very important since posthumous transfers of wealth can engender massive distributional inequalities. However, this discussion neglects a crucial point: bequests in wills can impact and even structure how we re-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



member and value deceased persons we were close to during their lifetime. From this perspective, a given bequest cannot be quantified or understood in terms of its monetary value. As I argue in my paper, this insight helps explain why abolishing the right to bequeath (something a growing number of theorists of justice endorse) might not only bring benefits but also come at an ethical cost. An adequate philosophical treatment of bequest must account for this insight—an insight that can be used to justify *neither* neoliberal *nor* right-libertarian positions upon inheritance.

Keywords: the Right to Bequeath – Remembering the Dead – Valuing the Dead – Private Property – Hegel’s Theory of Action

1.

Die zeitgenössische Philosophie behandelt das Vererben als einen Vermögenstransfer, und sie untersucht es vom Standpunkt der Theorie der sozialen Gerechtigkeit. Ihre leitende Frage in diesem Kontext lautet: Wer sollte wem was vererben dürfen, und welche Ansprüche der Allgemeinheit sind hierbei steuerlich geltend zu machen? Für die allermeisten Philosophen und Philosophinnen, die sich in letzter Zeit mit diesem Thema beschäftigt haben, ist das Vererben ein sehr problematischer Vorgang. Einige von ihnen sprechen sich offen für eine Abschaffung des Rechts zu vererben aus; zu ihnen gehören der Linklibertarist Hillel Steiner und der liberale Egalitarist Stefan Gosepath (vgl. Steiner 2022 und Gosepath 2022)¹. Andere (etwa der späte John Rawls oder Axel Honneth) äußern sich derart kritisch über die gesellschaftlichen Auswirkungen des Vererbens, dass es unverständlich ist, warum nicht auch sie für eine Beendigung dieser Praxis plädieren – sondern lediglich fordern, dass die Verteilungseffekte des Vererbens durch geeignete steuerliche Maßnahmen abgeschwächt werden (vgl. Rawls 2006, 248 f. und Honneth 2011, 352).

Dem steht entgegen, dass die Praxis des Vererbens gesellschaftlich nicht grundsätzlich in Frage gestellt wird. Gewiss, im politischen Raum werden immer wieder Debatten darüber geführt, ob und, wenn ja, unter welchen Auflagen das Vererben von Unternehmen erlaubt sein sollte.² Allerdings lassen sich in keiner westlichen Demokratie gesellschaftliche Gruppen oder

1 Vgl. zu diesem Thema auch zwei frühere Arbeiten Hillel Steiners (1992 und 1994, 249–261).

2 Das gilt jedenfalls für die Bundesrepublik Deutschland; hier stehen sogenannte mittelständische Unternehmen im Fokus.

politische Parteien ausmachen, die wirkmächtig für die Abschaffung des Rechts zu vererben eintreten würden.

Dieser Befund ist bemerkenswert. Folgt man einschlägigen empirischen Studien, dann hat das Vererben nämlich in weiten Teilen der westlichen Welt ein so großes monetäres Volumen angenommen, dass es unser gesellschaftliches Miteinander auf fragwürdige Art und Weise beeinflusst.³ Wo wir wohnen (und mithin: welche Nachbarn wir haben), welche Schulen unsere Kinder besuchen (und mithin: welche Freunde sie haben), welche Bildungsangebote wir wahrnehmen können (und mithin: welche Teile der Arbeitswelt uns offenstehen), ob wir es uns leisten können, für politische Ämter zu kandidieren (und mithin: wer politische Entscheidungen trifft) – all das hängt an vielen Orten mittlerweile stark davon ab, ob wir (angehende) Erben sind oder nicht. Es ist offensichtlich, dass diese Entwicklung gesellschaftliche Werte gefährdet, wenn nicht beschädigt, die wir zumindest bisher als grundlegend angesehen haben – etwa eine angemessene Chancengleichheit hinsichtlich des Zugangs zu beruflichen Positionen oder demokratische Willensbildungsprozesse, an denen wir als gleiche Bürgerinnen und Bürger partizipieren.

Wie ist es zu erklären, dass die Forderung nach Abschaffung des Rechts zu vererben im gesellschaftlichen und politischen Raum so gut wie keine Befürworter hat? Ohne Frage haben viele Menschen keine ausreichenden Informationen, um beurteilen zu können, ob eine solche Maßnahme finanziell für sie von Vorteil sein würde, und selbstverständlich liegt es im Interesse der wohlhabenden Gesellschaftsmitglieder, dass dies so ist. Es ist deshalb keine Überraschung, dass etwa in der Bundesrepublik Deutschland von der öffentlichen Hand keine zuverlässigen Daten bezüglich des Werts des privat vererbten Vermögens erhoben werden (vgl. Friedrichs 2016, 13–25). Allerdings ist es fraglich, ob dieser – selbstverständlich gewichtige – Faktor *allein* geeignet ist, den in Rede stehenden Umstand zu erklären. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass die nicht wohlhabenden Gesellschaftsmitglieder bereits im 19. Jahrhundert keine Bereitschaft hatten, sich Forderungen nach Abschaffung des Erbrechts zu eigen zu machen. Hierauf hat ausgerechnet Karl Marx hingewiesen – in seiner Auseinandersetzung mit Michael Bakunin (vgl. Marx 2004). Demnach hat der Wille, das

3 Von diesen Studien ist die von Thomas Piketty (2016) die bekannteste (vgl. insbesondere 501–571). Vgl. daneben auch Atkinson (2013) und Wolff (2015). Halliday (2018, 8–17) gibt einen Überblick über die zeitgenössische ökonomiegeschichtliche Forschung zu den Verteilungseffekten des Vererbens.

Recht zu vererben (in welcher Form auch immer) beizubehalten, in westlichen Gesellschaften eine lange Tradition bzw. eine große Robustheit. Möglicherweise liegt diesem Recht also mehr zugrunde als ein gesellschaftlicher Verblindungszusammenhang.

Haben wir (zumindest *prima facie*) einen guten Grund, das Recht zu vererben zu befürworten? In einer seiner späteren Schriften, *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*, erörtert Robert Nozick Fragen des Vererbens im Lichte dessen, was er „die Wirklichkeit und den Wert persönlicher Bindungen“ (Nozick 1991, 36) nennt. Nozick äußert zunächst die Auffassung, dass das Vererben solche Bindungen stärken könne: „Anderen etwas zu hinterlassen ist ein Ausdruck dafür, dass man sie gern hat, und es verstärkt diese Bindungen.“ (ebd., 34) Nun glaubt Nozick, dass Eigentum, das eine Person durch ihre Arbeit geschaffen oder erworben hat, ein „Ausdruck“ und ein „Bestandteil“ ihres „Selbst“ (ebd., 36) sei. Deshalb sei solches Eigentum in besonderer Weise geeignet, zur Stärkung persönlicher Bindungen beizutragen: „Wenn der ursprüngliche Schöpfer oder Erwerber etwas weitergibt, nimmt ein beträchtlicher Teil seines Ich an diesem Akt teil und bestimmt ihn, weit mehr, als wenn ein Nichterwerber etwas weitergibt, was er empfangen, aber nicht geschaffen hat.“ (ebd.) Auf der Grundlage dieser Überlegung plädiert Nozick zum einen für eine Beibehaltung des Rechts zu vererben, zum anderen für die Einführung einer Regelung, die vorsieht, dass von einer einzelnen Person nur Gütermengen vererbt werden dürfen, die den monetären Wert des von ihr selbst gebildeten Eigentums nicht übersteigen (vgl. ebd., 30–39). Was dadurch verunmöglicht werden soll, ist, dass Erbschaften sich „wie ein Wasserfall über Generationen hinweg ergießen“ (ebd., 35).⁴

Meines Erachtens weisen Nozicks Aussagen über die persönlichen Bindungen zwischen der Erblasserin und der Erbin in die richtige Richtung. Allerdings legt Nozick nicht dar, was es heißt, dass etwas der „Ausdruck“ oder ein „Bestandteil“ eines „Selbst“ ist. Damit lässt er zugleich offen, war-

4 Damit vollzieht Nozick eine Abkehr von derjenigen erbrechtlichen Position, die er in der rechtslibertaristischen Abhandlung *Anarchie, Staat, Utopia* vertreten hat (vgl. Nozick 1991). Diese Position beruht auf den Thesen, dass Menschen berechtigt sind, ihr gesamtes privates Eigentum nach ihren Vorstellungen zu vererben, und Erbschaften gerechterweise nicht besteuert werden dürfen. Meines Erachtens hat Hillel Steiner diejenige Argumentation, mit der Nozick diese Thesen zu rechtfertigen versucht, einer stringenten internen Kritik unterzogen (in Steiner 1994; vgl. hierzu auch meine Überlegungen in Schmidt am Busch 2018). Vgl. zur Unterscheidung zwischen dem Rechts- und dem Linkslibertarismus Vallentyne, van der Vossen (2014).

um nur Erbschaften, die aus Eigentum bestehen, das die Erblasserin selbst gebildet hat, deren persönliche Beziehung zu der Erbin stärken können. Da er auch nicht angibt, aufgrund welcher Eigenschaften das Vererben geeignet ist, diese Funktion zu erfüllen, fällt es schwer, Nozicks Argumentation nachzuvollziehen und seine erbrechtliche Position in theoretischer Hinsicht als zufriedenstellend anzusehen.

Wie ich im Folgenden darlegen werde, kann das testamentarische Vererben wichtige Beiträge dazu leisten, dass wir uns an Verstorbene, denen wir zu Lebzeiten nahestanden, erinnern und einander so wertschätzen, wie wir dies wünschen. Dabei ist der monetäre Wert der Erbschaft nicht entscheidend, und es ist auch nicht notwendig, dass diese aus Gütern besteht, welche die Erblasserin selbst gebildet hat. Weil es Beiträge der obigen Art leisten kann, haben wir meines Erachtens einen guten Grund, das testamentarische Vererben rechtlich zu befürworten (2.–4.).⁵ Allerdings handelt es sich hierbei um einen Grund, von dem ich lediglich zeige, dass er *prima facie* besteht. Aus meinen Überlegungen lässt sich deshalb keineswegs folgern, dass wir das Recht zu vererben nicht einschränken oder Erbschaften nicht besteuern sollten. Neoliberale erbrechtliche Positionen, wie sie im letzten Jahrhundert von Friedrich August von Hayek oder Milton und Rose Friedman vertreten worden sind,⁶ lassen sich mit ihnen jedenfalls nicht rechtfertigen (5.).

Mit meinen Überlegungen hoffe ich zugleich verständlich zu machen, warum die zeitgenössische Philosophie ein unvollständiges Bild des Vererbens hat. Es ist, so denke ich, nicht angemessen, das testamentarische Ver-

5 Damit wird nicht behauptet, dass wir keine anderen Gründe hätten, das testamentarische Vererben zu befürworten (vgl. Koller 2013, 64–66). Ob dies so ist oder nicht, ist eine weiterführende Frage, deren Untersuchung außerhalb der Grenzen des vorliegenden Aufsatzes liegt. In diesem Kontext wäre insbesondere das liberale Argument zu prüfen, dass das Recht zu vererben uns eine zusätzliche Verfügungsmöglichkeit über unser privates Eigentum (in der Sprache der analytischen Rechtsphilosophie: einen weiteren Stock in demjenigen „bundle of rights“, das unsere Eigentümerschaft ausmacht) gebe und damit den Radius unserer persönlichen Freiheit vergrößere. Sofern man den fraglichen Freiheitszuwachs nicht allein an rechtlichen Gegebenheiten festmachen möchte, wird man auch zu untersuchen haben, wie sich die Verteilungseffekte, die das Vererben hat (siehe oben), auf unsere tatsächlichen individuellen Verfügungsmöglichkeiten auswirken. Vgl. zum erbrechtlichen Denken im Liberalismus Beckert (2013, 41–64).

6 Vgl. von Hayek (1999) und Friedman, Friedman (1980). Vgl. in diesem Zusammenhang auch Nozick (1991).

erben *ausschließlich* als einen Vermögenstransfer zu behandeln und unter Gesichtspunkten sozialer Gerechtigkeit einer Prüfung zu unterziehen. Wie diese Perspektive sinnvoll erweitert werden kann, werde ich im Rahmen der vorliegenden Untersuchung darlegen.

2.

Im Folgenden möchte ich, wie bereits geäußert, zwei Thesen verteidigen:

These 1: Das testamentarische Vererben kann einen wichtigen Beitrag dazu leisten, dass Menschen sich an Verstorbene, denen sie zu Lebzeiten nahestanden, erinnern.

These 2: Das testamentarische Vererben kann einen wichtigen Beitrag dazu leisten, dass Menschen, die sich nahestehen, einander auf die von ihnen gewünschte Art und Weise wertschätzen.

Beginnen wir bei These 1.

3.

Beim testamentarischen Vererben findet eine Übertragung von Dingen (X), die ein Erblasser (A) am Ende seines Lebens eigentümlich besaß, auf einen Erben (B) statt.⁷ Dabei legt A mit seinem Testament fest, dass B X erhalten soll, während B die Freiheit hat, das Erbe anzutreten oder auszuschlagen.⁸ Was hat dieser Vorgang damit zu tun, ob und wie sich B an A erinnert?

Bekanntlich sind uns die Dinge, mit denen wir im Alltag zu tun haben, nicht einfach gegeben. Dass wir überhaupt in so etwas wie einer Welt leben, ist auch auf unsere Fähigkeit zurückzuführen, die äußere Natur nach unseren Vorstellungen zu verändern und Dinge hervorzubringen, die von Natur aus nicht existieren (vgl. z. B. Marx 2009 oder Arendt 2010). Mit welchen Dingen wir im Alltag zu tun haben und wie diese Dinge beschaffen sind, hängt auf komplexe Art und Weise mit unseren Bedürfnissen, Wünschen, Interessen und Wertvorstellungen, unseren institutionellen Handlungs- und

7 Aus Gründen der Lesbarkeit des vorliegenden Aufsatzes wird in diesem und im folgenden Abschnitt, wenn von dem Erblasser (A) oder dem Erben (B) die Rede ist, das generische Maskulinum verwendet. Personen weiblichen oder anderen Geschlechts sind dabei stets mitgemeint.

8 Maine (1997) macht deutlich, dass diese Art des Vererbens ein modernes Phänomen ist.

Produktionsmöglichkeiten sowie den gegebenen sozialen Machtverhältnissen zusammen.

Die Institution des Privateigentums gibt dem Einzelnen rechtlich die Möglichkeit, allein nach seinen Vorstellungen zu entscheiden, mit welchen Dingen er sich im Privaten umgeben und wie er diese Dinge nutzen oder gestalten will.⁹ Hierbei bedarf er nicht der Zustimmung anderer Menschen oder staatlicher Einrichtungen. Damit schafft diese Institution innerhalb der Gesellschaft Räume, in denen sich auch solche Bedürfnisse, Wünsche, Interessen und Wertvorstellungen artikulieren können, die gesellschaftlich *nicht* geteilt werden.

Nach Ansicht einiger Philosophen ist die Institution des Privateigentums für die Mitglieder moderner westlicher Gesellschaften deshalb so wichtig, weil sie dem Einzelnen die Möglichkeit gibt, seinen Willen sowie Aspekte seiner Persönlichkeit in einem rechtlich begrenzten Raum ohne Absprache mit anderen Menschen oder staatlichen Einrichtungen zu verwirklichen.¹⁰ Diesen Gedanken hat G. W. F. Hegel ausgearbeitet. Nach seinen Überlegungen sollte ein Mitglied einer modernen, pluralen Gesellschaft die Möglichkeit haben, seinen „Wille[n] als persönliche[n], somit als Wille[n] des Einzelnen“ (Hegel 1986, § 46, 107 f.) zu verwirklichen, und diese Möglichkeit könne ihm allein die Institution des privaten Eigentums geben – da nur sie ihn rechtlich autorisiere, über den Umgang mit bestimmten Dingen als Einzelner zu entscheiden.¹¹ Indem er mit denjenigen Dingen, die er eigentümlich besitzt,

9 Genau genommen, tut sie dies innerhalb rechtlich festgelegter Grenzen. In keinem bekannten Rechtssystem darf ich meinen Computer dazu verwenden, meinen Nachbarn zu erschlagen. Dieser Punkt muss im Rahmen unserer Untersuchung nicht erörtert werden.

10 Diese Position schließt nicht aus, dass die Institution des Privateigentums *auch* aus anderen Gründen befürwortet wird, etwa deshalb, weil sie wirtschaftliche Effizienz fördere oder die Reichweite politischer Macht begrenze.

11 Hegel schreibt: „Privateigentum, weil Person einzeln und Ich als solches sein, dasein soll.“ (Hegel 1986, § 46 Randbem., 109) Ob ein Einzelner die Befugnisse, die diesbezüglich aus Hegels Sicht erforderlich sind, auch durch eine Eigentumsordnung erhalten kann, innerhalb derer ihm gemeinschaftlich besessene Dinge zum Zwecke wirtschaftlicher oder privater Nutzung vorübergehend überlassen werden, ist umstritten (vgl. hierzu beispielsweise Waldron 2002, 370–374). Diese Frage lässt sich meines Erachtens nicht im Allgemeinen, sondern nur unter Bezugnahme auf konkrete rechtliche Szenarien sinnvoll diskutieren. Im Rahmen unserer Überlegungen kann sie außer Acht bleiben.

auf eine bestimmte Art und Weise umgeht (sie so zusammenstellt und nicht anders, sie so gebraucht und nicht anders, sie so verändert und nicht anders), macht der Einzelne sie – in Hegels Worten – zum „Dasein [seiner] Persönlichkeit“ (Hegel 1986, § 51, 114). Das heißt: In seinem Umgang mit diesen Dingen artikuliert er Bedürfnisse, Wünsche, Interessen, ästhetische oder ethische Wertvorstellungen usw., die zu seiner Persönlichkeit gehören. Diese Art der Verwirklichung des eigenen Willens und der eigenen Persönlichkeit ist für Hegel so wichtig, dass er sie zur Grundlage der Forderung macht, „daß jeder Eigentum haben solle“ (Hegel 1986, § 49, Zs., 114). Hegels Überlegungen sind von einigen zeitgenössischen Philosophen aufgegriffen und weiterentwickelt worden (vgl. z. B. Honneth 2011, 132–138).

In welchem Umfang ein Einzelner sich auf die skizzierte Art und Weise verwirklichen kann, hängt selbstverständlich nicht nur von seiner rechtlichen Position, sondern auch von seinen finanziellen Möglichkeiten ab. Richtig ist auch, dass selbst in den wohlhabenden Gesellschaften des Westens es sich viele Menschen nicht leisten können, sich im Privaten mit Dingen zu umgeben, die in dem erläuterten Sinne relevante Aspekte ihrer Persönlichkeit verkörpern (vgl. z. B. Ther 2019). Allerdings scheint das monetär bedingte Unvermögen, dies zu tun, als persönlicher Verlust wahrgenommen zu werden und mit Gefühlen der Scham einherzugehen.¹² Reaktionen wie diese sprechen für die Richtigkeit der hegelschen These, dass es für die Mitglieder moderner Gesellschaften sehr wichtig ist, in ihrem privaten Eigentum ein „Dasein [ihrer] Persönlichkeit“ (Hegel 1986, § 51, 114) zu etablieren und zu haben.¹³

Begrifflich liegt Hegels Überlegungen eine spezifische Konzeption dessen zugrunde, was man mit Ernst Michael Lange das „Entäußerungsmodell“ des Handelns und Arbeitens nennen kann (vgl. Lange 1980). Grob gesagt, glaubt Hegel, dass handeln und arbeiten absichtliche Tätigkeiten sind, die – im Erfolgsfall – aus drei Schritten bestehen (vgl. hierzu insbesondere Quante 2004 und Schmidt am Busch 2002). Ein menschliches Individuum fasst zunächst den Entschluss, eine Tätigkeit einer bestimmten Art auszuführen; es führt diese Tätigkeit dann in dem Bewusstsein aus, dass sie sei-

12 Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht der Erfahrungsbericht in Baron (2020).

13 Belege zugunsten dieser Einschätzung finden sich auch in der zeitgenössischen Literatur. Thomas Melle etwa schreibt: „Die Sammlung [gemeint ist eine „Musiksammlung“; SaB] und die Bibliothek waren auch bei mir zu einem Bestandteil meiner Persönlichkeit geworden.“ (Melle 2017, 9)

nem Entschluss gemäß ist; und schließlich nimmt es die Veränderungen, die es auf diese Weise verursacht, unter einer bestimmten Perspektive, nämlich als Resultat seiner absichtlichen Tätigkeit und als Erfüllung der ihr zugrunde liegenden Wünsche und Vorstellungen wahr. Eine *Entäußerung* findet hierbei in dem Sinne statt, dass der Akteur die von ihm veränderte Außenwelt als Verwirklichung seiner Absicht und Erfüllung seiner Wünsche und Vorstellungen auffasst und gegebenenfalls beschreiben kann. Für ihn *verkörpert* dieser Teil der Welt seinen „Willen“ (Hegel 1986, § 46, 107) sowie Aspekte seiner „Persönlichkeit“ (Hegel 1986, § 51, 114).¹⁴

Im Rahmen unserer Untersuchung ist an Hegels Überlegungen Folgendes herauszustellen: Ein Akteur, der einen Weltzustand als Entäußerung in dem erläuterten Sinne wahrnimmt, *erinnert sich* an diejenige Absicht, die er hatte, als er die Welt in diesen Zustand brachte, und er erinnert sich auch (mehr oder weniger vollständig) an die Gründe, die ihn dazu brachten, den fraglichen Entschluss zu treffen und auszuführen. Weil das so ist, kann die Einnahme der Entäußerungsperspektive der Selbsterkenntnis des Akteurs förderlich sein, und zwar auf unterschiedliche Art und Weise. Ein Autor mag angesichts eines Buches, das er Jahre zuvor geschrieben hat, feststellen, dass er diejenigen Überzeugungen, die er mit dieser Schrift zum Ausdruck bringen wollte, nicht mehr vertritt; auf diesem Wege kann ihm bewusst werden, dass relevante Aspekte seiner Persönlichkeit sich im Laufe der Zeit geändert haben. Darüber hinaus mag er sich fragen, ob dasjenige Bild, das er von seinem früheren Tun hat, vollständig oder adäquat ist. Er mag sich, mit anderen Worten, fragen, ob er tatsächlich (allein) aus denjenigen Gründen, deren er sich bewusst ist, das Buch geschrieben hat – oder ob es (daneben) nicht andere handlungsrelevante motivationale Faktoren gegeben hat. Auch im Zuge der Untersuchung dieser Frage kann er zu neuen Erkenntnissen über sich selbst gelangen.

Auch für eine Person B ist es möglich, einen Gegenstand X als Verkörperung des Willens und der Persönlichkeit einer Person A wahrzunehmen; allerdings weist diese Perspektive gegenüber der oben skizzierten einige Eigentümlichkeiten auf. Wenn B X so wahrnimmt, denkt B an A sowie den Willen und die Persönlichkeitsaspekte, die A mutmaßlich in X verkörpert hat. Allerdings hat B – anders als A – keinen direkten Zugang zu A's Absichten, Wünschen, Wertvorstellungen, Überzeugungen usw.; deshalb kann B,

14 Dementsprechend werde ich die Ausdrücke „Entäußerung“ und „Verkörperung“ im Folgenden als Synonyme verwenden.

genau genommen, nur im Ausgang von Begebenheiten, die er selbst erlebt, oder Informationen, die er von anderen erhalten hat, auf denjenigen Willen und diejenigen Persönlichkeitsaspekte, die A in X verkörpert hat, schließen. Es ist deshalb wahrscheinlich, dass B, wenn er X auf die in Rede stehende Weise betrachtet, sich zugleich an relevante Äußerungen, Reaktionen oder Verhaltensweisen von A erinnert – oder zumindest versucht, dies zu tun. Auf diesem Wege wird er zu einem mehr oder weniger richtigen Bild von A's Aktivität gelangen.¹⁵

Ein weiterer Punkt ist im vorliegenden Zusammenhang zu benennen. Wenn B der Überzeugung ist, dass X A's Willen und Aspekte von dessen Persönlichkeit verkörpert, dann kann X's *Gegenwart* B dazu bringen, X unter dieser Perspektive *tatsächlich* zu betrachten. Dass Dinge diese Kraft haben, erfahren wir im Alltag immer wieder. Die autobiografische Literatur macht diesen Zusammenhang anschaulich. Joan Didion etwa teilt ihren Leserinnen und Lesern mit, dass ihr Mann von einer CD der Jazz-Pianistin Liz Magnes, die er gern gehört habe, an ein Konzert in der israelischen Botschaft erinnert worden sei (vgl. Didion 2019, 246 f.). Dementsprechend verkörpert diese CD für Didion den Willen und Aspekte der Persönlichkeit ihres Mannes (seine musikalischen Präferenzen, seinen Wunsch, an jenes Konzert erinnert zu werden, usw.), und ihre Gegenwart aktualisiert ihre eigenen Erinnerungen an Begebenheiten, die diesbezüglich relevant sind (etwa ein gemeinsames Weihnachtsessen, bei dem die Musik von dieser CD kam).¹⁶ Richard Ford berichtet, dass sein Vater gegen Ende seines Lebens, als er von „gesundheitlichen Problemen“ schwer gezeichnet war, ein neues Auto und ein kleines Vorstadthaus gekauft hat. Aus Fords Sicht waren diese Dinge für seinen Vater wichtig, weil sie ihm ein „Gefühl von Erfolg“ und sozialer „Zugehörigkeit“ gaben; sie dokumentierten, „dass er hier als Mann unter selbstgeschaffenen Umständen lebt“. Mehr noch: Nach Fords Überzeugung wollte sein Vater, der gespürt habe, dass er nicht mehr lange leben würde, mit diesen Anschaffungen zugleich seinem „letzten Stück Gegenwart Dauer ... verleihen“ (Ford

15 Wie hier nur erwähnt sei, ist es nicht ausgeschlossen, dass B so zu einem adäquateren Bild von A's Aktivität gelangt, als A selbst es hat.

16 Damit wird selbstverständlich nicht behauptet, dass die fraglichen Erinnerungen nur durch die in Rede stehende CD hervorgerufen werden können. Allerdings eignet sich *diese CD* im vorliegenden Fall dazu besonders gut. Aus der Nicht-Notwendigkeit eines bestimmten X kann also nicht gefolgert werden, dass dieses X nicht relevant sei; entscheidend sind die *biographischen Fakten*.

2017, 69). Demnach hat er das Auto und das Haus auch deshalb gekauft, weil er diesen Dingen die Kraft zuschrieb, ihm nahestehende Menschen nach seinem Tod an Begebenheiten aus seinem Leben zu erinnern, die für ihn selbst relevant waren. Wie diese Beispiele zeigen, ist es uns im Alltag geläufig, Dinge als „Speicher“¹⁷ von absichtlichen Tätigkeiten und Persönlichkeitsaspekten zu behandeln.

Wir haben oben gefragt, was das testamentarische Vererben mit der Erinnerung an verstorbene Menschen, denen wir zu Lebzeiten nahestanden, zu tun hat. Der Beantwortung dieser Frage können wir uns nun zuwenden.

Wie Richards Fords Ausführungen andeuten, kann das testamentarische Vererben einen wichtigen Beitrag dazu leisten, dass wir Verstorbene, denen wir zu Lebzeiten nahestanden, in Erinnerung behalten. Wenn B Dinge (X) erbt, von denen er glaubt, dass sie den Willen und Aspekte der Persönlichkeit des Verstorbenen (A) verkörpern, dann verfügt B über Dinge, die die Kraft haben, ihn eine bestimmte Perspektive auf A's Tun und Leben tatsächlich einnehmen zu lassen – eine Perspektive, die in aller Regel mit Erinnerungen an konkrete Begebenheiten aus A's Leben einhergeht. Die Einnahme dieser Perspektive – so ist zu beachten – muss nicht in einer kontemplativen Haltung erfolgen, sondern kann B's Gebrauch von X begleiten. Wie aus dem Vorhergehenden erhellt, kann das Hören einer CD, das Fahren eines Autos oder das Bewohnen eines Hauses die Kraft haben, B zugleich an A's Umgang mit diesen Dingen und seine Persönlichkeit denken zu lassen. Das testamentarische Vererben (so wie wir es verstehen; siehe oben, S. 52) ist deshalb besonders gut geeignet, derartige B-X-Konstellationen zu erzeugen, weil es A die Freiheit gibt, selbst zu entscheiden, wer welche Teile seines Eigentums erhalten soll. Damit sichert es A rechtlich die Möglichkeit, Personen als Erben einzusetzen, von denen er glaubt, dass ihnen in ihrem Umgang mit X A's Wille und Aspekte seiner Persönlichkeit präsent sein werden. Mit dieser Möglichkeit scheint Richard Fords Vater gerechnet zu haben, als er gegen Ende seines Lebens ein neues Auto und ein kleines Vorstadthaus erwarb.

Aber, so mag man hier einwenden, muss B nicht bereits die Überzeugung haben, dass X A's Willen und Aspekte von dessen Persönlichkeit verkörpert, um von X dazu gebracht werden zu können, die entsprechende Perspektive auf A's Tun und Leben einzunehmen? Und heißt das nicht, dass

17 Der Romancier Lutz Seiler spricht in diesem Zusammenhang von „Erinnerungsspeichern“. Quelle: „Kulturzeit“, 3sat, 12.3.2020; <https://www.3sat.de/kultur/kulturzeit/gespraech-mit-lutz-seiler-100.html> (aufgerufen am 4.1.2021).

B diese Perspektive auch *ohne* die Gegenwart von X einnehmen kann? Und folgt hieraus nicht, dass das testamentarische Vererben vollkommen überflüssig ist, wenn es um B's Erinnerung an A geht?

Richtig ist, dass B die Überzeugung haben muss, dass X A's Willen und Aspekte von dessen Persönlichkeit enthält; nur dann kann er von X dazu gebracht werden, die entsprechende Perspektive auf A's Tun und Leben einzunehmen.¹⁸ Weil das so ist, ist es B grundsätzlich möglich, diese Perspektive auch unabhängig von X einzunehmen. Allerdings kann B die oben genannte Überzeugung *verlieren* – und zwar dadurch, dass er das, wovon er überzeugt ist, vergisst. Nun gehört es zu den Gemeinplätzen des menschlichen Lebens, dass Überzeugungen wie die genannte dann in Gefahr sind, in Vergessenheit zu geraten, wenn sie nicht mehr aktualisiert werden. Hiervor aber kann X B bewahren. Indem X B dazu bringt, X als eine bestimmte Verkörperung von A's Willen und Persönlichkeit *tatsächlich* wahrzunehmen, trägt dieser Gegenstand dazu bei, dass B die in Rede stehende Überzeugung behält – und auch fortan aktualisieren kann.¹⁹ Aus diesem Grunde ist der obige Einwand zurückzuweisen; das testamentarische Vererben kann, wie erläutert, einen wichtigen Beitrag dazu leisten, dass wir Verstorbene, denen wir zu Lebzeiten nahestanden, in Erinnerung behalten.

4.

Warum ist es für B wichtig, A nach dessen Tod in Erinnerung zu behalten? Und was hat diese Art von Erinnerung mit A zu tun? Eine mögliche Antwort auf diese Fragen lautet: weil A und B einander wertschätzen und weil B's Erinnerung an seinen verstorbenen Mitmenschen A eine Komponente ihrer Wertschätzung füreinander bildet. Diesen Zusammenhang werde ich im Folgenden erläutern, und ich werde auch darlegen, wie das testamentarische Vererben dazu beitragen kann, dass A und B einander auf die von ihnen gewünschte Art und Weise wertschätzen. Mit diesen Überlegungen werde ich

18 Unter der genannten Bedingung kann X B *auch* dazu bringen, sich zu fragen, ob seine Auffassung, dass X diese – und nicht jene – Aspekte von A's Persönlichkeit verkörpert, tatsächlich richtig ist. Auf diesem Wege mag B dazu gelangen, seine Perspektive auf A's Tun und Leben zu erweitern oder zu revidieren. Solche weiterführenden Überlegungen können im Rahmen der vorliegenden Untersuchung außer Acht bleiben.

19 Ähnliche Überlegungen entwickelt Gilbert Ryle im Rahmen seiner Analyse des Ausdrucks „im Gedächtnis haben“. Vgl. Ryle (2015, 373–382).

deutlich machen, warum ich die obige These 2 für richtig erachte. Sie hat, wie angegeben, folgenden Wortlaut:

Das testamentarische Vererben kann einen wichtigen Beitrag dazu leisten, dass Menschen, die sich nahestehen, einander auf die von ihnen gewünschte Art und Weise wertschätzen.

Annahmegemäß stehen A und B sich nahe. A und B kennen sich also nicht nur, sondern bringen einander auch Wertschätzung entgegen. Worauf diese Wertschätzung sich bezieht (gewöhnliche Umgangsformen, einzelne Taten, langfristige Bestrebungen) und wie ausgeprägt sie ist, variiert von A-B-Beziehung zu A-B-Beziehung. Falls die Wertschätzung, die A und B einander entgegenbringen, jedoch nicht trivial ist (falls A und B sich also in einem nennenswerten Sinne nahestehen), wird sie, auf Seiten dieser beiden Personen, Wünsche, Überzeugungen und Verhaltensweisen einschließen, die den Fall betreffen, dass einer von ihnen, sagen wir B, den anderen überlebt. Um welche Wünsche, Überzeugungen und Verhaltensweisen es sich hierbei handelt, wollen wir als nächstes untersuchen.²⁰

Wenn B A zu Lebzeiten wertschätzt, wird B ihn normalerweise auch nach dessen Tod wertschätzen. Das heißt: Unter geeigneten Umständen wird B (auch) dann der Überzeugung sein, dass A Umgangsformen hatte, die angenehm sind, Dinge getan hat, die Anerkennung verdienen, oder Ziele verfolgt hat, die wertvoll sind. Darüber hinaus wird B die Bereitschaft haben, diese Überzeugung gegebenenfalls zu äußern, etwa dann, wenn C abwertend über A spricht, und er wird ebenfalls bereit sein, eine wohlwollende Prüfung vorzunehmen, wenn er mit „neuen“ Fakten über A konfrontiert wird. Solche Verhaltensweisen wird B als normativ richtig oder angemessen ansehen. Schließlich wird es ihm wichtig sein, seine Überzeugungen über A nicht zu verlieren. B wird also nicht nur den Wunsch haben, A nicht zu vergessen (also zu wissen, dass es eine Person namens A gegeben hat)²¹, sondern auch diejenigen Begebenheiten aus A's Leben in Erinnerung behalten *wollen*, die seine Wertschätzung für A begründen. Aufgrund der Art ihrer Beziehung wird B auch dieses Bemühen für normativ richtig halten. Im Erfolgsfall wird

20 Mit den folgenden Ausführungen wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben. Falls die Wertschätzung, die A und B einander entgegenbringen, sehr stark ist, wird sie möglicherweise nicht nur die von uns genannten Wünsche, Überzeugungen und Verhaltensweisen, sondern auch das Anliegen einschließen, Projekte, die von dem Anderen begonnen wurden und nicht nur für ihn von Interesse sind, nach seinem Tod fortzuführen.

21 Vgl. hierzu Margalit (2002, 12–17).

B also auch nach A's Tod eine bestimmte Perspektive auf A's Tun und Leben haben.

Und A? Für den Fall, dass (absehbar ist, dass) B ihn überlebt, wird A den Wunsch haben, dass B seine Wertschätzung für ihn aufrechterhält und ihn, A, als jemanden ansieht, der angenehme Umgangsformen hatte, anerkennungswürdige Dinge getan hat oder wertvolle Ziele verfolgt hat. A möchte also nicht einfach, dass B ihn nicht vergisst, und es geht ihm nicht darum, dass B irgendwelche Begebenheiten aus seinem Leben in Erinnerung behält. Das, was ihm wichtig ist, ist vielmehr, dass B A's Leben im Lichte bestimmter Verhaltensweisen, Entscheidungen, Taten, Anstrengungen, Erfolge usw. sieht und diese Perspektive bei seinem eigenen Tun angemessen berücksichtigt.

Darüber hinaus glaubt A, dass B sich so verhalten wird, und er ist der Ansicht, dass ein solches Verhalten normativ richtig sein würde. Diese Überzeugungen ergeben sich für A ohne weiteres aus dem Umstand, dass er und B sich nahestehen bzw. wertschätzen.

Diesen Überlegungen lässt sich entnehmen, worin A's Wertschätzung für B im vorliegenden Zusammenhang besteht. Zum einen ist A der Auffassung, dass B andere Menschen (zumindest in der Regel) angemessen beurteilt. Deshalb haben B's Urteile über A (seine Umgangsformen, seine Taten, seine Bestrebungen) für A Gewicht. Wäre A der Überzeugung, dass B zu Urteilen über andere Menschen neigt, die diesen nicht gerecht werden, wäre es unverständlich, warum es ihn überhaupt interessiert, ob und unter welcher Perspektive sein Leben, wenn es abgeschlossen ist, von B betrachtet wird. A möchte also, dass B ihn nach seinem Tod wertschätzt, weil er ihn als Urteilenden wertschätzt.

Zum anderen hält A B für gewillt, seine Wertschätzung für A nach dessen Tod aufrechtzuerhalten. A ist also der Überzeugung, dass B sich darum bemühen wird, diejenigen Begebenheiten aus A's Leben, die seine Wertschätzung für A begründen, in Erinnerung zu behalten, und er glaubt ebenfalls, dass B bereit sein wird, derartige Begebenheiten gegen C anzuführen, wenn dieser sich abwertend über A äußert. Die in Rede stehende Überzeugung hat A deshalb, weil B sich zu A's Lebzeiten wie selbstverständlich so oder ähnlich verhalten hat. Dieses Verhalten bildet also den zweiten Gegenstand der Wertschätzung, die A B im vorliegenden Zusammenhang entgegenbringt.

Halten wir fest: Sowohl für A als auch für B ist es (zu Lebzeiten) wichtig, dass B A nach dessen Tod adäquat in Erinnerung behält. Da diese Art von Erinnerung Begebenheiten betrifft, die B's Wertschätzung für A begründen, und da sie etwas ist, um dessen Erhalt B sich aktiv bemüht, ist es angemessen

sen, sie als eine Komponente der Wertschätzung zu verstehen, die A und B einander entgegenbringen.

Von hier aus lässt sich angeben, wie das testamentarische Vererben dazu beitragen kann, dass A und B sich auf die von ihnen gewünschte Art und Weise wertschätzen. Wie erläutert, kann eine Erbschaft (X) einen wichtigen Beitrag dazu leisten, dass der Erbe (B) relevante Begebenheiten aus dem Leben des Erblassers (A) in Erinnerung behält (siehe oben, Abschnitt 3). Indem X B dazu bringt, A's Leben im Lichte bestimmter Verhaltensweisen, Entscheidungen, Taten, Anstrengungen, Erfolge usw. zu sehen, festigt X B's Erinnerung an diejenigen Begebenheiten, die seine Wertschätzung für A begründen. Nun gibt das testamentarische Vererben A rechtlich die Möglichkeit, B solche Dinge zu hinterlassen, von denen A glaubt, dass sie diese Funktion erfüllen werden. Deshalb ist es besonders gut geeignet, dazu beizutragen, dass B seine Wertschätzung für A aufrechterhält. Genau das aber ist es, was sowohl A als auch B wünschen.

Mehr noch: Unter geeigneten Umständen ist der Vorgang des Vererbens selbst mithilfe des oben explizierten Begriffs der Verkörperung zu analysieren (siehe S. 55). Indem A B (und nicht C oder D) als Erben einsetzt, zeigt er an, dass es ihm (besonders) wichtig ist, dass B eine wertschätzende Einstellung gegenüber ihm und seinem Leben bewahrt, und er gibt zugleich zu erkennen, dass er B als eine Person ansieht, die über Urteilskraft verfügt und die Bereitschaft hat, ihn, A, wertzuschätzen. Dies versteht auch B so. Mit seiner Entscheidung, die Erbschaft anzunehmen, macht er deutlich, dass er in der Tat gewillt ist, seine Wertschätzung für A aufrechtzuerhalten, und sich darum bemühen wird, diejenigen Begebenheiten aus A's Leben, die seine Wertschätzung für A begründen, in Erinnerung zu behalten und eine entsprechende Perspektive auf A's Tun und Leben nicht zu verlieren. Der Vorgang des Vererbens kann also eine Verkörperung von Persönlichkeitsaspekten des Erblassers sein, zu der der vorgesehene Erbe mit der Annahme (oder der Ausschlagung) der Erbschaft Stellung nimmt.

Unsere Überlegungen scheinen einem Einwand ausgesetzt zu sein, der die erste Prämisse desjenigen Arguments betrifft, das wir im vorliegenden Abschnitt unserer Untersuchung entfaltet haben. Dieses Argument lautet: B's Erinnerung an seinen verstorbenen Mitmenschen A ist eine Komponente der Wertschätzung, die A und B einander entgegenbringen. Das testamentarische Vererben kann zur Festigung dieser Erinnerung Beiträge leisten. Folglich kann es Beiträge zu der Wertschätzung leisten, die A und B einander entgegenbringen.

Ist B's Erinnerung an den verstorbenen A tatsächlich eine Komponente der Wertschätzung, die A und B einander entgegenbringen? An dieser Stelle, so scheint es, ist zu berücksichtigen, dass die fragliche Erinnerung zu einer Zeit stattfindet, zu der A nicht mehr am Leben ist, zu einer Zeit also, zu der A kein möglicher Geber und kein möglicher Empfänger von Wertschätzung mehr ist. Folgt hieraus aber nicht, dass diese Erinnerung gar nicht Teil der Wertschätzung sein kann, die A und B einander entgegenbringen? Und weiter: Ist damit nicht auch die These hinfällig, die in unserem obigen Argument als Schlussfolgerung fungiert? Denn wie sollte das testamentarische Vererben dazu beitragen können, dass A und B einander wertschätzen, wenn eine Wertschätzungsbeziehung zwischen ihnen gar nicht mehr gegeben ist?

Genau genommen, gibt es an dieser Stelle kein Problem. Der skizzierte Einwand unterstellt, dass nach A's Tod eine Wertschätzungsbeziehung zwischen dem lebenden B und dem verstorbenen A stattfindet, und er kritisiert diese Beziehung als metaphysisch rätselhaft. (Wie sollte eine Person, von der dem Anschein nach nicht mehr als ein verwesender Leichnam erhalten ist, an einer Wertschätzungsbeziehung partizipieren können?) Allerdings ist diese Unterstellung fehlerhaft und irreführend. Denn diejenige Wertschätzung, die B nach A's Tod für A hat, bezieht sich ja gar nicht auf Gegenwärtiges, sondern auf Vergangenes – nämlich auf diejenige Person, die A gewesen ist, bzw. dasjenige Leben, das A geführt hat.²² Ihre näheren Gegenstände sind Umgangsformen, die A hatte, Ziele, die er sich gesetzt hat, Anstrengungen, die er unternommen hat, Erfolge, die er erzielt hat, usw. Dementsprechend bezieht sich unsere obige Rede von der Wertschätzung, die A und B einander entgegenbringen, auf eine Beziehung, die sich in zwei Phasen gliedern lässt: eine Phase, während der A und B am Leben sind und einander wertschätzen, und eine weitere Phase, während der B A für das wertschätzt, was er getan hat oder gewesen ist, als er am Leben war. Hieran aber ist offensichtlich nichts metaphysisch Rätselhaftes oder Kritikwürdiges.

5.

Haben wir – zumindest *prima facie* – einen guten Grund, das Recht zu vererben zu befürworten? Was folgt diesbezüglich aus unseren bisherigen Überlegungen? Nicht viel, so mag es scheinen. Denn: Beziehen sich diese

22 Sie bezieht sich, in der von George Pitcher und Joel Feinberg gewählten Terminologie, auf „the *ante-mortem* person“ A, nicht aber auf „the *post-mortem* person“ A. Vgl. Pitcher (1984, 184) und Feinberg (1987, 90).

Überlegungen nicht auf eine sehr spezielle Konstellation, nämlich die, dass Menschen sich wertschätzen? Warum sollte uns dieser *besondere* Umstand einen Grund geben, das Recht zu vererben *im Allgemeinen* zu befürworten? Dem ist entgegenzustellen, dass Wertschätzungsbeziehungen, wie wir sie analysiert haben, für die allermeisten Mitglieder moderner Gesellschaften (und vermutlich auch nicht-moderner Gesellschaften) einen wesentlichen Bestandteil eines gelingenden Lebens bilden. Das Wissen um die Wichtigkeit, die solche Beziehungen für das Wohlbefinden und die Gesundheit des Einzelnen haben, ist heutzutage ein fester Bestandteil des öffentlichen Bewusstseins. Es ist deshalb angemessen zu behaupten, dass Wertschätzungsbeziehungen für uns ein gesellschaftlich zu schützendes Gut bilden. Jeder von uns, so denken wir, sollte die Möglichkeit haben, zu anderen Menschen in Beziehungen dieser Art zu treten.²³ Damit aber haben wir einen Grund, das testamentarische Vererben rechtlich zu befürworten.

Dieses Argument ist zu präzisieren. Was genau folgt aus dem Umstand, dass wir Wertschätzungsbeziehungen der oben behandelten Art als ein gesellschaftlich zu schützendes Gut ansehen? Dass wir das Recht haben sollten, unser Eigentum, ganz gleich wie groß es ist, allein nach unseren Vorstellungen zu vererben? Oder dass es Regierungen untersagt sein sollte, Steuern zu erheben, wenn wir unser Eigentum vererben? Wie aus dem Folgenden hervorgeht, ist nichts davon der Fall. Neoliberale oder rechtslibertaristische Positionen, wie sie im 20. Jahrhundert von Milton und Rose Friedman, Friedrich August von Hayek oder Robert Nozick vertreten wurden (siehe oben, Abschnitt 1), lassen sich aus unseren Überlegungen nicht schlussfolgern.

Genau genommen, haben wir gezeigt, dass wir *prima facie* einen guten Grund haben, das testamentarische Vererben – jedenfalls bei Abwesenheit funktionaler Äquivalente – in demjenigen Umfang zu befürworten, in dem es Beiträge der oben analysierten Art dazu leistet, dass wir Verstorbene, denen wir zu Lebzeiten nahestanden, in Erinnerung behalten und uns so wertschätzen, wie wir es wünschen. Dieses Untersuchungsergebnis ist meines Erachtens aus mehreren Gründen wichtig.

Erstens zeigt es an, dass die Perspektive, welche die zeitgenössische Philosophie gegenüber dem Vererben hat, verkürzt ist. Es ist nicht angemessen

23 Dieser Standpunkt geht mit einer Anerkennung des gesellschaftlichen Pluralismus einher, der sich darin manifestiert, dass das, wofür die Menschen einander wertschätzen, qualitativ verschieden ist, dass also einige Menschen das, was andere wertschätzen (geringschätzen), geringschätzen (wertschätzen).

sen, das Vererben *ausschließlich* als einen Vermögenstransfer anzusehen und in dem größeren Kontext der sozialen Gerechtigkeit zu thematisieren. Beim Vererben geht es keineswegs allein um die Verteilung von ökonomischen Werten und individuellen Rechten. Relevant sind vielmehr auch diejenigen Eigenschaften, welche eine Erbschaft dazu qualifizieren, die Erinnerung der Erbin an die Erblasserin sowie ihre Wertschätzung für dieselbe zu festigen. Ein adäquater philosophischer Diskurs würde auch diese Dimension des Vererbens berücksichtigen.

Zweitens macht das oben genannte Untersuchungsergebnis verständlich, warum eine Abschaffung des Rechts zu vererben in *ethischer* Hinsicht mit Kosten verbunden sein würde. Die Beiträge, die das testamentarische Vererben dazu leistet, dass wir Verstorbene, denen wir zu Lebzeiten nahestanden, in Erinnerung behalten und einander so wertschätzen, wie wir es wünschen, würden mit seiner Außerkraftsetzung enden – ein Verlust, der umso größer wäre, je weniger es uns gelingen würde, alternative soziale Praktiken und Institutionen zu etablieren, welche die in Rede stehenden Funktionen erfüllen. Bei Abwesenheit derartiger funktionaler Äquivalente wäre die Abschaffung des Rechts zu vererben – die Gerechtigkeitstheoretiker wie Hillel Steiner oder Stefan Gosepath fordern (siehe oben, Abschnitt 1) – also keineswegs eine Maßnahme, die den Zustand der Welt *nur* verbessern würde. Es ist deshalb vernünftig, die negativen Auswirkungen des Vererbens, nicht aber das Vererben selbst zu kritisieren und zu überlegen, ob sich diese Auswirkungen durch politische Maßnahmen – etwa steuerliche Auflagen – unterbinden oder zumindest abschwächen lassen.²⁴ Nach Maßgabe unserer Überlegungen kommt es im vorliegenden Zusammenhang darauf an, dem testamentarischen Vererben eine rechtliche Gestalt zu geben, in der es die von uns herausgestellten Funktionen erfüllen kann, ohne die gesellschaftliche Vermögensverteilung auf eine Art und Weise zu beeinträchtigen, die in gerechtigkeitstheoretischer Hinsicht problematisch ist.

Drittens schließlich zeigt unser Untersuchungsergebnis die Richtung an, welche die weitere Forschung zum Recht zu vererben einschlagen sollte. Wir haben festgestellt, dass wir *prima facie* einen guten Grund haben, das testamentarische Vererben – jedenfalls bei *Abwesenheit funktionaler Äquivalente* – in demjenigen Umfang zu befürworten, in dem es Beiträge

24 Dies tun, wie eingangs bemerkt, John Rawls und Axel Honneth – allerdings ohne darzulegen, warum sie am Recht zu vererben festhalten möchten. Vgl. Rawls (2006, 248 f.) und Honneth (2011, 352).

der oben analysierten Art dazu leistet, dass wir Verstorbene, denen wir zu Lebzeiten nahestanden, in Erinnerung behalten und uns so wertschätzen, wie wir es wünschen. Im Ausgang von diesem (komplexen) Befund lassen sich vier Forschungsfelder eingrenzen:

(i) Warum ist es Menschen überhaupt wichtig, dass sie *nach ihrem Tod* in Erinnerung behalten und wertgeschätzt werden? Oben haben wir uns auf den *offensichtlichen* empirischen Befund gestützt, dass A gegenüber B den entsprechenden Wunsch hat (siehe Abschnitt 4). Doch warum ist das so? Ist diese Einstellung ein Charakteristikum des modernen Menschen, oder handelt es sich bei ihr um so etwas wie eine anthropologische Konstante? Und in welcher Beziehung steht sie zu anderen Elementen unserer Psyche – etwa dem von Jan Assmann und anderen angenommenen „Trieb, die Grenzen des Ich und der Lebenszeit zu transzendieren“ (Assmann 2015, 15)²⁵?

(ii) Gibt es soziale Praktiken und Institutionen, die wie das testamentarische Vererben dazu beitragen können, dass wir Menschen, denen wir nahestehen, nach ihrem Tod in Erinnerung behalten und wertschätzen? Hier ist unter anderem zu prüfen, ob das Schenken ein solches funktionales Äquivalent ist oder sein kann.²⁶ Sollte sich herausstellen, dass es sich so verhält, hätten wir *prima facie* einen Grund, das testamentarische Vererben *oder* die fragliche Art des Schenkens zu befürworten. Mit Bezug auf jeden „Kandidaten“ aber gilt: Es ist zu untersuchen, ob er nicht nur *prima facie*, sondern auch *all things considered* akzeptabel ist. Das führt uns zu unserem dritten Forschungsgebiet.

(iii) Ist das testamentarische Vererben nicht nur *prima facie*, sondern auch *all things considered* gerechtfertigt? Es ist die Untersuchung dieser Frage, die unsere obigen Überlegungen und die zeitgenössische Forschung zum Vererben zusammenführt. Denn natürlich ist in diesem Zusammenhang vor allem zu klären, ob die Verteilungseffekte, die das Vererben hat, gesellschaftliche Güter, die wir für schützenswert halten (etwa eine angemessene Chancengleichheit oder eine demokratische Willensbildung) beschädigen oder nicht. Wie eingangs bemerkt, machen aktuelle Studien sehr

25 Ähnlich hat sich Ernst Tugendhat (2006, 17) geäußert. Vgl. zu diesem Thema auch Scheffler (2015, 81–84).

26 In diesem Zusammenhang ist auch die Forschung zur Gabe (wie sie von Marcel Mauss, Marcel Hénaff und anderen verstanden wird) zu berücksichtigen. Vgl. hierzu den Schwerpunkt in *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* (7, 1, 2010, 63–132).

deutlich, dass ein Vererben, das rechtlich kaum beschränkt und steuerlich nur minimal belastet ist, in dieser Hinsicht massive Probleme erzeugt (siehe oben, S. 1 f.). Ein solches Vererben kann deshalb nicht *all things considered* befürwortet werden. Demgegenüber ist es eine offene Frage, ob es möglich ist, das Vererben rechtlich und steuerlich so zu gestalten, dass es die von uns benannten positiven Funktionen erfüllt, ohne andere Güter, die wir als gesellschaftlich grundlegend ansehen, zu beschädigen. Diese Frage kann nicht unabhängig von der folgenden behandelt werden.

(iv) Was heißt es, dass wir *prima facie* einen guten Grund haben, das testamentarische Vererben *in dem Umfang* zu befürworten, *in dem* es auf die oben analysierte Art und Weise zu unseren Wertschätzungsbeziehungen beiträgt? In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, welche Arten von Gütern überhaupt geeignet sind, derartige Beiträge zu leisten. Lediglich Gebrauchsgegenstände? Oder auch Geld? Und wie verhält es sich mit Unternehmen (die ja keine Dinge, sondern Institutionen sind)? Darüber hinaus werfen die Auffassungen, die das 19. Jahrhundert über das sentimentale Eigentum hatte (vgl. z. B. Bakunin 2004), die Frage auf, ob diejenigen Erbschaften, die positive Beiträge zu unseren Wertschätzungsbeziehungen leisten können, nicht ohnehin einen so geringen monetären Wert haben, dass von ihnen bei der Erörterung von Fragen der Verteilungsgerechtigkeit abgesehen werden kann.²⁷ Das ist nicht der Fall. Wie wir gesehen haben, sind nicht nur CDs, sondern auch Autos, Wohnungen oder Häuser geeignet, unsere Erinnerung an verstorbene Mitmenschen und unsere Wertschätzung für Leistungen, die sie erbracht haben, zu stärken (siehe Abschnitt 3). Die Verteilung von Gegenständen dieser Art aber wirkt sich zweifellos auf die beruflichen Chancen und politischen Partizipationsmöglichkeiten aus, die wir als Einzelne haben (vgl. hierzu auch Friedrichs 2016). Zielkonflikte zwischen der Erfüllung derjenigen Funktionen, die wir benannt haben, und der Herstellung von verteilungsgerechten Verhältnissen lassen sich folglich nicht gänzlich vermeiden. Weil das so ist, hat die Untersuchung der unter (iii) genannten Frage ein herausragendes Interesse.

27 In dem Fall ließe sich etwa durch eine Beschränkung des Rechts zu vererben auf Güter, die einen sehr geringen monetären Wert haben, sicherstellen, dass das Vererben die von uns herausgestellten Beiträge zu Wertschätzungsbeziehungen leisten kann, ohne Probleme im Bereich der Verteilungsgerechtigkeit zu erzeugen.

6.

Fassen wir zusammen: Mit unseren Überlegungen hoffen wir verständlich gemacht zu haben, wie das Bild, das die zeitgenössische Philosophie vom Vererben hat, vervollständigt werden kann. Das testamentarische Vererben, so haben wir gesehen, kann nennenswerte Beiträge dazu leisten, dass Menschen sich an Verstorbene, denen sie zu Lebzeiten nahestanden, erinnern und einander so wertschätzen, wie sie es möchten. Aufgrund dieser Eigenschaften ist es geeignet, eine wichtige soziale Funktion zu erfüllen. Zugleich haben wir deutlich gemacht, warum aus unseren Überlegungen nicht folgt, dass die rechtlichen Möglichkeiten des Vererbens nicht eingeschränkt oder Erbschaften nicht besteuert werden sollten. Damit hoffen wir eine Perspektive eröffnet zu haben, die auch für eine gesellschaftskritische Sozialphilosophie aufschlussreich ist.²⁸

Literatur

- Arendt, Hannah. 2010. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Assmann, Jan. 2015. *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*. Berlin: Suhrkamp.
- Atkinson, Anthony. 2013. „Wealth and Inheritance in Britain from 1896 to the Present“. *Centre for Analysis of Social Exclusion*, discussion paper, Nr. 178.
- Baron, Christian. 2020. *Ein Mann seiner Klasse*. Berlin: Ullstein.
- Bakunin, Michael. 2004. „Kommissions-Bericht über das Erbrecht (August 1869)“. In *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, hg. v. Wolfgang Eckhardt, 174–181. Berlin: Karin Kramer Verlag.
- Beckert, Jens. 2013. *Erben in der Leistungsgesellschaft*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Didion, Joan. 2019. *Das Jahr des magischen Denkens*. Übersetzt von Antje Rávic Strubel. Berlin: List.
- Feinberg, Joel. 1987. *Harm to Others. The Moral Limits of the Criminal Law*. New York: Oxford University Press.
- Ford, Richard. 2017. *Zwischen ihnen*. Übersetzt von Frank Heibert. Berlin: Hanser.

28 Mein besonderer Dank gilt Thomas Gutmann, David James, Alain Patrick Olivier, Ludwig Siep, Christopher Yeomans und einer anonymen Gutachterin oder einem anonymen Gutachter der *Zeitschrift für Praktische Philosophie*. Von ihnen habe ich substantielle Hinweise und Verbesserungsvorschläge zu früheren Fassungen meines Aufsatzes erhalten.

- Friedrichs, Julia. 2016. *Wir Erben. Warum Deutschland ungerechter wird*. München, Berlin: Piper.
- Friedman, Milton; Friedman, Rose. 1980. *Chancen, die ich meine*. Berlin: Ullstein.
- Gosepath, Stephan 2022. „What, if anything, is wrong with bequest?“ Erscheint in *Inheritance and the Right to Bequeath: Legal and Philosophical Perspectives*, hg. v. Hans-Christoph Schmidt am Busch, Daniel Halliday und Thomas Gutmann. Abingdon: Routledge.
- Halliday, Daniel. 2018. *The Inheritance of Wealth: Justice, Equality, and the Right to Bequeath*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In *Werke*, Bd. 7, hg v. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2011. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Koller, Peter. 2013. „Plädoyer für progressive Erbschaftssteuern“. In *Erbschaftsteuer im Kontext*, hg. v. Helmut P. Gaisbauer et al., 59–79. Wiesbaden: Springer.
- Lange, Ernst Michael. 1980. *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über die Grundbegriffe, Struktur und Darstellung in der ‚Kritik der Politischen Ökonomie‘ von Karl Marx*. Frankfurt a. M., Berlin, Wien: Ullstein.
- Maine, Henry Sumner. 1997. *Das alte Recht. Sein Zusammenhang mit der Frühgeschichte der Gesellschaft und sein Verhältnis zu modernen Ideen*. Übersetzt von Heiko Dahl. Baden-Baden: Nomos.
- Margalit, Avishai. 2002. *Ethik der Erinnerung*. Übersetzt von Reiner Stach. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Marx, Karl. 2009. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Mit einem Kommentar von Michael Quante*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marx, Karl. 2004. „Rede über das Erbrecht im Generalrat der Internationale“. In: Michael Bakunin, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, hg. v. Wolfgang Eckhardt, 168–173. Berlin: Karin Kramer Verlag.
- Melle, Thomas. 2017. *Die Welt im Rücken*. Berlin: Rowohlt.
- Nozick, Robert. 2006. *Anarchie, Staat, Utopia*. Übersetzt von Hermann Vetter. München: Olzog.
- Nozick, Robert. 1991. *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*. Übersetzt von Martin Pfeiffer. München, Wien: Hanser.
- Piketty, Thomas. 2016. *Das Kapital im 21. Jahrhundert*. Übersetzt von Ilse Utz und Stefan Lorenzer. München: C. H. Beck.
- Pitcher, George. 1984. „The Misfortunes of the Dead“. *American Philosophical Quarterly* 21 (2): 183–188.
- Quante, Michael. 2004. *Hegel's Concept of Action*. Übersetzt von Dean Moyar. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ryle, Gilbert. 2015. *Der Begriff des Geistes*. Übersetzt von Kurt Baier. Stuttgart: Reclam.
- Scheffler, Samuel. 2015. *Der Tod und das Leben danach*. Übersetzt von Björn Brodowski. Berlin: Suhrkamp.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph. 2002: *Hegels Begriff der Arbeit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph. 2018. „Beruht das Recht zu vererben auf einer Fiktion? Auf dem Weg zu einer philosophischen Theorie des Erbrechts“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 5 (1): 15–42.
- Steiner, Hillel. 1992. „Three Just Taxes“. In *Arguing for Basic Income. Ethical Foundations for a Radical Reform*, hg. v. Philippe van Parijs, 81–92. London: Verso.
- Steiner, Hillel. 1994. *An Essay on Rights*. Oxford: Blackwell.
- Steiner, Hillel. 2022. „Is the Right to Bequeath a Supernatural Power?“ Erscheint in *Inheritance and the Right to Bequeath: Legal and Philosophical Perspectives*, hg. v. Hans-Christoph Schmidt am Busch, Daniel Halliday und Thomas Gutmann. Abingdon: Routledge.
- Ther, Philipp. 2019. *Das andere Ende der Geschichte. Über die Große Transformation*. Berlin: Suhrkamp.
- Tugendhat, Ernst. 2006. *Der Tod*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Vallentyne, Peter; van der Vossen, Bas. 2014. „Libertarianism“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. v. Edward N. Zalta (<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/libertarianism>).
- von Hayek, Friedrich August. 1991. *Die Verfassung der Freiheit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Waldron, Jeremy. 2002. *The Right to Private Property*. Oxford: Clarendon Press.
- Wolff, Edward. 2015. *Inheriting Wealth in America: Future Boom or Bust?* New York: Oxford University Press.

Einleitung: 100 Jahre John Rawls, 50 Jahre *Eine Theorie der Gerechtigkeit*

Ein Blick zurück nach vorne

Introduction: 100 Years of John Rawls, 50 Years of *A Theory of Justice*

Looking Back to the Future

ELIF ÖZMEN, GIESSEN

Zusammenfassung: Am 21. Februar 2021 wäre der US-amerikanische Philosoph John Bordley Rawls hundert Jahre alt geworden. Die Bedeutung seines Werkes für die politische Philosophie im Ganzen und die Theorie der liberalen, pluralistischen, sozialen und säkularen Demokratie im Besonderen lässt sich kaum überschätzen. Das gilt vor allem für das Opus Magnum *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, welches 2021 ebenfalls einen runden Geburtstag feiert. Fünfzig Jahre nach ihrem Erscheinen gilt die *Theorie* als wichtigstes Werk des zeitgenössischen politischen Liberalismus und ihr Verfasser als Klassiker des politischen Denkens, auf den zahlreiche Begriffe, Impulse und Themen der aktuellen Debatten zurückzuführen sind. Dieses zweifache Jubiläum nimmt der vorliegende Schwerpunkt der Zeitschrift für Praktische Philosophie zum Anlass, um aktuelle systematische Fragen der *Theorie der Gerechtigkeit* aufzugreifen, kritisch zu evaluieren und konstruktiv weiter zu entwickeln.

Schlagwörter: John Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, Gerechtigkeit, Liberalismus, Rawlsianismus

Abstract: On February 21, 2021, the American philosopher John Bordley Rawls would have turned one hundred years old. The importance of his work for political philosophy as a whole and the theory of liberal, pluralistic, social and secular democracy in particular can hardly be overestimated. This is especially true of the opus magnum *A Theory of Justice*, which also celebrates a milestone birthday. Fifty years after its

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



publication, the *Theory* is considered the most important work of contemporary political liberalism. The special issue of the *Zeitschrift für Praktische Philosophie* takes this double anniversary as an occasion to evaluate and critically develop systematic questions of a Rawlsian theory of justice in the current debate.

Keywords: John Rawls, theory of justice, justice, liberalism, Rawlsianism

Der lange Schatten der Gerechtigkeit

Am 21. Februar 2021 wäre der US-amerikanische Philosoph John Bordley Rawls hundert Jahre alt geworden. Er gilt als bedeutendster politischer Philosoph des 20. Jahrhunderts, obwohl er alles andere als ein *public intellectual* gewesen ist.¹ Seine akademische Laufbahn verlief entlang der bekannten Pfade angloamerikanischer Wissenschaftseliten: dem Bachelor of Arts (1943) und der Dissertation (1950) an der Princeton University folgten Aufenthalte an der Cornell (wo er von 1953 bis 1959 lehrte) und Oxford University (als Fullbright Stipendiat 1952/53), eine Professur am Massachusetts Institute of Technology (1960/61) und schließlich der Wechsel an die Harvard University (1962–1991).² In diesem langen und überaus erfolgreichen akademischen Leben hat John Rawls bemerkenswert monothematisch an „Gerechtigkeit“ gearbeitet, einem Konzept, das er als „erste Tugend sozialer Institutionen“ (Rawls 1975, 19) versteht, d. h. als vorrangig und essentiell für die Reflexion auf die „beste moralische Grundlage für eine demokratische Gesellschaft“ (Rawls 1975, 12). Von seiner ersten Veröffentlichung, die sich mit verfahrensethischen Fragen beschäftigt (Rawls 1951), über die beiden Monographien (Rawls 1971 und 1993) und die dazwischen liegende Phase des Kantianischen Konstruktivismus (Rawls 1980) bis zu seinen letzten Publikationen, einer völkerrechtlichen Studie (Rawls 1999) sowie einer Neu- und Zusammenfassung seiner Gerechtigkeitstheorie (Rawls 2001), kreist sein philosophisches Denken um die immer gleichen grundlegenden Fragen der gerechten Verteilung von politischen, ökonomischen und sozialen Grundgütern. Wenngleich sich seine Antworten über die Jahrzehnte verändern,

1 Ob die Gründe hierfür in Rawls' Persönlichkeit, einem „akademischen“ Philosophie-Verständnis oder in einer kulturell bedingten Zurückhaltung liegen, ist auch für diejenigen, die ihn persönlich kannten, offen, vgl. hierzu das Gespräch zwischen Otfried Höffe, Stefan Gosepath und Susan Neiman 2021.

2 Für die Details der persönlichen und akademischen Biographie vgl. Reidy 2014 und Gališanka 2019.

indem bestimmte Teile der Gerechtigkeitskonzeption spezifiziert, erweitert, modifiziert, aber auch ganz aufgegeben werden, gibt es doch einen verbreiteten Konsens über die Grundlagen, Leitbegriffe und Ziele der Rawls'schen Philosophie.³ Daher wird mit dem Namen von John Rawls nicht nur die bis heute andauernde Renaissance der normativen politischen Philosophie ab den 1970er Jahren verbunden, sondern auch ein Rawlsianischer Theorie-typus – manche sprechen von einem Paradigma oder einer Denkströmung.⁴

Die Bedeutung seines Werkes für die politische Philosophie im Ganzen und die Theorie der liberalen, pluralistischen, sozialen und säkularen Demokratie im Besonderen lässt sich also kaum überschätzen. Das gilt vor allem für das Opus Magnum *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, welches im Jahr 2021 ebenfalls einen runden, fünfzigsten Geburtstag feiert. Dabei ist die *Theorie* kein leicht zugängliches oder besonders elegant geschriebenes Buch, aber es besticht die geneigte Leser:in durch seine thematische Breite, methodologische Originalität, argumentative Vielfalt und, wie nicht wenige nach wie vor meinen, auch durch seine normative Attraktivität. Allerdings kommt auch eine kritische Ablehnung des Rawls'schen Gerechtigkeitsliberalismus um eine gründliche Beschäftigung mit der *Theorie* nicht umhin. Man könnte von dem agilen Geist der Rawls'schen Gerechtigkeit sprechen, der sich selbst noch an den akademischen Orten und Diskursen zeigt (oder gleichsam als Untoter „herumspukt“), an denen er dezidiert zurückgewiesen wird.⁵ Katrina Forrester hat in einer überaus lesenswerten ideengeschichtlichen Studie den langen – und die politische Philosophie lange Zeit inhaltlich und methodologisch limitierenden – Schatten der *Theorie* nachgezeichnet und schlussfolgert: „The Rawlsian framework came to act as a constraint on what kind of theorizing could be done and what kind of politics could be imagined“ (Forrester 2019, 275). Für die vergangenen fünf Jahrzehnte muss man ihr wohl

3 In dem Vorwort zum *Restatement* spricht Rawls zum einen von „serious faults in *A Theory of Justice*“, „three main changes“ und „a family of further ideas not found in *Theory*“, aber mit Blick auf die *Theorie* heißt es auch: „I still have confidence in those ideas“ (Rawls 2001, xvi-xviii). Das zu Lebzeiten weit fortgeschrittene, aber nicht abschließend redigierte Manuskript gibt einen guten Eindruck von der Kontinuität und den Brüchen dieses lebenslangen Nachdenkens über politische Gerechtigkeit.

4 So etwa Höffe 1998, 3, und Kersting 1993, 10.

5 So Forrester 2019, xi: „But it is also a ghost story, in which Rawls's theory lived on as a spectral presence long after the conditions it described were gone“.

zustimmen. Nicht nur gilt die *Theorie der Gerechtigkeit* als wichtigstes Werk des zeitgenössischen politikphilosophischen Liberalismus und ihr Verfasser als moderner Klassiker des politischen Denkens. Sondern die *Theorie* prägt mit ihren eigensinnigen Problembestimmungen, Begrifflichkeiten und Argumentationsfiguren die Debatten der politischen Philosophie und Theorie bis in die Gegenwart hinein, was sich nicht zuletzt an der beachtlichen Reihe von Rawls-affinen, aber auch Rawls-kritischen Theorieentwürfen zeigt.⁶

Die Kritik an Rawls' *Theorie* macht einen nicht unbeträchtlichen Teil ihrer Rezeptions- und Erfolgsgeschichte aus, denn das Werk ist nicht nur sehr schnell und breit rezipiert und diskutiert, sondern auch früh und durchaus vehement kritisiert worden. Gleich nach der Veröffentlichung im Jahre 1971 diente der Gerechtigkeitsliberalismus dem Utilitarismus, Libertarismus, Kommunitarismus und Neo-Marxismus als Wunschgegner, an dem sich die eigene Position schärfen oder überhaupt erst entwickeln ließ (vgl. exemplarisch Buchanan 1975, Nozick 1974, Sandel 1982, Cohen 2000). Und auch in den letzten Jahren wurden grundsätzliche Einwände gegen den Rawls'schen Theorierahmen formuliert, die ihrerseits zu lebhaften und überaus konstruktiven Debatten in der politischen Philosophie beigetragen oder solche initiiert haben. Dazu gehören Dekonstruktionen des Rawls'schen Theorierahmen aus feministischer (Nussbaum 2003, Abbey 2013, Card 2014), Critical Race (Mills 2017, Matthew 2017) und postkolonialer Perspektive (Mills 2015, Seth 2020), aber auch Beiträge, die die Potentiale und Grenzen des Gerechtigkeitsliberalismus ausloten für globale und drängende Gerechtigkeitsfragen der Gegenwart, wie etwa Menschenrechte, Weltarmut, Migration (Brock 2014, Pogge 2002, Beitz 2009, Miller 2014, Cassee 2016). In gewisser Weise ist das Gros der politischen Philosophie, sei es inhaltlich, begrifflich oder methodologisch, noch immer *lost in Rawlsland* (Mills 2014).

Diese ambivalente Diagnose im Lichte des zweifachen Rawls-Jubiläums bietet einen guten Anlass, das philosophische Erbe der *Theorie* kritisch zu evaluieren, den Einfluss und die Relevanz des Rawlsianismus in der politischen Philosophie der Gegenwart zu diskutieren und nach möglichen Weiterentwicklungen, aber auch Desideraten, Mängeln und Fehlentwicklungen

6 Forrester zeichnet diese Wirkungen im Einzelnen nach mit Bezug auf so namhafte, unterschiedliche und ihrerseits einflussreiche Theoretiker:innen wie Brian Barry, Charles Beitz, G. A. Cohen, Ronald Dworkin, Robert Goodin, H. L. A. Hart, Thomas Nagel, Robert Nozick, Susan Okin, Onora O'Neill, Derek Parfit, Thomas Pogge, T. M. Scanlon, Amartya Sen, Peter Singer, Judith Shklar, Charles Taylor, Judith Thomson, Michael Walzer und Bernard Williams.

zu fragen. So wurden über das Jubiläumsjahr hinweg auch im deutschsprachigen Raum in der Öffentlichkeit und innerhalb der Academia zahlreiche Beiträge zu Rawls präsentiert, die ihrerseits als bereicherter Ausdruck eines anhaltenden Interesses verstanden werden können.⁷ Auch die *Zeitschrift für Praktische Philosophie* unternimmt mit dem vorliegenden Schwerpunkt den Versuch eines solchen Blicks zurück nach vorn. Für den Blick zurück stehen die folgenden Ausführungen zu den Kontexten der *Theorie der Gerechtigkeit*, die die Erfolgsgeschichte dieses komplexen Werks wenigstens in Teilen auszuleuchten versuchen. Für den Blick nach vorn stehen die Beiträge des Schwerpunktes, die sich weniger um eine Rawls-Exegese, sondern vor allem um die kritische Evaluation und konstruktive Weiterentwicklung Rawls'scher und Rawlsianischer Ideen, Heuristiken und Argumente, deren Anwendung auf aktuelle Fragestellungen sowie ihre Abgrenzung gegenüber alternativen Theorieentwürfen bemühen.

Ein Blick zurück: Kontexte der Erfolgsgeschichte der *Theorie*

Die *Theorie der Gerechtigkeit* leitete mit ihrem Erscheinen eine bis in die Gegenwart andauernde Auseinandersetzung mit normativen Fragen der politischen und sozioökonomischen Gerechtigkeit ein. Dadurch hat das jahrtausendealte Konzept der Gerechtigkeit eine neue philosophische Präzisierung erfahren, ebenso wie die Theorietradition des Liberalismus und der Vertragstheorie. Bemerkenswert erscheint dabei, dass es Rawls, wie nur wenigen im 20. Jahrhundert, gelungen ist, seine politikphilosophischen Überlegungen in andere Disziplinen zu vermitteln, insbesondere in die Politikwissenschaft, Ökonomie und Soziologie, die Sozialwahltheorie sowie in die Rechtswissenschaft. Die Fülle der philosophischen und interdisziplinären Beiträge zu Rawls – seien es Sekundärliteraturen, seien es durch Wider-

7 Eine kleine Auswahl an Beispielen: der Philosophie-Blog *praefaktisch* hat eine Rawls-Themenreihe initiiert, <https://www.praefaktisch.de/?s=Rawls&-submit=Suchen>; die Zeitschrift *Information Philosophie* (2021, 40–45) hat politische Philosoph:innen befragt, wie sie den Einfluss und die Relevanz von Rawls gegenwärtig beurteilen; diese Frage stand auch im Zentrum des Treffens der Arbeitsgemeinschaft Politische Theorie und Philosophie beim XXV. Deutschen Kongress für Philosophie im September 2021 in Erlangen, <https://dgphil.de/verbaende-und-ags/arbeitsgemeinschaften/forschungs-ag-fuer-politische-philosophie/>; die großen Tageszeitungen und Rundfunksender haben zahlreiche Beiträge zu Rawls veröffentlicht, vgl. <https://philpublica.de/Publications/search.php?aktion=suchen&suchbegriff=Rawls>.

spruch und Kritik inspirierte alternative Gerechtigkeitskonzepte – ist nahezu unüberschaubar geworden.⁸

Dabei markiert das Erscheinungsjahr der *Theorie* nicht nur den Beginn der Erfolgsgeschichte des Rawls'schen Gerechtigkeitsliberalismus, sondern auch die Wiederbelebung der politischen Philosophie im Ganzen. Dieser altehrwürdigen Disziplin wurde nämlich in der Mitte des 20. Jahrhunderts ein unrühmliches Ende prophezeit, weil sie nicht wenigen Zeitgenoss:innen irrelevant, kraftlos und „tot“ erschien.⁹ Die Gründe für diese Diagnose lagen zum einen in einer neuen fachlichen Konkurrenz. Die Entwicklung der Politikwissenschaft zu einem akademischen Fach, das die Strukturen, Funktionsweisen und Normen empirischer politischer Ordnungen untersucht, stellte (und stellt) eine Herausforderung für das normative Selbstverständnis der politischen Philosophie dar. Hinzu kam eine innerphilosophische Herausforderung durch die Entstehung und Etablierung der analytischen Philosophie mit ihrer jahrzehntelang gepflegten Abstinenz mit Bezug auf normative Problemstellungen.¹⁰ Man könnte auch auf den Konsens und die relative Zufriedenheit über die Grundlagen des Zusammenlebens – Menschenrechte, parlamentarische Demokratie, Marktwirtschaft – verweisen, die sich jedenfalls in den westlichen Industrienationen nach dem Zweiten Weltkrieg etabliert hatten.¹¹ In diesem „Zeitalter der Demokratie“ ließen sich

8 Daher sei lediglich verwiesen auf die umfassenden bibliographischen Apparate der Handbücher zu Rawls, vgl. Mandle und Reidy 2014, Freeman 2003, Frühbauer et al. 2022 sowie Wenar 2021.

9 Häufig zitiert in diesem Zusammenhang Laslett 1956, vii: “The tradition has been broken and our assumption is misplaced, unless it is looked on as a belief in the possibility that the tradition is about to be resumed. For the moment, anyway, political philosophy is dead”.

10 Vgl. wiederum Laslett 1956, ix: „The Logical Positivists did it. [...] It was Russell and Wittgenstein, Ayer and Ryle who convinced the philosophers, that they must withdraw unto themselves for a time, and re-examine their logical and linguistic apparatus. And the result of this re-examination has been radical indeed. It called into question the logical status of all ethical statements, and set up rigorous criteria of intelligibility which at one time threatened to reduce the traditional ethical systems to assemblages of nonsense. Since political philosophy is, or was, an extension of ethics, the question has been raised whether political philosophy is possible at all”.

11 So die seinerzeit höchst einflussreiche soziologische Analyse von Daniel Bell (1960), der das „Ende der Ideologie“ proklamierte. Allerdings wurden ab den

bereits „viele der zentralen Institutionen und Werte der Nachkriegsperiode als funktionale Äquivalente bestimmter liberaler Ideen verstehen“, aber sie wurden eben „nicht von einer umfassenden liberalen Vision getragen“ (Müller 2013, 218).¹² Eben eine solche Vision liberaler Demokratie hat John Rawls im Jahre 1971 unter dem Titel *A Theory of Justice* vorgelegt.

Gleich zu Beginn und ohne sich mit Begriffsanalysen und metaethischen Überlegungen aufzuhalten, stellt Rawls das Thema und den wahrheitsanalogen Begründungsanspruch seiner politischen Philosophie klar:

„Die Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen. Eine noch so elegante und mit sparsamen Mitteln arbeitende Theorie muß fallengelassen oder abgeändert werden, wenn sie nicht wahr ist; ebenso müssen noch so gut funktionierende und wohlabgestimmte Gesetze und Institutionen abgeändert oder abgeschafft werden, wenn sie ungerecht sind“ (Rawls 1975, 19).

Es ist sein großes Verdienst, durch diese Fokussierung auf Gerechtigkeit als normativem Leitkonzept das tradierte begriffliche Spektrum des Liberalismus – Freiheit, Gleichheit, individuelle Rechte, Wohlfahrt, Toleranz – integriert, aber auch erweitert zu haben. Dabei wird der Grundbegriff einer fast zweieinhalbtausendjährigen politischen Ideengeschichte konsequent als epistemisch und ethisch „dünnere“ Begriff verhandelt und dadurch liberal austariert. Gerechtigkeitsfragen sind für Rawls genuin politische Fragen, insofern sie die interpersonelle Verteilung von Gütern und Lasten – und damit eine zentrale und konflikträchtige Problematik des menschlichen Zusammenlebens – in den Blick nehmen.

Die „Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen“ (Rawls 1975, 23), hat nämlich tiefgreifende Wirkungen für

1960er Jahren mit der Dekolonisierung Afrikas, der Befreiungstheologie und der Guerilla-Bewegung in Lateinamerika, der chinesischen Kulturrevolution, den Studentenprotesten in West- und den anti-sowjetischen Reformversuchen in Osteuropa, dem Feminismus und den Anti-Vietnamprotesten grundlegende Zweifel an den bestehenden Verhältnissen offenkundig.

12 Müllers Ideengeschichte des demokratischen Zeitalters charakterisiert das west-europäische Denken und Handeln im Wiederaufbau durch eine Orientierung an Konsens-Politik, Stabilität und der konservativen Anständigkeit und Langweiligkeit der Christdemokratie, vgl. Müller 2013, Kap. 4.

das politische System, insbesondere für die Verfassung, aber eben auch für die rechtlichen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse sowie die Lebenschancen, sozio-ökonomischen Positionen und Ambitionen der Bürger:innen. Deswegen betrachtet Rawls Gerechtigkeit als eine grundlegende und vorrangige Eigenschaft politischer, rechtlicher und sozialer Institutionen, als eine „Tugend“, die keine moralischen Kompromisse duldet. Ungerechte Gesetze und Institutionen müssen geändert oder, wo das nicht möglich erscheint, abgeschafft werden. Diesen moralischen Duktus darf man nicht missverstehen. Zwar beansprucht die *Theorie*, die Grenzen des Status quo auszudehnen, das etablierte praktisch-politische Denken und Handeln moralisch zu prüfen und zu erweitern. Aber dieser normative Horizont behält die Natur der sozialen Welt, d. h. die empirischen, historischen, kulturellen und psychologischen Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit, jederzeit im Blick. So wird eine „realistische Utopie“ des Liberalismus intendiert, deren normative Grundsätze auf bestehende politische und soziale Einrichtungen angewendet werden können und sollen.¹³

Neben Gerechtigkeit spielt eine weitere Traditionslinie der politischen Ideengeschichte in die Rawls'sche Theoriebildung hinein: die neuzeitliche Vertragstheorie, die ab dem 19. Jahrhundert zunehmend irrelevant schien und die durch Rawls und die ihm folgenden *New Contractarians* wiederbelebt wurde. Hierbei wird ein kohärentistisches Begründungsverfahren etabliert, mit dem Rawls glaubt eine größere Allgemeinheit und Überzeugungskraft für seine liberale Theorie beanspruchen zu können als die historischen Vorbilder. In einem ersten Schritt werden die liberalen Grundprinzipien begründet als diejenigen „Grundsätze, die freie und vernünftige Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung annehmen würden“ (Rawls 1975, 28). Der zweite Schritt geht über den klassischen Kontraktualismus hinaus, denn man müsse jetzt noch „prüfen, ob die Grundsätze, die gewählt würden, unseren wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen entsprechen“ (Rawls 1975, 37). Diese Prüfung erfolgt, indem verschiedene Gerechtigkeitskonzeptionen kritisch diskutiert und verglichen werden mit unseren gegenwärtigen Gerechtigkeitsurteilen, um schließlich zu einem maximal kohärenten System zusammengefügt zu werden. Rawls nennt dieses kohärente Prüfungsergebnis „Überlegungsgleichgewicht“, weil es eine Über-

13 Die Formulierung „realistische Utopie“ findet sich allerdings erst im späten Werk, vgl. Rawls 2001, §1.

einstimmung zwischen philosophischen Grundsätzen und faktischen Überzeugungen herstellt und dem Anspruch einer realistischen Utopie entgegenkommt. Auf diese Weise wird die politische Philosophie von dem Verdacht befreit, dass sie für die Theorie stimmen mag, aber für eine Praxis nicht taue.

Dieses Rechtfertigungsgleichgewicht sich gegenseitig stützender und bestärkender Überzeugungen ermöglicht eine attraktive Antwort auf die Frage, wie normative politische Philosophie überhaupt noch betrieben werden kann: nicht mehr als Begründungsprojekt der besten oder einzig wahren politischen Ordnung, sondern als ein Reflexionsprozess, in dem unsere etablierten sowie alternative, konkurrierende Gerechtigkeitsüberzeugungen mit allgemeinen philosophischen Grundsätzen abgewogen und die Normen und Institutionen der liberalen Demokratie kritisch evaluiert werden. Auch die Erfolgsgeschichte des Rawls'schen Gerechtigkeitsliberalismus wäre demzufolge nicht als Siegeszug „wahrer“ philosophischer oder politischer Überzeugungen zu interpretieren, sondern als das immer wieder einzuholende Ergebnis eines argumentativen Vergleichs der Alternativen (vgl. Rawls 1975, 146). Damit einher geht der Anspruch, dass der Liberalismus, in der ideengeschichtlichen Linie von John Locke bis zu John Rawls, weder eine Moraltheorie ist im Sinne einer Theorie des moralisch richtigen Handelns, noch eine Ethik im Sinne einer Theorie des gelungenen Lebens und auch keine Ideologie oder Weltanschauung im Sinne einer Theorie des richtigen Weltbildes oder des wahren Glaubens.

Auch im Lichte eines konflikträchtigen gesellschaftlichen Pluralismus kann es laut Rawls gelingen, allgemeine und verbindliche Regeln des Zusammenlebens zu begründen und zu verwirklichen. Diese Normen bilden einen (politisch-rechtlichen allgemeinen) Rahmen des „Rechten“, innerhalb dessen die Einzelnen frei bleiben, ihre (privat-ethischen partikularen) Vorstellungen vom „Guten“ zu entfalten. Dabei wird das Rechte vom Guten nicht nur getrennt, sondern diesem vorgeordnet – Rawls spricht von einem Vorrang der Gerechtigkeit.¹⁴ Schließlich besteht das einende Band der Gesellschaft für den Liberalismus gerade nicht im Bewusstsein um ein gemeinsames Gutes, sondern im Wissen um die Verschiedenheit der Menschen und die Notwendigkeit einer Konfliktbefriedung durch eine zentrale Normierungs- und Sanktionierungsinstanz. Jede freie, gleiche, vernünftige

14 Die Vorrangthese findet sich sowohl in der *Theorie*, als auch im *Politischen Liberalismus*, wird aber in ihrer Bedeutung verändert, vgl. hierzu Özmen 2015.

Person hat gute Gründe, den Normen des Zusammenlebens zuzustimmen sowie rationalen Kooperationswillen durch loyale Normenbefolgung, durch Rechtstreue zu manifestieren. Die Anerkennung politischer Autorität ist also, ganz in der Logik des vertragstheoretischen Arguments, bereits in der Vorstellung der rationalen Akzeptabilität von Herrschaft mit angelegt.

In Rawls' Ausführungen wird aber herausgestellt, dass der freiwillige Akt der Übereinstimmung nicht nur der Befriedung interpersoneller Interessenskonflikte dient, sondern eine genuin moralische Dimension aufweist. Vernünftigerweise wird man nur unter bestimmten Bedingungen einen selbstverpflichtenden Vertrag schließen wollen. So sollte jede Stimme gleich zählen, niemand aufgrund zufälliger Gegebenheiten bevorzugt oder benachteiligt werden und keiner die Normen des Zusammenlebens auf seine eigenen Verhältnisse und Vorteile zuschneiden können. Daher wird die Entscheidung für die Gerechtigkeitsgrundsätze unter ein extremes Informationsdefizit gestellt, den Schleier des Nichtwissens, der die kontingenten Ergebnisse der natürlichen und sozialen Lotterie vor den Personen verbirgt. Sie wissen schlichtweg nicht, wer sie sind in Hinsicht auf ihr Geschlecht, ihre Gesundheit, Intelligenz oder ihre soziale Herkunft, kulturelle Prägung, religiöse Überzeugung. Daher müssen sie, ohne ihre konkreten Interessen zu kennen, ihre Interessen von einem unpersönlichen und allgemeinen Standpunkt aus vertreten. Die Bedingungen der Fairness bzw. der Unparteilichkeit in der Entscheidungssituation sichern die moralische Güte und damit auch die Akzeptabilität der Entscheidungsergebnisse. Somit entsprechen auch die beiden Rawls'schen Grundsätze der Gerechtigkeit nicht bloß rationalen Strategien für Kooperationsprobleme, sondern sie konstituieren die minimalen, aber im Prinzip universellen Normen gerechter politischer Ordnungen.

Ganz in der Tradition des Liberalismus stehend zählt Rawls hierzu ein *principle of equal liberty*, das die politischen Verhältnisse der Bürger:innen zueinander durch gleiche Grundrechte definiert, wie das Recht auf Leben, Freiheit und Unverletzlichkeit der Person, Schutz vor Folter und willkürlicher Inhaftierung, Glaubens-, Gewissens- und Gedankenfreiheit, aktives und passives Wahlrecht, Rede- und Versammlungsfreiheit sowie das Recht auf persönliches Eigentum (vgl. Rawls 1975, 81f.) Diese politischen Grundgüter (Rechte, Freiheiten) werden streng egalitaristisch verteilt und haben ein absolutes Gewicht und einen Vorrang vor allen anderen Gütern und Werten, auch der Wohlfahrt und der sozio-ökonomischen Gerechtigkeit. Hier bringt Rawls einen liberalen Kerngedanken zum Ausdruck: Freiheit stellt für jede Personen ein „Interesse höchster Stufe“ (Rawls 1975, 589) dar, denn nur ein

Höchstmaß an gleicher Freiheit garantiert die ungehinderte Verfolgung individueller Interessen, ganz unabhängig davon, was der konkrete Inhalt oder die ethische Qualität dieser Interessen sein mag.¹⁵

Mit dem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz, dem *principle of democratic equality*, verlässt Rawls die ausgetretenen Pfade des Liberalismus, indem er den Blick auf die Sozialordnung und die gerechte Verteilung sozio-ökonomischer Grundgüter (Chancen, Einkommen, Vermögen, Selbstachtung) lenkt. Anders als Freiheiten und Rechte sind diese von gesellschaftlicher Wertschöpfung abhängig. So können Leistungs- und Belohnungsprinzipien individuelle Anreize schaffen, die gegebenenfalls in eine höhere Gesamtmenge produzierter Güter münden. Zugleich bringen solche Prinzipien regelmäßig ungleiche Verteilungen hervor, an denen sich liberale Gerechtigkeit bewähren muss. Unter zwei Bedingungen hält Rawls Ungleichheit für gerechtfertigt und gerecht. Erstens muss ein Prinzip fairer Chancengleichheit garantieren, dass Menschen mit gleichen Fähigkeiten und Anstrengungen gleiche Erfolgsaussichten haben. Zweitens müssen die Ungleichheiten „jedermann“, und das heißt ausdrücklich: der am schlechtesten gestellten Gruppe der Gesellschaft, Vorteile bringen, und das in einem höheren Maße als bei alternativen Verteilungen, einschließlich der Gleichverteilung (vgl. Rawls 1975, 81f.). Um diesen Vorteil der Benachteiligten zu gewährleisten, erachtet Rawls eine aktivierende Sozialpolitik, die die bestmögliche sozioökonomische Mindestposition realisiert, nicht nur als legitim, sondern als notwendig. Die Schaffung kollektiver Sicherungssysteme und Solidarstrukturen wird als eine politische Aufgabe definiert und der Wert der liberalen Freiheit mit dem Wert sozio-ökonomischer Sicherheit verknüpft. Auf diese Weise ergänzt die *Theorie der Gerechtigkeit* den Liberalismus um ein soziales bzw. ein wohlfahrtsstaatliches Element.

Rawls ist der Auffassung, in den beiden Grundsätzen ein Gerechtigkeitskriterium gefunden zu haben, das freiwillige Vertragstreue ermöglicht, das Ausdruck der Achtung und Selbstachtung von Personen ist und das zu seiner eigenen Verwirklichung und bürgerschaftlichen Unterstützung motiviert. Zugleich gehören diese zu erwartenden Stabilitätseffekte der Gerechtigkeitsgrundsätze zu den Gründen ihrer Wahl; es geht, wie gesagt, um die Formulierung einer realistischen Utopie. Die Stabilität der liberalen Gesellschaft hängt laut Rawls wesentlich vom Gerechtigkeitsinn der Bürger:innen

15 Mehr zu dem Vorrang der Freiheit und dem Vorrang der politischen Rechte in Özmen 2010.

ab. Konsequenter wird die Begründung der liberalen Demokratie, die jeden mit einem Paket gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten ausstattet und neben Chancengleichheit auch einen fairen Anteil an sozio-ökonomischen Grundgütern sichert, mit der Erwartung verbunden, dass sie sich selbst stützt und stabilisiert. Daher werden Fragen der liberalen Gerechtigkeit stets mit Blick auf das Problem der demokratischen Stabilität reflektiert. Auch an dieser Stelle erweitert und erneuert Rawls das begriffliche Repertoire des Liberalismus, indem er im Zusammenhang mit der sozialen Wirksamkeit der Gerechtigkeit die Wichtigkeit von Freundschaft, gegenseitigem Vertrauen, Gemeinschaftsgefühl, politischen Tugenden bis hin zu einer moralischen Pflicht zur Bürgerlichkeit verhandelt.¹⁶

Ein Blick nach vorn: Die Beiträge

Die Erfolgsgeschichte der *Theorie der Gerechtigkeit* wurde seit ihren Anfängen von Kritik, Widerspruch und Gegenentwürfen begleitet. Das philosophische Gewicht des Werkes wurde dadurch aber nicht gemindert, sondern eher gestärkt. Ich denke, dass sich das auch an den Beiträgen dieses Schwerpunktes zeigt, die jeweils einen systematischen Einwand oder ein Anwendungsproblem der *Theorie* formulieren, um es mit Blick auf das Werk selbst und seine zeitgenössische Rezeption kritisch zu evaluieren und konstruktiv weiter zu entwickeln.

Der Beitrag von Amadeus Ulrich *Gerechtigkeit und Moralismus. Treffen die Einwände des politischen Realismus gegenüber Rawls zu?* greift den Vorwurf des Moralismus auf, der die *Theorie* als einen Beitrag zur angewandten Ethik oder einer normativistischen Idealtorie kritisiert und einen „neuen Realismus“ in der politischen Philosophie begründet hat. Ulrich diskutiert und prüft vier antimoralistische Einwände im Detail: dass der Gerechtigkeitsliberalismus die politische Realität ideologisch verzerre, keine Konzeption politischer Macht und legitimer Autorität aufweise sowie die Möglichkeit und Bedeutung tiefer gesellschaftlicher Konflikte ebenso unterschätze wie die historische Kontextualität und Kontingenz jeder Gerechtigkeitsnorm. Zwar lassen sich, so die Schlussfolgerung Ulrichs, tatsächlich einige Passagen und Denkfiguren als Belege für einen solchen Moralismus identifizieren. Aber mit Blick auf die „tatsachensensitiven Rechtfertigungslasten der Gerechtigkeit als Fairneß“, die die *Theorie* im Ganzen prägen, müsse der Vorwurf deutlich ab-

¹⁶ Hierzu ausführlicher in Özmen 2015.

geschwächt und zudem die normativen Voraussetzungen einer realistischen politischen Philosophie offengelegt werden.

Der Beitrag von Luise Müller *Gerechtigkeit ohne moralische Gleichheit? – Rawls und die Herausforderung asymmetrischer Gerechtigkeitsbeziehungen* widmet sich einer normativen Kernthese der *Theorie*: die moralische Gleichheit aller Gerechtigkeitssubjekte impliziere ein gleiches Recht auf faire Berücksichtigung bei der Grundgüterverteilung. Der status-egalitäre Bereich der Gerechtigkeit umfasst bei Rawls bekanntermaßen alle menschlichen Personen, aber keine nichtmenschlichen Tiere. Müller stellt diesen unmittelbaren Zusammenhang von Gleichheit und Gerechtigkeit in Frage, indem sie ein Konzept „asymmetrischer Gerechtigkeit“ für die Mensch-Tier-Beziehungen diskutiert. Dieser Vorschlag zur Einbeziehung von nichtmenschlichen Akteuren in die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie hält zwar an der moralischen Status-Asymmetrie zwischen Menschen und Tieren fest, argumentiert zugleich aber für eine gradualistische moralische Berücksichtigung tierlicher Interessen. Einige Tiere sind Teil von sozialen Kooperationssystemen und damit Teil von gerechtigkeitsrelevanten Beziehungen. Es kann daher, so folgert Müller mit Rawls und über Rawls hinaus, nicht nur Gerechtigkeit zwischen moralisch Ungleichen, sondern auch gerechtfertigte Ungleichheit zwischen moralisch Ungleichen geben.

Auch der Beitrag von Bernd Ladwig *Nichtideale Theorie der Gerechtigkeit für Tiere* greift den Rawls'schen Anthropozentrismus auf, um die Begrenzung der *Theorie der Gerechtigkeit* auf institutionalisierte Beziehungen zwischen menschlichen Personen und den moralisierten Begriff der sozialen Kooperation zu kritisieren. Tierliche Gerechtigkeitsansprüche lassen sich aber, so Ladwig, schon aus dem Faktum der Unterwerfung unter Zwangsnormen begründen. Schließlich haben gesellschaftliche Ordnungen auch für die zahlreichen empfindungs- und erlebensfähigen Tiere, die „mit und – buchstäblich! – unter uns leben“, tiefgreifende und unausweichliche Wirkungen. Ladwig skizziert eine „nichtideale Theorie der Gerechtigkeit für Tiere“ mit gleichen tierlichen Rechten auf faire Berücksichtigung, die das Rawls'sche Gerechtigkeitsparadigma in Sinne einer realistischen Utopie erweitern soll. Gerade weil die gängige Praxis der Behandlung von Tieren als Ressourcen zu fremden menschlichen Zwecken besonders übel und ungerecht ist, kann demzufolge eine Theorie der Tiergerechtigkeit als normatives Leitbild fungieren.

Eva Odzucks Beitrag *Liberale Eugenik mit John Rawls? Eine Kritik auf Basis der komplexen Theorie der Grundgüter in der Theorie der Ge-*

rechtigkeit beschäftigt sich mit einer Debatte der angewandten Ethik, in welcher der Rawls'sche Theorierahmen unter dem Stichwort „liberale Eugenik“ ebenfalls eine breite Rezeption erfährt. Hierbei wird die Rawls'sche Vorstellung lebensplanneutraler Grundgüter auf den Bereich der Genetik ausgeweitet und die umfassende Freigabe von genetischen Veränderungen zum Zweck der gerechten/gerechteren Verteilung von genetischen Chancen und Autonomieressourcen gefordert. Odzuck macht mit Rückgriff auf das Grundgüterkonzept der *Theorie* nicht nur deutlich, dass sich eine solche liberale Eugenik nur schwerlich auf den Gerechtigkeitsliberalismus und sein deontisches Verständnis gleicher Grundrechte stützen kann. Sie entwickelt zudem ein durch Rawls' Überlegungen zum Grundgut der individuellen und bürgerlichen Selbstachtung inspiriertes liberales Argument gegen die liberale Rechtfertigung von genetischen Interventionen. Eingriffe in die Keimbahnen zukünftiger Bürger:innen seien prinzipiell als schwerwiegende Autonomiegefährdungen und daher potenziell als illiberal zu bewerten.

Die Ergebnisse der natürlichen und sozialen Lotterie spielen für Rawls insofern eine Rolle, als die damit verbundenen unverdienten Vor- und Nachteile durch die Prinzipien der fairen Chancengleichheit und demokratischen Gleichheit „berichtigt“ werden sollen. Peter Vogt erläutert in dem Beitrag „Dann sei dankbar und höre auf mit der Prahlerei“ – Über die religiösen Ursprünge von John Rawls' Kritik des Verdienstes die verschiedenen Strategien der „Zähmung des Zufalls“, die in der *Theorie* mit Bezug auf den zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz entwickelt werden. Die damit verbundene Zurückweisung meritokratischer Prinzipien führt Vogt zu einer Exploration der Rawls'schen Kritik des Verdienstes, die sich allerdings nicht mit den begrifflichen und normativen Ressourcen der *Theorie* alleine verstehen oder plausibilisieren lässt. Vielmehr zehre, so folgert Vogt, die *Theorie* stillschweigend von schöpfungstheologischen Überlegungen, vor allem einem „kreatürlichen Egalitarismus“ der Abhängigkeit von göttlicher Gnade, die im Frühwerk von Rawls eine prominente Rolle spielen.

Ich danke den Träger:innen, aber auch allen Autor:innen, deren Einreichungen leider nicht veröffentlicht werden können, für ihre originellen und inspirierenden Beiträge. Ohne die Mitwirkung zahlreicher anonymer Gutachter:innen, die sorgsame Betreuung durch die Co-Herausgeberin der Zeitschrift, Dr. Andrea Klonschinski, sowie die redaktionelle Arbeit meiner Mitarbeiterin, Leonie Hunter, M.A., hätte dieser Schwerpunkt nicht realisiert werden können. Auch Ihnen sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Literatur

- Abbey, Ruth. Hrsg. 2013. *Feminist Interpretations of John Rawls*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Beitz, Charles. 2009. *The Idea of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Bell, Daniel. 1960. *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brock, Gillian. 2014. "Human Rights". In *A Companion to Rawls*, herausgegeben von John Mandle und David R. Reidy, 346–360. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Buchanan, James M. 1975. *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Card, Claudia. 2014. "Challenges of Global and Local Misogyny". In *A Companion to Rawls*, herausgegeben von John Mandle und David R. Reidy, 473–486. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Cassee, Andreas. 2016. *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*. Berlin: Suhrkamp.
- Cohen, G. A. 2000. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Forrester, Katrina. 2019. *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Freeman, Samuel. Hrsg. 2003. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frühbauer, Johannes, Michael Reder und Thomas M. Schmidt. Hrsg. 2022. *Rawls Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Berlin: J.B. Metzler (Springer Nature), i.E.
- Gališanka, Andrius. 2019. *John Rawls: The Path to a Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Höffe, Otfried. 1998. „Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit“. In *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, herausgegeben von Otfried Höffe. Berlin: Akademie.
- Höffe, Otfried, Stefan Gosepath und Susan Neiman. 2021. „Der Fairness-Philosoph – John Rawls und die Suche nach Gerechtigkeit“. *SWR 2*, 15. Februar 2021. https://www.swr.de/swr2/leben-und-gesellschaft/der-fairness-philosoph-john-rawls-und-die-suche-nach-gerechtigkeit-swr2-forum-2021-02-15-100.html?fbclid=IwARorTJoo8Dk4WedYaQYeHzYoG5pn9cN2BEAgURExD_NIP5AWDdWUevT-NLH8.
- Kersting, Wolfgang. 1993. *John Rawls zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Laslett, Peter, Hrsg. 1956. *Philosophy, Politics and Society*. New York: Macmillan.
- Mandle, John, David R. Reidy, Hrsg. 2014. *A Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Matthew, D. C. 2017. "Rawls and racial justice". *Politics, Philosophy and Economics* 16 (3): 235–258.

- Miller, Richard W. 2014. "Global Poverty and Global Inequality". In *A Companion to Rawls*, herausgegeben von John Mandle und David R. Reidy, 361–377, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mills, Charles. 2014. "Lost in Rawlsland". *New York Times*, 16. November 2014. <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/11/16/lost-in-rawlsland/?mtrref=undefined&gwh=11578BCCDDA66DAB5708C041581F20C9&gwt=pay&assetType=REGIWALL>
- Mills, Charles. 2015. "Decolonizing Western political philosophy". *New Political Science* 37: 1–24.
- Mills, Charles W. 2017. *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Müller, Jan-Werner. 2013. *Das demokratische Zeitalter. Eine politische Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert*. Berlin: Suhrkamp.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Nussbaum, Martha. 2003. "Rawls and Feminism". In *The Cambridge Companion to Rawls*, herausgegeben von Samuel Freeman, 489–520. Cambridge: Cambridge University Press.
- Özmen, Elif. 2010. „Freiheit als Interesse höchster Stufe. John Rawls über politische und soziale Rechte im Konflikt“. In *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* Beiheft 125: 51–68.
- Özmen, Elif. 2015. „Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten“. In *John Rawls: Politischer Liberalismus*, herausgegeben von Otfried Höffe, 113–129. Berlin: Akademie.
- Pogge, Thomas. 2002. *World poverty and human rights: cosmopolitan responsibilities and reforms*. Malden/Massachusetts: Polity.
- Rawls, John. 1951. "Outline of a Decision Procedure for Ethics". In *Philosophical Review* 60 (2): 177–197.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rawls, John. 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory". In *Journal of Philosophy* 77 (9): 515–572.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press. [Dt.: 2003. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp].
- Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

-
- Reidy, David R. 2014. "From Philosophical Theology to Democratic Theory. Early Postcards from an Intellectual Journey". In *A Companion to Rawls*, herausgegeben von John Mandle und David R. Reidy, 9–30. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seth, Sanjay. 2020. *Beyond Reason: Postcolonial Theory and the Social Sciences*. Oxford: Oxford University Press.
- Wenar, Leif. 2021. "John Rawls". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/rawls/>.

Gerechtigkeit und Moralismus

Treffen die Einwände des politischen Realismus gegenüber Rawls zu?

Justice and Moralism

Are the Objections of Political Realists to Rawls Justified?

AMADEUS ULRICH, FRANKFURT AM MAIN

Zusammenfassung: Der neue politische Realismus erkennt in John Rawls einen Erzfeind. In jüngeren Debatten scheint oft evident zu sein, dass gerade *Eine Theorie der Gerechtigkeit* exemplarisch für einen Moralismus sei, der die politische Wirklichkeit verzerre. Doch die Sache ist kompliziert. In diesem Aufsatz blicke ich zurück auf sein Frühwerk im Lichte dieser Kritik. Dabei geht es mir um vier Einwände: dass Rawls' Idealtheorie (i) kein Ratgeber für das politische Handeln und ideologisch verblendet sei; (ii) Macht und ihre Legitimierbarkeit nicht überzeugend konzipiere; (iii) die Bedeutung politischer Konflikte und Uneinigkeit über den Inhalt der Gerechtigkeit unterschätze; und (iv) verkenne, dass eine wahrlich politische Theorie auf die Geschichte eingehen müsse. Wie stichhaltig sind diese Vorwürfe und was fördern sie zutage? Der Aufsatz zeigt, dass selbst Rawls' erstes Hauptwerk nicht so einfach eines Moralismus überführt werden kann, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat. Damit meine ich nicht, dass die Einwände allesamt keinen Biss hätten. Doch werden die Rechtfertigungslasten der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie nicht immer gebührend berücksichtigt; und manche Konterpunkte sind gerade bei wichtigen philosophischen Weggabelungen nicht ausreichend mit argumentativer Substanz untermauert. Wer einen Anti-Moralismus verfißt, wofür es gute Gründe gibt, sollte weiterhin das konstruktive Gespräch auch mit dem frühen Rawls suchen und auf die internen Spannungen sowie realistischen Konzessionen seines Egalitarismus achten.

Schlagwörter: Moralismus, Politischer Realismus, John Rawls, Gerechtigkeit, Konflikt

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Abstract: The new political realism sees John Rawls as an archenemy. In recent debates, it often seems to be evident that especially *A Theory of Justice* is exemplary for a moralism that distorts political life as we know it. Yet the matter is convoluted. In this essay, I look back at his early work through the lens of this critique, which I break down into four objections: that Rawls's ideal theory (i) is not a guide to political action and blinded by ideology; (ii) cannot convincingly conceptualize power and its legitimation; (iii) underestimates the significance of political conflicts and disagreement about the content of justice; and (iv) fails to recognize that a truly political theory requires historical reflection. How valid are these charges, and what do they bring to light? The essay shows that even Rawls's first major work cannot be as easily convicted of moralism as it appears at first blush. By this, I do not mean that the objections all lack cogency. But the justificatory burdens of Rawls's theory of justice are not always duly considered; and some counterpoints, especially at important philosophical forks in the path, are not sufficiently backed up with argumentative substance. Those who advocate an anti-moralism, for which there are good reasons, should continue to seek a constructive conversation with the early Rawls and pay heed to the tensions within and realistic concessions of his egalitarianism.

Keywords: Moralism, Political Realism, John Rawls, Justice, Conflict

John Rawls beginnt *Eine Theorie der Gerechtigkeit*¹ bekanntlich mit dem Satz, dass die Gerechtigkeit die erste und damit wichtigste Tugend sozialer Institutionen sei (TG, 19). Jene Rechte, die auf ihr als einem Grundwert beruhen, sind demnach weder verhandelbar, noch dürfen sie aufgrund von Interessenabwägungen verletzt werden. Zwar räumt er ein, dass die intuitive Annahme eines Vorrangs der Gerechtigkeit wohl zu stark formuliert ist. Dennoch macht er es sich zur Aufgabe, sie vernünftig zu begründen. Folgt man Bernard Williams und Raymond Geuss, entpuppt sich Rawls bereits zu Beginn seines ersten Hauptwerks als weltentrückter Moralist, der mit seiner vermeintlich „politischen“ Theorie die komplexe Realität des politischen Lebens verschleiert und verzerrt. In *Outside Ethics* (im Folgenden OE) schreibt Geuss etwa, Rawls habe mit der „Fantasiewelt“ (*Never-neverland*) seines

1 Ich nutze die Abkürzung *Theorie* und verwende für die Schriften von Rawls folgende Siglen: *Eine Theorie der Gerechtigkeit* – TG; *Gerechtigkeit als Fairneß* – GaF; *Geschichte der politischen Philosophie* – GPP; und *Politischer Liberalismus* – PL. Ich beziehe mich auf die revidierte Fassung von *Theorie*, die der deutschen Übersetzung zugrunde gelegen hat.

frühen Modells die politische Philosophie resolut in die falsche Richtung gelenkt (*OE*, 33, 39).

Um einige Einwände dieser beiden scharfsinnigen Denker gegenüber Rawls' früher Gerechtigkeitskonzeption geht es mir. Williams und Geuss haben einen neuen „Realismus“ in der politischen Philosophie inspiriert, der viele Gesichter hat. Dessen Anhänger:innen tendieren dazu, die Idee einer rein moralischen Normativität abzulehnen, die die Handlungssphäre der Politik überwölbt, ihr gewissermaßen vorgeordnet ist.² Sie propagieren ein von der Moraltheorie *unabhängigeres*, empirisch informiertes politisches Denken, dessen Maßstäbe der Kritik in den konstitutiven Eigenschaften der Politik, wie wir sie kennen, fest verankert sind. Die politische Philosophie sollte, heißt es, ihr Augenmerk statt auf idealistische Konzeptionen distributiver Gerechtigkeit verstärkt auf Begriffe wie Autorität, Macht und ihre Legitimierbarkeit sowie die Bedingungen der Stabilität in von Konflikten über das Richtige, Gute und Wahre immerfort geplagten Gesellschaften richten (Forrester 2019, 276; Larmore 2020, 45f.). Ziel ist es, durch die Setzung eines neuen Startpunkts normativer Reflexion inmitten der Irrungen und Wirrungen politischer Wirklichkeit, gepaart mit einem Sinn für Geschichte, die Disziplin davor zu bewahren, angewandte Ethik zu betreiben und sich weiterhin auf die illusorische Suche nach einem archimedischen „Blickwinkel der Ewigkeit“ (*TG*, 637) zu begeben.

Die realistische Denkschule in der politischen Philosophie ist, wie Geuss in *Reality and Its Dreams* (im Folgenden *RD*) schreibt, eine „geräumige Kirche“ (*RD*, 50).³ Doch ist nicht immer klar, gegen was genau darin gepredigt wird.⁴ Deshalb greife ich mir einige konkrete Kritikpunkte von Williams und Geuss heraus, die Rawls als einen moralistischen Erzfeind auserkoren haben, und frage: Wie stichhaltig sind die Einwände gegenüber *Theorie*? Kann der Blick zurück auf sein Frühwerk im Lichte der realistischen Kritik Stärken und Schwächen mancher Argumentationslinien zutage fördern, die für einen Blick nach vorne weiter wichtig sind? Dabei muss auch

2 Was dies jedoch genau bedeutet, ist umstritten. Die Unterscheidung zwischen einer distinkten „politischen“ versus „moralischen“ Normativität wurde vermehrt kritisiert, etwa von Leader Maynard und Worsnip (2018).

3 Gute Überblicke geben Galston (2010); McQueen (2018); Rossi und Sleat (2014); Rossi (2019); Sleat (2013).

4 Zu möglichen Variationen eines „Anti-Moralismus“, vgl. die lehrreiche Analyse und Kritik von Estlund (2020, Kap. 3).

Rawls' „politische Wende“ (Weithman 2010) bedacht werden, deren Facetten ich hier aber nur skizzieren kann.

Mir scheint, dass selbst der frühere Gang von Rawls' Argumentation nicht so einfach eines Moralismus überführt werden kann. Denn oft werden entweder sein interpretatives Vorgehen und die tatsachensensitiven Bürden der Rechtfertigung der Gerechtigkeit als Fairness nicht gebührend berücksichtigt oder manche Konterpunkte nicht ausreichend mit argumentativer Substanz untermauert. Dieser Aufsatz stellt aber keine reine Apologie dar. Was es heißt, in theoretischen Kontexten auf fälschliche Weise zu moralisieren, ist eine wichtige und in der politischen Philosophie relativ selten untersuchte Frage (Buddeberg 2020, 185), und es lassen sich durchaus manche Passagen und Gedankenfiguren aus *Theorie* als Beispiele anführen. Jedoch sollte eine Moralismuskritik statt apodiktisch so präzise wie möglich sein und ihre eigenen normativen Voraussetzungen offenlegen, ohne sich dabei in Widersprüche und Inkonsistenzen zu verstricken.

Im Folgenden gehe ich zunächst näher auf den Kerneinwand ein, Rawls habe politische Theorie als angewandte Ethik betrieben und skizziere vier mögliche Stoßrichtungen einer anti-moralistischen Kritik an seinem Ansatz. In der sich auf dieser Grundlage entfaltenden Diskussion kommen einige realistische Konzessionen und Spannungen innerhalb seines ersten Hauptwerks ans Licht, die heute, gerade angesichts der vermehrt konstatierten Krise der Demokratie, weiterhin relevant sind.

1. Politische Theorie als moralistisches Blendwerk?

Geuss revoltiert, wie er in *Kritik der politischen Philosophie* (im Folgenden *KPP*)⁵ sagt, gegen die Idee, dass die „Arbeit der Ethik“ zuerst vollendet werden kann, um zu einer idealen Theorie zu gelangen, ohne dabei groß auf empirische Begebenheiten in Gesellschaften, die Motivationsstruktur ihrer Mitglieder oder die pluralistischen Genealogien politisch-moralischer Konzepte achten zu müssen (*KPP*, 22). Die Politik erscheint in der Vorstellung, an die sich der Moralismus klammert, prioritär als ein Werkzeug zur Durchsetzung von höherstufigen, invarianten Moralgrundsätzen und Idealen, die von der Komplexität politischen Handelns und den Widrigkeiten, denen es sich ausgesetzt sieht, bereinigt sind. Letztlich, so heißt es, strebt der Moralismus eine

5 Das Original ist das 2008 publizierte *Philosophy and Real Politics*. Geuss hat den Text für die deutsche Übersetzung überarbeitet und ergänzt.

Überwindung der Politik an, weil er deren objektive Gesetzmäßigkeiten als auch Phänomene der Macht missachtet und ignoriert, was Menschen in gegebenen Umständen tatsächlich bewegt (ebd., 23). In gekonnt hyperbolischem Stil beklagt sich Geuss deshalb über die normative Wende in der politischen Philosophie in den 1970ern. Statt kontextabhängige Bedürfnisse, spezifische Institutionen sowie Kulturformen zu studieren, hätte das Gros der Philosophie vor allem im Anglo-Amerikanischen Raum einen Eskapismus praktiziert: „*Witch doctors*“ wie Rawls sind ihm zufolge in einen vermeintlich rein normativen Bereich geflüchtet, „der in relativer Isolation von den schmutzigen Tatsachen der Geschichte und einer empirischen Untersuchung menschlicher Gesellschaft studiert werden könnte“ (RD, viii; Übers. A.U.).

Auch Williams hat sich in seinem Spätwerk, wenngleich weniger wortgewaltig, über ein verbreitetes Moralisieren in der politischen Philosophie beschwert. In seinem posthum publizierten *In the Beginning Was the Deed* (im Folgenden *IBWD*) nennt er neben dem Utilitarismus die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness als Hauptkontrahenten eines realistischen Ansatzes, der einem distinkten politischen Denken eine größere Autonomie gewährt (*IBWD*, 3). Ihm ist bewusst, dass Rawls den politischen Charakter seiner Theorie eines modernen liberalen Staates, geprägt von Wertepluralismus und tiefen Konflikten, später zu betonen bestrebt war (Williams 2014, 326–332); doch habe Rawls stets an der Grundidee einer Priorität der Moral vor dem Politischen festgehalten (*IBWD*, 2). Theorie und *PL* eine ein „strukturelles Modell“ des politischen Moralismus, demzufolge eine Theorie die moralischen Bedingungen der Koexistenz innerhalb von Herrschaftsverhältnissen bestimmt und strikt festlegt, wann Ausübungen von Macht gerecht sind (ebd., 1f.). Rawls' politische Theorie sei angewandte Ethik und missverstehe die Praxis der Politik als Verwirklichung vor-politischer moralischer Verpflichtungen.

Dies umfasst eine Annahme über die Identität eines genuin politischen Denkens, das sich um ein Verständnis des eigentümlichen Bereichs des Politischen und der ihm inhärenten Kriterien der Machtkritik bemüht. Der Realismus will mit ungetrübtem Blick die Idee eines legitimen politischen Verhältnisses auf den Begriff bringen. Moralistische Ansätze würden wiederum die Hobbes'sche Wahrheit über den Ursprungsgrund politischer Institutionen und Praktiken verdrängen: die Unausweichlichkeit von moralischen Uneinigkeiten und sozialen Konflikten, die stets kanalisiert und reguliert werden müssen, um Stabilität, Schutz, Sicherheit und kooperative Verhältnisse zu gewährleisten. Mit der Interpretation eines umkämpften Herrschaftskontexts, seiner Geschichte und internen Legitimitätsbedingun-

gen sollte in einer politischen Theorie begonnen werden, statt ihr aus Furcht vor dem Schreckgespenst des Werterelativismus die Zwangsjacke einer Platonischen oder Kantischen Moral überzustülpen (*RD*, Kap. 2).

Daraus folgt keine Resignation gegenüber der Realität. Geuss und Williams sind nicht der weltfremden Ansicht, dass die praktische Politik ein moralfreier Raum sei, in dem es eigennützigem Akteur:innen vornehmlich um den Erhalt und die Erweiterung von Macht und ihre materiellen Interessen gehe. Sie suchen vielmehr nach einer Position zwischen Moralismus und *Realpolitik*. Geuss schreibt etwa, er behaupte nicht, dass „alle *moralischen* Überlegungen unbedingt aus der Politik ausgeschlossen sein“ müssen (*KPP*, 99). Verteidigt wird ein „nicht-fundamentalistisches“ (*IBWD*, 37), kontextsensibles und „anti-essentialistisches“ (Geuss 2010, 420) Denken, das tatsächliche Beweggründe sowie Bedürfnisse, Klagen und Ansprüche von Menschen in Betracht zieht: Die Kritik des politischen Lebens soll aus ihm selbst heraus erwachsen und sich der historischen Kontingenz ihrer normativen Grundlagen bewusst sein, statt auf vor-politische Moralvorstellungen reduziert zu werden.

Nun trifft es zu, dass Rawls nie von der Behauptung zurückgewichen ist, dass auch die *politische* Konzeption der Gerechtigkeit „natürlich“ eine *moralische* sei (*PL*, 76). Doch äußert sich Williams in *IBWD* nur spärlich zur Frage, wie diese Aussage genau zu deuten ist und wo er selbst die Grenzen einer wohlverstandenen politischen Ethik zieht. Das Ganze wird noch verkompliziert, indem Williams einräumt, dass der Legitimitätsgrundsatz, für den er argumentiert, als ein moralischer aufgefasst werden könne, der jedoch der Politik nicht *vorgeordnet* sei (*IBWD*, 4f.). Dieser Imperativ besagt grob, dass die politische Aufgabe, soziale Kooperation zu gewährleisten, auf akzeptable Weise gelöst werden muss, sodass sie gegenüber den Betroffenen rechtfertigbar ist. Einige sind der Ansicht, dass der Rawls'sche Moralismus vor diesem Hintergrund keineswegs evident ist (Gledhill 2012; Jubb 2014; Thomas 2017; Sangiovanni 2008a). Doch könnte der Eindruck entstehen, dass, während der Moralismusvorwurf gegen das Spätwerk zur Debatte steht, er zumindest bei *Theorie* auf der Hand liegt, und sich die politische Philosophie auch deshalb aus dem Bann des ersten Hauptwerks gelöst hat. Doch mangelt es an genaueren Untersuchungen, wie viel Biss die Einwände vor allem gegen *Theorie* haben, die laut Williams und Geuss paradigmatisch für einen Moralismus sein müsste.⁶

6 Vgl. jedoch den wichtigen Aufsatz von Freyenhagen und Schaub (2010), in dem Geuss' Kritik differenziert verteidigt wird. Siehe auch Schaub (2012).

Der Vorwurf, dass die Politik dahingehend evaluiert wird, inwiefern sie abstrakten moralischen Werten und Idealen entspricht, ist allgemein und ambig. Im Folgenden geht es mir konkret um die Analyse von vier antimoralistischen Kritikpunkten gegenüber Rawls. Diese besagen, (i) dass seine Konzeption nicht handlungsleitend sei und der politischen Wirklichkeit mit *ideologischem* Denken einen Zerrspiegel vorhalte; (ii) politische Macht und ihre Legitimierbarkeit nicht überzeugend konzipiere; (iii) die Bedeutung von Konflikten und moralischen Uneinigkeiten über den Inhalt der Gerechtigkeit in modernen demokratischen Gesellschaften unterschätze; und (iv) ein Bewusstsein der historischen Kontingenz politisch-moralischer Werte, Überzeugungen sowie Doktrinen vermissen lasse. Manche dieser Bemängelungen treffen nicht ins Schwarze oder sind überspitzt, meist aber dennoch erhellend: Diskutiert man sie kritisch, lassen sich wichtige Thesen und Trugschlüsse von *Theorie* beleuchten.

2. Ideale, Intuitionen und Ideologie

Eine Theorie der Gerechtigkeit sollte erläutern, inwiefern, wenn überhaupt, die Norm der Machbarkeit erfüllt ist und die politischen und sozialen Auswirkungen, die sich aus einer Umsetzung der Prinzipien ergäben, erwogen werden. Man könnte meinen, dass die realistische Kritik an Rawls sich vornehmlich auf diese Probleme der Praktikabilität eines Ideals fokussiere (Galston 2010, 387). Der Punkt ist jedoch nicht nur die zu bezweifelnde Umsetzbarkeit der Gerechtigkeitsgrundsätze, sondern die angebliche Verdrängung der Anwendungsverhältnisse politischen Handelns und Urteilens auf der prinzipiellen Ebene (Rossi und Sleat 2014, 690; Rossi 2019).

Geuss zufolge muss selbst ein minimalistischer Realismus in der politischen Philosophie einem Verständnis gegebener politischer Verhältnisse zuträglich sein: „Eine ‚ideale Theorie‘ ohne Kontakt zur Realität ist [...] kein Ratgeber für das Handeln“ (KPP, 128). Das Projekt der wohlgeordneten Gesellschaft sei zum Scheitern verurteilt, weil Rawls nicht darlege, wie sein normatives Modell umgesetzt werden soll. Doch dieser Einwand verengt den Zweck der politischen Philosophie zu rasch auf die Beratung im Hier und Jetzt. Bemerkenswert ist, dass es laut Rawls gegen eine Konzeption der Gerechtigkeit spräche, würden aufgrund moralpsychologischer Grundsätze und sozialer Tatsachen, die den Parteien im Urzustand auf allen Stufen des Arguments bekannt sind, Menschen keine Motivation entwickeln, sich ihr gemäß zu verhalten (TG, 161). Politische Philosophie ist aber nicht „bloße Politik“

(Rawls 1992b, 332) und Gerechtigkeit keine strategische Frage (*TG*, 261). Warum sollten normative Reflexionen ohne Anspruch auf Wirkung wertlos sein, wenn es Gründe zur Annahme gibt, dass sich die Verhältnisse ändern könnten? Bietet die Geschichte nicht reichlich Material, das uns hoffen lässt, dass idealistisches Denken Fortschritte anstoßen kann, die einst nicht für vorstellbar gehalten worden sind (Estlund 2020, 84, Kap. 13)? Es ist zu bezweifeln, dass die Sinnhaftigkeit einer politischen Theorie stets davon abhängt, dass sie als Ratgeber für das Handeln fungiert. Geuss scheint dies mitunter anzunehmen, ohne die normativen Voraussetzungen, die seiner Kritik am Moralismus zugrunde liegen, sonderlich transparent zu machen (Larmore 2020, 73, Fn. 5; Schaub 2012, 22).

In *PL* heißt es, die politische Philosophie entziehe sich allgemein nicht dem gesellschaftlichen Leben und der Welt und beanspruche auch nicht, unabhängig von „Traditionen politischen Denkens und Handelns die Wahrheit zu erkennen“ (*PL*, 117). Das gilt auch für *Theorie*. Die Kritik, dass Rawls' Ansatz keinen kognitiven Kontakt zur Realität habe und beanspruche, „frei von der Kontaminierung durch die Tatsachen der Geschichte, Psychologie, Ökonomie, Soziologie und Politikwissenschaft zu sein“ (*OE*, 33; Übers. A.U.), führt in die Irre. Dabei gerät nicht nur sein komplexes rechtfertigungstheoretisches Vorgehen aus dem Blick, sondern auch, dass Rawls, was er allerdings erst in seinem Spätwerk genauer herausgearbeitet hat (*GaF*, Teil IV), etwa zwischen der kritikwürdigen Idee eines kapitalistischen „Wohlfahrtsstaates“ und einer zu bejahenden „Demokratie mit Eigentumsbesitz“ unterschieden hat (*TG*, 308; Thomas 2017). Letztere ist seines Erachtens nebst eines gleichwertigen liberal-sozialistischen Regimes eine mögliche Realisierung der Gerechtigkeit als Fairness; und die jeweilige Umsetzung hängt von den konkreten Bedingungen, Traditionen und Institutionen einer Gesellschaft ab.

Rawls beschreibt den Urzustand als angemessene Ausgangssituation, weil moralisch willkürliche Tatsachen mit dem „Schleier des Nichtwissens Unwissenheit“ verdeckt werden, die einer fairen Entscheidung über Grundsätze sozialer Zusammenarbeit aufgrund von Interessenkalkulationen und zufälligen Machtstellungen entgegenstünden. Die Gründe für die fiktiven Bedingungen, unter denen Argumente darüber, wie Vorteile und Bürden zum allseitigen Vorteil zu verteilen sind, artikuliert werden, sollen *weithin anerkannt* und damit schwach und der Urzustand frei von strittigen moralischen Eigenschaften sein: „Eine Gerechtigkeitsvorstellung muß aufgrund der uns bekannten Bedingungen des menschlichen Lebens gerechtfertigt sein, oder sie ist es überhaupt nicht“ (*TG*, 494). Dieser wichtige Satz steht im dritten

Teil von *Theorie*. Dort geht es unter anderem darum, inwiefern eine Gesellschaft sich nahezu zwangsfrei aus sich selbst heraus stabilisieren könnte, wenn ihre Grundstruktur gemäß einer Konzeption der Gerechtigkeit reguliert wird und Menschen diesem formativen Einfluss ausgesetzt sind. Um dies zu beurteilen, müssen die psychologischen und sozialen Konsequenzen bedacht werden, die sich aus der Regulierung durch Prinzipien ergäben, wären sie öffentlich und allgemein anerkannt. Das ist in einer „rein normativen“ (RD, 17) Sphäre nicht möglich. Es ist wichtig, zu betonen, dass der Urzustand eine *vermittelnde* Funktion hat als politikethisches Verfahren, für das Werte und Tatsachen herangezogen werden, die selbst nicht konstruiert sind (Sangiovanni 2014; 2016). Um der Zirkularität zu entgehen, muss der Prozedur eine Reflexion vorausgehen und folgen, die die *rationale* Übereinkunft unter hypothetischen Bedingungen *vernünftig* rechtfertigen kann: Der eigentliche Begründungsdiskurs vollzieht sich, wie Rainer Forst erläutert, „vor und nach den Überlegungen im Urzustand“, der „zugleich Mittel und Gegenstand intersubjektiver Reflexion“ ist (Forst 2007, 143f.). Die Begründungsmethode des Überlegungsgleichgewichts ist dabei flexibler und offener, als es die realistische Kritik der angeblichen Weltfremdheit von Rawls' nicht-fundamentalistischem Ansatz vermuten lässt: Eine politische Moralthorie muss ihm zufolge „die Freiheit haben, nach Belieben kontingente Annahmen und allgemeine Tatsachen heranzuziehen“ (TG, 70).

Im Urzustand sind Tatsachen über funktional ausdifferenzierte Gesellschaften sowie Grundfragen sozialer Organisation, die Gesetze menschlicher Psychologie, die Grundzüge ökonomischer Theorie als auch „politische Fragen“ und damit die „Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit“ bekannt, auf die ich im vierten Abschnitt eingehe (ebd., 160f.). Der Einwand, Rawls behandle „die Moral“ als *vorrangig* vor „dem Politischen“, ist eine Nebelkerze; beide Sphären sind auf komplexe Weise verknüpft. Aber es zeigt sich, wie angedeutet, dass auf dieser Ebene der Begründung des Urzustands die realistische Kritik ansetzen muss: an der Auffassung, was die Rechtfertigungsbedingungen der Konstruktion sind, die Rawls teils aus dem politischen Leben rational zu rekonstruieren meint. Wie erläutert, attackiert der Realismus eine Form der Herleitung moralischer Ideale, bei der konstitutive Eigenschaften politischen Handelns und Urteilens unberücksichtigt bleiben. Rawls hätte jedoch gegen diese Forderung nach normativer Kompatibilität nichts einzuwenden, geht er doch davon aus, „daß das richtige Ordnungsprinzip für irgendetwas von der Eigenart dieses Etwas abhängt“ (ebd., 47).

Geuss dürfte hier erwidern, dass Rawls verkenne, wie voraussetzungs- voll die moralischen Ausgangspunkte sind, auf die er sich verlässt, und betonen, dass ein „wohlverstandener Realismus“ einen Gegensatz zum *ideologischen* politischen Denken bilde (Geuss 2010, 429). Dies führt zu einem stichhaltigeren Vorwurf: dass die Wirklichkeit, die Rawls auf Grundlage der Ideen des Gerechtigkeitssinns und wohlüberlegter Urteile zu beschreiben beabsichtigt, um die Bedingungen des Urzustands zu begründen, ideologisch durch Machtverhältnisse verzerrt sein könnte. Rawls ist der Ansicht, dass wir die Bedingungen, die zur Konkretisierung des Urzustands führen, bereits akzeptieren oder, falls nicht, durch philosophische Argumente „vielleicht“ dazu gebracht werden können (TG, 39). Laut Geuss ist es jedoch eine „schlechte Idee, eine politische Philosophie auf unsere Eingebungen zu gründen“ (KPP, 126). Der moralische Gesichtspunkt könnte eine Rationalisierung unwürdiger Verhältnisse sein. Rawls erkläre nicht, aus welcher Quelle die moralischen Alltagsurteile und Empfindungen ihre Kraft und Plausibilität schöpfen, ob sie historisch oder soziologisch veränderlich sind und welche Rolle ihnen in der Gesellschaft zukommt (ebd., 98f.). Folglich übersehe er die möglichen Auswirkungen der Herrschaftsverhältnisse auf seine Theorie; sein idealtheoretisches Vorgehen sei vom Status quo schlimmstenfalls korumpiert. Für Geuss sind Machtverhältnisse derweil „so offenkundig wichtig, dass eine politische Philosophie, die sie systematisch ausblendet, automatisch als ideologieverdächtig gelten muss“ (Geuss 2010, 428).

Dies rückt die Rechtfertigungsbedürftigkeit des Urzustands als Verfahren ins grelle Licht. Doch ist die Kritik, dass der moralische Blickwinkel eine Rationalisierung bestehender verwerflicher Machtverhältnisse sein könnte, überzogen, weil sie selbst eine hohe Begründungslast trägt und zudem eine Hypothese über die Möglichkeit moralischen Wissens umfassen könnte, die philosophischer Begründung bedarf. Es ist ja nicht so, dass sich Rawls einfach auf die moralischen Alltagsüberzeugungen verlassen und die Fixpunkte als unumstößlich darstellen würde (TG, 38). Man sollte sich, schreibt er, „so wenig wie möglich unmittelbar auf seine wohlüberlegten Urteile“, bei denen die „Gefahr des Irrtums“ bereits gering ist, stützen (ebd., 61, 67). Ferner ist er sich der Probleme bewusst, die damit einhergehen, dass die vertragstheoretische Rechtfertigung der Gerechtigkeit von metakonstruktivistischen Grundsätzen abhängt, die er jedoch nirgends als moralische Tatsachen bezeichnet. Doch ebenso ist sich Rawls im Klaren darüber, dass die Grundstruktur einen erheblichen Einfluss darauf hat, was für Bedürfnisse und Ziele ihre Subjekte entwickeln: Sie bestimmt teilweise, „was für Men-

schen sie sein wollen und was für Menschen sie sind“ (ebd., 292). Hier ließe sich dann möglicherweise in der Tat erwidern: Wenn es zutrifft, dass auch jene normativen Überzeugungen, auf die er rekurriert, sich in einer ungerechten, nichtidealen Gesellschaft herausgebildet haben könnten, dann liegt der Korrumpierungsvorwurf nahe (Freyenhagen und Schaub 2010, 463).

Doch Rawls bemerkt selbst, dass es scheinen könnte, „als spreche der Einfluß des Gesellschaftssystems auf die menschlichen Bedürfnisse und das menschliche Selbstbild entscheidend gegen die Vertragstheorie“ (TG, 293). Die moralischen Alltagsurteile müssen deshalb reiflicher Überlegung standhalten können und Rationalitätskriterien genügen, denen sich jede vernünftige Urteilsfindung zu beugen hat, und in ein kohärentes Gleichgewicht gebracht werden (Kersting 2001, 133): „Rechtfertigungsgründe liegen nicht an der Oberfläche“ (TG, 631). Hier ist zu beachten, dass Rawls der Ansicht ist, dass sich allgemeine menschliche Bedürfnisse nach Primärgütern tatsächlich bestimmen lassen und dass er sich auf „repräsentative Theorien aus der Tradition der Moralphilosophie“ (ebd.) beruft, die eine Übereinkunft darüber darstellen, welche Gerechtigkeitsvorstellungen sich als vernünftig und brauchbar erwiesen haben. Und eine seiner überzeugendsten Grundüberlegungen in *Theorie* ist, dass unsere Lebenschancen und politischen Einflussmöglichkeiten nicht von Umständen abhängen sollten, für die wir nicht verantwortlich sind, wie etwa unser Schicksal hinsichtlich der Verteilung natürlicher Gaben oder die soziale Schicht, in die wir geboren werden (ebd., §17): „Gerecht oder ungerecht ist die Art, wie sich die Institutionen angesichts dieser Tatsachen verhalten“ (ebd., 123). Insofern sollte auch niemand durch die Wahl der Grundsätze der Gerechtigkeit „aufgrund natürlicher oder gesellschaftlicher Gegebenheiten bevorzugt oder benachteiligt werden“ (ebd., 36). Ist das Ideologie?

Gewiss, Rawls' Beharren auf der Idealtheorie als *notwendiger* Bedingung, um systematisch unsere nichtideale Welt, in der wir mit tiefen und dringlichen Ungerechtigkeiten wie rassistischen und geschlechtsbasierten Diskriminierungen und Unterdrückungen sowie eklatanten sozialen Ungleichheiten zu kämpfen haben, kritisieren zu können, mag zu strikt sein. Es ist auch nicht einfach von der Hand zu weisen, dass er in *Theorie* nicht ausreichend eruiert, inwiefern die wohlabgewogenen Urteile darüber, was faire Entscheidungsbedingungen sind, vom Gesellschaftssystem verzerrt sein und Unregelmäßigkeiten unterliegen könnten. Ich werde auf die Schwierigkeit, dass konstruktivistische Konzeptionen der Gerechtigkeit von Voraussetzungen abhängen, die sie nicht selbst hervorbringen können, zurückkommen.

Zuvor will ich mich in den nächsten beiden Abschnitten näher mit der Kritik befassen, dass Rawls ein irreführend idealisierendes Bild der Politik zeichne, weil er selbst politische Plattitüden (*IBWD*, 13) ausklammere und die normative Priorität der sozialen Stabilität als Grundbedingung legitimer Herrschaft unter tiefen Konfliktbedingungen verkenne.

3. Maschinen und Staatsschiffe: Rawls zu politischer Macht

Eine der größten Mankos der Rawls'schen politischen Philosophie ist laut Geuss, dass sie sich nirgends gründlich mit Macht befasst (*KPP*, 123; Wolin 2004, 539). Zweifellos trifft es zu, dass der Begriff in *Theorie* kaum diskutiert wird. Es sei jedoch bedacht, dass sich Rawls auf die Grundstruktur als Hauptgegenstand der Gerechtigkeit bezieht, auf jene sozialen und politischen Institutionen also, die Rechte und Pflichten ihrer Mitglieder festlegen und dabei ihre Lebenschancen, das heißt, „was sie werden können und wie gut es ihnen gehen wird“, tiefgreifend beeinflussen (*TG*, 23). Eine Institution ist demnach ein öffentliches Regelwerk, das „Ämter und Positionen bestimmt mit ihren Rechten und Pflichten, *Machtbefugnissen* und Schutzzonen“ (ebd., 74; Herv. A.U.). Das politische System sowie die wirtschaftlichen und sozialen Umstände legen fest, wie Güter produziert werden und wer worauf einen Anspruch hat. Jede Grundstruktur schafft ein Möglichkeitsfeld zur Reproduktion und zum Erhalt von Macht, den Verlauf des individuellen Lebens bestimmen zu können. Die Existenz von Machtungleichheit löst, weil sie aus kontingenten gesellschaftlichen und natürlichen Umständen erwächst, die Privilegien reproduzieren, einen Rechtfertigungsbedarf aus. Stets sind wir Teil eines Systems, das beeinflusst, was wir denken, begehren und tun. Will sagen: Der Schwierigkeit einer durch Strukturen und Naturlotterie konstituierten ungleichen Verteilung von Macht, die etwa Hobbes (1984, 66) als die Fähigkeit eines Menschen bestimmt, ein zukünftiges Gut mit den gegenwärtig verfügbaren Ressourcen zu erlangen, ist sich Rawls bewusst. Das Problem des Mangels der Thematisierung der Macht und der Frage ihrer Legitimierung in *Theorie* muss anders verortet werden.

Im *Leviathan* heißt es auch, dass die erste Aufgabe des Staates darin bestehe, die „Sicherheit“ der politischen Gemeinschaft zu gewährleisten, womit nicht nur die Erhaltung des Lebens, sondern „auch alle anderen Annehmlichkeiten des Lebens“ gemeint sind (Hobbes 1984, 255). An diesen Gedanken hat Williams angeknüpft. Er benennt als „erste politische Frage“, wie die Bedingungen sozialer Kooperation, Vertrauen, Sicherheit und Schutz

gewährleistet werden können (*IBWD*, 3; *KPP*, 37). Nach Williams ist eine Hauptfunktion legitimer politischer Machtausübung, diese Werte zu verwirklichen und Übel, die rationale Furcht erregen, zu verhindern – eine immerwährende Aufgabe. Wie sie gelöst wird, hängt von den Einzelheiten eines kulturellen und politischen Kontextes ab. Ordnung und allgemeine Furchtfreiheit sind notwendige Voraussetzungen für andere politische Güter.

Doch darf die Antwort auf die erste politische Frage nicht selbst zum Problem werden. Für Williams besteht eine Universalie politischer Normativität darin, dass Macht allein nichts rechtfertigt (*IBWD*, 5). Er argumentiert für einen *Basic Legitimation Demand* (BLD). Ein illegitimes von einem legitimen Herrschaftsverhältnis lasse sich in Bezug auf die Art, *ob* und *wie* die erste politische Frage beantwortet werde, unterscheiden. Die Lösung muss, so Williams, akzeptabel sein; soll heißen, dass jene, die die Autorität beanspruchen, über Zwangsmacht verfügen zu dürfen, *jedem* betroffenen Subjekt eine Rechtfertigung geben müssen, warum es gute Gründe gibt, sich dem Recht und öffentlichen Entscheidungen zu fügen (ebd., 4f.). Politische Herrschaft bedarf demnach stets einer Legitimierungsgeschichte. Williams argumentiert, dass Gruppen innerhalb eines Staates nicht radikal benachteiligt werden dürfen; sie hätten allen Grund zu revoltieren, weil die Politik *qua* der Bedingungen eines legitimen politischen Verhältnisses ihnen gegenüber nicht hält, was sie verspricht. Wenn eine Gruppe eine andere terrorisiere und exkludiere, hätten wir es nicht mit Politik, sondern mit „erfolgreicher Beherrschung“ (ebd., 5) zu tun.⁷ Die rechtfertigungsbedürftige politische Macht darf dabei, wie er ausführt, ihre Rechtfertigung nicht selbst produzieren, den Legitimitätsglauben politischer Subjekte an die Zwangsbefugnis nicht erzwingen. Dies nennt Williams das *Critical Theory Principle* (CTP).⁸

Diese hier kursorisch dargestellte Vorstellung politischer Legitimität ist, in moralischer Hinsicht, minimalistisch. Der Schwerpunkt liegt auf der Verhinderung von Machtmissbrauch und Grausamkeit. Nun, die Grundidee des CTP scheint mir auch bei Rawls angelegt zu sein. Denn er schreibt: „All-

7 Notabene: Das ist eine dichte Auffassung der Politik als evaluativer Kategorie, die nicht alle Vertreter:innen des neuen politischen Realismus teilen.

8 Bemerkenswert ist, wie schwer es sein kann, herauszufinden, ob die Machtverhältnisse tatsächlich kausal für einen Legitimitätsglauben verantwortlich sind und was die kritische Kraft einer solchen Erkenntnis wäre (Williams 2002, Kap. 9). Zudem ist es vorstellbar, dass sich in einer Gesellschaft Vorstellungen von legitimen politischen Praktiken und Institutionen zwangsfrei herausbilden und dennoch problematisch sind (Estlund 2020, 59f.).

gemein ist anerkannt, daß erzwungene Versprechen von Anfang an nichtig sind“ (TG, 379). Außerdem: „Doch ganz ähnlich sind ungerechte gesellschaftliche Verhältnisse eine Art Zwang, ja Gewalt, und die Zustimmung zu ihnen ist nicht bindend“ (ebd.). Die Einsicht, dass Macht ihre Rechtfertigung nicht durch unvermittelten Zwang selbst fabrizieren darf, ist, denke ich, eines der wohlbedachten Urteile, die den Urzustand rechtfertigen; die Zufälligkeit der Drohvorteile soll den Inhalt der Gerechtigkeit nicht verzerren (ebd., 165). Indes ist unklar, inwiefern Grundsätze wie der BLD und das CTP konsistent als von einer *vor-politischen* moralischen Normativität unabhängig gedacht werden können: Welcher Wert wird verwirklicht, wenn man in politischen Verhältnissen lebt, die aufgrund von Verfahren gerechtfertigt sind, die diese Prinzipien erfüllen (Leader Maynard und Worsnip 2018, 784)?

Es läge meines Erachtens nahe, sich etwa auf den Wert wechselseitiger Achtung zu berufen, die sich in der Bereitschaft äußert, anderen Menschen relevante Gründe zu geben, die sie, unter für das Urteilen günstigen Umständen, anerkennen könnten, sollten ihre Interessen durch (politische) Maßnahmen erheblich berührt werden (TG, 373).⁹ Hier muss allerdings beachtet werden, dass Rawls *nicht* mit einem moralischen Begriff des Respekts beginnt, weil dieser erst unabhängig hergeleitet werden müsste und daher, wie er schreibt, „keine brauchbare Grundlage“ darstellt, um die Gerechtigkeitsprinzipien zu rechtfertigen (ebd., 636).

Dennoch ist die Kritik von Williams an Rawls, dass *Theorie* politischer Macht zu enge Grenzen auferlege, nicht ganz unberechtigt. Für Letzteren scheint in seinem ersten Hauptwerk der Maßstab rechtmäßigen Regierens stets die Gerechtigkeit zu sein. Ideale Gesetzgeber:innen richten ihr Denken und Handeln vor allem am Grundsatz der gleichen Freiheit für alle aus; die Gerechtigkeitstheorie begründet die gerechte Verfassung, „das Ziel des politischen Handelns“ (ebd., 249). Dass in seiner Idealtheorie die Parteien im Urzustand nicht wissen, dass jene, die sich an die Grundsätze halten sollen, unfügsam sein könnten, führt zu einer strikten Perspektive auf die Bedingungen gerechtfertigter politischer Praxis und Argumentation, die sich bestenfalls auf eine „moralische Einmütigkeit“ bezieht (ebd., 296). Das ist durchaus eine arg moralisch idealisierte Vorstellung des politischen Deliberierens und Handelns, das sich in der nichtidealen Wirklichkeit bekanntlich an ei-

9 An dieser Stelle in *Theorie* zitiert Rawls einen frühen Aufsatz von Williams zur Idee der Gleichheit, und darin ist dieser schöne Satz zu finden: „[A]llen ist der Versuch des Verstehens geschuldet“ (IBWD, 104; Übers. A.U.).

ner Pluralität von Gründen und Zwecken orientieren muss – darunter der Wahlsieg. Die Annahme der vollständigen Konformität nötigt Rawls dazu, Fragen auszuklammern, die er als die „wichtigsten des politischen Lebens“ benennt, etwa eine Theorie der Strafe oder der ausgleichenden Gerechtigkeit (ebd., 387). Andere Kriterien geraten so in den Hintergrund, mit denen sich beurteilen ließe, ob die Art und Weise, wie mittels politischer Verfahren auf Grundlage eines zwingenden und positiven Rechts vernünftige Gerechtigkeitsvorstellungen *implementiert* werden, als *legitim* gelten können.

Charles Larmore bringt es auf den Punkt: „Das moralisch Beste könnte nicht politisch rechtfertigbar, das heißt, es könnte illegitim sein“ (Larmore 2020, 220, 106; Übers. A.U.). Rawls sagt wiederum, dass der wesentliche Prüfstein, um politische Verfahren zu beurteilen, „von der voraussichtlichen Gerechtigkeit des Ergebnisses“ abhängt (*TG*, 261). Opak bleibt, welche Grundbedingungen politische Prozeduren erfüllen müssen, etwa die gebührende Inklusion aller miteinander im Konflikt liegenden Gesichtspunkte disparater Gruppen, um als legitim zu gelten (Mason 2010, 670). Rawls bettet seine Überlegungen zum Zweck und den Effekten politischer Macht in den Kontext einer rechtsstaatlichen und modernen Demokratie. Sein Ziel ist wohlgerne *keine* umfassende empirische Theorie der Politik. In Bezug auf das politische Geschehen spricht er allerdings ab und an von einer „Maschine“, in die Repräsentant:innen und Wähler:innen ihre Auffassungen eingeben, damit sie Entscheidungen, etwa hinsichtlich der Bereitstellung öffentlicher Güter, produziert (*TG*, 223f.; §42). Diese sollen stets im Einklang mit einer Verfassung sein, deren Kern, wie Jürgen Habermas (1996, 65–127) beklagt hat, realen politischen Verfahren zur Willensbildung entzogen ist: Rawls verbaut sich die Möglichkeit, eine Verfassung als offenes, historisch bedingtes Projekt zu begreifen (*IBWD*, 15); die Bauanleitung der Maschine steht vor der verfassungsgebenden Versammlung innerhalb des Vier-Stufen-Gangs bereits teils fest, weil basale Freiheitsrechte einen Vorrang vor demokratischen Legitimationsdiskursen haben. Diese Skepsis gegenüber radikaleren Auffassungen partizipatorischer Politik äußert sich auch in dem traditionellen Bild von einem „Schiff auf See“, das Rawls nutzt, um folgenden Punkt in seiner Theorie zu verankern: Sollten Verhältnisse und Ziele erkennbar sein, die allen gleichermaßen zum Vorteil wären, spreche nichts dagegen, manchen Menschen, die „weiser und urteilsfähiger“ sind, den Kurs des „Staatsschiffes“ bestimmen zu lassen, um die Fahrgäste sicher ans Ziel zu bringen (*TG*, 263f.). Auch das ließe sich als eine fragwürdige Moralisierung des politischen Geschehens kritisieren.

Wiederum trifft es nicht zu, dass er die Unausweichlichkeit des Zwangs in der politischen Sphäre negiere oder die Tatsache übersehe, dass Verfahren in der Politik komplexe Lösungsversuche andauernder Probleme in einer von immer wieder hervorbrechendem Dissens geprägten Gesellschaft sind. Für Rawls wird staatliche Macht letztinstanzlich „über ein bestimmtes geographisches Gebiet“ ausgeübt und beeinflusst die Lebenschancen der Menschen (ebd., 252). Wenige Seiten später schreibt er, dass aufgrund der Tatsache, dass in Gesellschaften stets bittere Differenzen und Übel auftreten können, gleiche Freiheiten mitunter auf die am wenigsten ungerechte Weise eingeschränkt werden müssten (ebd., 274). Darüber hinaus hebt er *en passant* hervor, dass Feindseligkeiten und allseitiges Misstrauen sich in einer Gesellschaft derart auswachsen können, dass sich auf manche Verfahren nicht länger verlassen werden kann (ebd., 261). Erwägungen wie diese werfen die Frage auf, was vom politischen Apparat in derart *tragischen* Momenten in erster Instanz gefordert ist. Rawls' idealtheoretische Konzeption politischen Handelns in einer wohlgeordneten Gesellschaft verdeckt den Blick auf die Weber'sche Einsicht in die Dilemmata und ethischen Paradoxien, mit denen sich Regierende, deren Entscheidungen den Alltag von Millionen beeinflussen können und dies oft nicht ohne moralische Kosten, konfrontiert sehen, wenn sie „das Richtige“ tun wollen (Hampshire 2000, 74; Wolin 2004, 536). Der nächste Abschnitt befasst sich näher mit dem in dieser Hinsicht relevanten Problem der Konfliktregulierung.

4. Gerechtigkeit im Konflikt und die Hobbes'sche These

Politische Realist:innen beanspruchen für sich, Konflikte und moralische Uneinigkeiten ernster zu nehmen als Rawls. Irrtümlicherweise halte dieser fest an der Hoffnung, dass eine übergreifende Einmütigkeit in Bezug auf Grundprinzipien der Gerechtigkeit, die selbst nicht in politischen Verfahren ausgehandelt werden müssen, möglich ist (Sleat 2013, 21, 39). Die Überzeugung, dass die politische Philosophie imstande sein soll, den Dissens, der im politischen Leben über kollektiv zu verfolgende Zwecke und die Interpretation von Werten regelmäßig hervorbringt, zu lösen, wird als absurd aufgefasst (Sangiovanni 2008b, 229).

Meist bezieht man sich auf die von Jeremy Waldron (1999, 102) so bezeichneten „Umstände der Politik“: Nicht nur würden wir in Gesellschaften in Fragen der Religion und des Sinns des Lebens, sondern auch im Hinblick auf die fairen Modalitäten sozialer Kooperation immerfort in Konflikt gera-

ten. Indes gebe es in menschlichen Gruppen einen Bedarf an einer gemeinsamen Rahmenordnung, Entscheidungsverfahren oder Vorgehensweisen, obgleich stets umstritten bleiben wird, was genau getan werden sollte. Mit stabilen gerechtigkeits-theoretischen Konsensen ist in der Politik demnach nicht zu rechnen. Liberale hätten nicht ausreichend anerkannt, dass „Uneinigkeit über jene Angelegenheiten, in denen wir ihres Erachtens geteilter Ansicht sein *müssen*“, in der Moderne unausweichlich sei (ebd., 106; Übers. A.U.). Die politische Theorie sollte vielmehr jene Prozesse, Mechanismen und Institutionen, die eine friedvolle Koexistenz durch Konfliktregulierung ermöglichen, kritisch zergliedern und analysieren (Waldron 2016, 14f.). Auch Geuss schreibt in Bezug auf Hobbes, dass politische Übereinkommen in Gesellschaften fragil und stets potenziell in Bedrängnis seien (*KPP*, 35).

Nun sind die Probleme von sozialem sowie weltanschaulichem Pluralismus ein charakteristisches Element des Rawls'schen Spätwerks. In *Theorie* fehlt eine längere Diskussion doktrinärer Konflikte. Vom „Faktum des Pluralismus“, jenem Umstand, dass sich in der öffentlichen Kultur einer freien demokratischen Ordnung umfassende moralische, philosophische und religiöse Lehren ausbilden, die wegen ihres transzendenten Inhalts im unauflöslichen Widerstreit miteinander liegen, spricht Rawls erstmals in seinen Aufsätzen ab 1985. Ist *Theorie* also naiv in Bezug auf die Rolle von Konflikten in der Politik? Zu Beginn seines ersten Hauptwerks heißt es doch, eine Gesellschaft sei „charakteristischerweise von Konflikt geprägt“ (*TG*, 20).

Betrachten wir kurz die Hume'schen „Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit“. Eine Grundstruktur ist Rawls zufolge gekennzeichnet durch ein geteiltes Interesse an sozialer Zusammenarbeit, weil sie für alle ein besseres Leben ermöglicht. Doch da es Menschen nicht gleichgültig ist, wie die Früchte der Kooperation und die daraus erwachsenen Vorzüge verteilt werden, und sie sich in ihren Fähigkeiten und Eigenschaften so ähnlich sind, dass niemand allein alle anderen dominieren kann, gibt es einen Bedarf an regulativen Prinzipien (ebd., §22). Gerade weil wir unterschiedliche Lebenspläne und Vorstellungen des Guten entwickeln und auf dieser Grundlage Ansprüche an natürliche und soziale Ressourcen stellen, ist eine Gerechtigkeitskonzeption notwendig. Eine harmonische Gemeinschaft, in der es keine miteinander in Konflikt liegenden Interessen und Bedürfnisse gibt und Zwang niemals vonnöten ist, wäre „jenseits der Gerechtigkeit“ (ebd., 316). Dabei zieht Rawls auch in Betracht, dass unser Wissen, Denken und Urteilen in der Regel mangelhaft und oft verzerrt ist und sich stets äußerst verschiedene philosophische, religiöse, politische (!) und gesellschaftliche

Anschauungen herausbilden (ebd., 150). Er sieht ein, dass sowohl politische Meinungen als auch die Einstellungen und Interessen, die sie beeinflussen, ständig kollidieren können: „Mangelnde Einmütigkeit gehört zu den Anwendungsverhältnissen der Gerechtigkeit, denn Meinungsverschiedenheiten kommen ja ständig auch zwischen ehrlichen Leuten vor, die ganz ähnlichen politischen Grundsätzen folgen möchten“ (ebd., 253).

Er bejaht zudem die Hobbes'sche These, nach der selbst in einer wohlgeordneten Gesellschaft Zwangsmechanismen der Streitbeilegung unabdingbar sind, um die Stabilität sozialer Kooperation zu gewährleisten (ebd., 271). Ein Grund ist, dass sich Menschen auch unter den günstigsten Verhältnissen bisweilen nicht vollends vertrauen; interpersonale Konflikte und schädliches Verhalten sind immer möglich – Tendenzen, die die Bedingungen der Möglichkeit gesellschaftlicher Zusammenarbeit erheblich erschüttern können. Rawls ist insofern auch in *Theorie* weit davon entfernt, „aus der Gesellschaft soziale Konflikte und damit die Politik selbst eliminieren zu wollen“, wie Forst (2007, 165) unterstreicht. In großen Bereichen des politischen Lebens ist demnach schlicht keine Einigung zu erwarten (Gališanka 2019, 197).

Der Realismus müsste eine radikalere These in Bezug auf die Reibungen, Dissonanzen und Unstimmigkeiten in der Politik vertreten und geriete dabei nahe an die Thesen Carl Schmitts (*IBWD*, 78). Es stimmt jedoch, dass sich Rawls in *Theorie* kaum mit jenen befasst, die die Grundidee der Gesellschaft als einem auf den Prinzipien der Reziprozität und Unparteilichkeit beruhenden Kooperationskontexts ablehnen. Denn das Frühwerk stützt sich auf die moralpsychologische Hypothese, dass die Neigungen zu ungerechtem Handeln von jenen, die in einer wohlgeordneten Gesellschaft aufwachsen und leben, „beseitigt oder jedenfalls unter Kontrolle gebracht werden“ können (*TG*, 276). Rawls hofft, dass bei der „überwältigenden Mehrheit“ der Menschheit die Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitssinn bestehe, der die Sicht auf das politische Leben beeinflusse (ebd., 425, 549).

Doch ist die Idee, dass eine wohlgeordnete Gesellschaft wohlgeordnete Subjekte hervorbringt (Honig 1993, 137), die ihre Natur als freie und gleiche Vernunftwesen ausdrücken, und sich dieses Regime deshalb nahezu straffrei stabilisiert, wohl durchaus als Wunschdenken zu kritisieren. Die Kongruenzthese, die Rawls mit der Kantischen Deutung des Urzustands verknüpft hatte, war unrealistisch (*TG*, §§ 40, 86). Gleichwohl lässt sich mit ihm betonen, dass sich die politische Philosophie bedacht zu den Quellen und Formen von Konflikten als Ausgangspunkte und zur Möglichkeit ihrer

Auflösung zu äußern hat. Dafür bedarf es eines Begriffs der Person, psychologischer Prämissen sowie einer Idee von für das Denken, Deliberieren und Urteilen günstigen Bedingungen. Es ist eine Stärke von Rawls, dass er stets verdeutlicht, aus welchen Quellen relevanter Dissens und Meinungsverschiedenheiten entspringen, während mir dies in vielen selbsterklärt realistischen Ansätzen oft schleierhaft bleibt: Woher die Gewissheit, dass bestimmte moralische Uneinigkeiten der politischen Gegenwart unüberwindbar sind? Einer pessimistischen Auffassung menschlicher Natur und der Grenzen rationaler Urteilskraft? Stützt sich der politische Realismus letztlich auf eine Position in der Metaethik, etwa einen Nonkognitivismus, der einen umfassenden Skeptizismus rechtfertigen könnte?

Eine politische Theorie, die gegebene Bedürfnisse, Interessen und Konflikte, etwa ob differierender Identitätskonzepte, ernstnimmt, läuft Gefahr, sich dem Widerstreit der Meinungen vorschnell zu beugen und ihnen einen zu großen Einfluss auf die Theoriebildung zu gestatten – dem gespaltenen Status quo würde eine Plausibilität unterstellt, die er vielleicht nicht verdient. Ohnehin führt kein Weg daran vorbei, sich bei abstrakten normativen Argumenten auf geteilte und möglichst schwache Grundprämissen zu stützen, weil die wesentliche Eigenschaft eines intersubjektiven Rechtfertigungsprozesses die stets revisionsfähige Übereinstimmung ist (*TG*, 630). Dies bringt mich zum letzten Einwand, den ich hier diskutieren möchte: die mutmaßliche Ahistorizität der Gerechtigkeit als Fairness.

5. Gerechtigkeitssinn und Geschichte

Rawls geht davon aus, dass sich Regierende teils von ihren moralischen Überzeugungen leiten lassen. Da es keinem Verfassungssystem nur durch *checks and balances* gelingt, die Politik in Richtung eines gerechten Ergebnisses zu steuern, bedürfe es eines öffentlichen Gerechtigkeitssinns: „Es scheint also, daß eine richtige Theorie der Politik in einem konstitutionellen Regierungssystem eine Theorie der Gerechtigkeit voraussetzt, die den Einfluß moralischer Gesinnung auf das politische Geschehen erklärt“ (*TG*, 535). Es scheint jedoch auch, dass eine richtige Theorie der Politik der historischen Reflexion bedarf – ein Punkt, den Williams vor allem in seinem Spätwerk betont, in dem er sich oft auf Thukydides und Nietzsche stützt: „[P]olitische Philosophie erfordert Geschichte“ (*IBWD*, 53; Übers. A.U.).

Williams kritisiert, dass der moralistische Liberalismus eine zu idealisierte Auffassung bezüglich des kognitiven Status seiner Entstehung hat

und es ihm an einer *Irrtumstheorie* mangelt (*IBWD*, 9). Doch ist ihm zufolge die Moderne durchaus eine Quelle der Normativität, aus der heraus sich die politische Realität in Frage stellen lässt, weil „unsere“ Vorstellungen von legitimen Antworten auf die erste politische Frage heute mit kontextuellem Inhalt angereichert sind. Angesichts historischer Entwicklungen wie der Säkularisierung, tiefgreifenden politischen Erfahrungen und der *Entzauberung* traditioneller Legitimierungen asymmetrischer Machtordnungen, – etwa als gottgewollt oder naturgegeben –, erscheinen uns aufgrund eines ausgeprägten „reflexiven Bewusstseins“ nur noch gewisse Rechtsverhältnisse als sinnvoll (*IBWD*, 11, 105; Williams 2011, 181). Wegen ihres „weltweiten Erfolgs“ ist laut Williams die Idee eines legitimen Staates eng mit der Idee einer partizipatorischen Demokratie verknüpft; das Konzept modernen Rechts berge ein progressives demokratisches Ideal (*IBWD*, 15).

Rawls argumentiert wiederum, dass die Gerechtigkeitsgrundsätze „nicht von bestehenden Bedürfnissen oder gesellschaftlichen Verhältnissen abhängen“ (*TG*, 296). Seine Konzeption fußt auf allgemeinen Idealvorstellungen vom Menschen und der Gesellschaft, die zwar nicht apriorisch gerechtfertigt sind, uns aber einen archimedischen Punkt finden lassen, von dessen Warte aus die Politik kritisch beurteilt werden kann. Die Intuitionen und normativen Grundbegriffe, die die Konstruktion des Urzustands anleiten, sind entscheidend (Habermas 1996, 77f.). Ich habe oben erläutert, dass Rawls allgemeine Bedürfnisse nach Primärgütern zu rekonstruieren versucht und dass sich seine Theorie auf Ansichten über die vernünftigen Bedingungen für die rationale „Wahl erster Grundsätze“ beruft (*TG*, 629). Der Einfluss der Geschichte jedoch auf die wohlüberlegten Urteile und Ideale bleibt in *Theorie* undeutlich. Doch sei bedacht, dass sich Rawls, wie erwähnt, auf Gerechtigkeitsvorstellungen verlässt, die den Parteien im Urzustand zur Auswahl stehen und „den *historischen Konsensus* darüber darstellen, welche Moralvorstellungen bisher als die vernünftigeren und praktikableren erscheinen“ (ebd., 631; Herv. A.U.). Rawls scheint davon auszugehen, dass sich demokratische Vorstellungen der Freiheit und Gleichheit in der Geschichte des politischen Denkens herausgebildet und *bewährt* haben. Ferner sagt er, dass der Vier-Stufen-Gang „durch die Verfassung der Vereinigten Staaten und ihre Geschichte nahegelegt“ werde (ebd., 224, Fn. 1). Einem Überlegungsgewicht nähert man sich nicht ohne historische Bezüge.

Der Gerechtigkeitssinn, den Rawls beschreibt, entwickelt sich unter den sozialen und politischen Bedingungen, die eine Geschichte haben. In

Theorie stehen schließlich die erwähnten und nicht leicht zu deutenden Sätze, dass normative Grundsätze im Lichte bekannter Umstände des menschlichen Lebens gerechtfertigt sein und von der Eigenart dessen, was sie regulieren sollen, abhängen müssen. Die Tradition demokratischen Denkens und jene Ideale, die uns ob unserer sozialer Praktiken und der ihr inhärenten Normen als gerechtfertigt erscheinen und der Interpretation bedürfen, spielen eine entscheidende Rolle auch im frühen Argument (James 2005): „Bereits vor seiner politischen Wende ging Rawls von der liberal-demokratischen Welt als Ausgangspunkt aus – und richtete sein Werk an sie“ (Weithman 2010, 11; Übers. A.U.).

Dies führt zu einer wichtigen Erläuterung in Rawls' Dewey-Lectures, auf die ich kurz eingehen möchte, um den gedanklichen Faden des zweiten Abschnitts wieder aufzunehmen. Der Kern seines Konstruktivismus ist, wie er später argumentiert hat, eine Konzeption der moralischen Person, die idealiter in der öffentlichen Kultur einer demokratischen Gesellschaft wurzelt: „Das Ziel politischer Philosophie [...] ist es, diese gemeinsamen Begriffe und Grundsätze, von denen angenommen wird, daß sie im Common sense [sic!] schon latent vorhanden sind, zu artikulieren und explizit zu machen“ (Rawls 1992a, 84). Wie Williams geht es ihm um die emanzipatorischen Potenziale innerhalb moderner demokratischer Gesellschaften, in die Überzeugungen und Selbstverständnisse bereits diffundiert sind: „Was eine Gerechtigkeitskonzeption rechtfertigt“, schreibt er, „ist nicht ihr Wahrsein bezüglich einer vorgängigen, uns vorgegebenen Ordnung, sondern ihre Übereinstimmung mit einem *tieferen Verständnis unserer selbst* und unserer Bestrebungen, sowie unsere Einsicht, daß diese Lehre *in Anbetracht unserer Geschichte* und der in unser Leben eingebetteten Traditionen die vernünftigste *für uns* ist“ (ebd., 85; Herv. A.U.). Rawls meint hier nicht, dass die Vorstellung der freien und gleichen Person, die ihre praktische Vernunft benutzt, und das Ideal der Gesellschaft als kooperativem System zum gegenseitigen Vorteil aus der politischen Kultur einer Demokratie einfach und direkt herauspräpariert werden können (Forst 2017). Mein Punkt ist schlicht, dass sich seine Gerechtigkeitstheorie, gestützt auf eine bescheidene philosophische Anthropologie (Gališanka 2019, 182), durchaus für eine konstruktive Interpretation der politischen Gegenwart und ihrer Geschichte als Startpunkt öffnet, um eine nichtmetaphysische Grundlage festzuklopfen, die die Informationsbeschränkungen im Urzustand normativ zu rechtfertigen imstande ist. Aus diesem Grund glaubt Rawls, sagen zu können, dass die Bedingungen dieses hypothetischen Zustands „tatsächlich akzeptiert“ werden (TG, 637).

Nun findet sich in seinem *Neuentwurf* der Gerechtigkeit als Fairness in einer Fußnote die eminente Erkenntnis, dass die politische Philosophie stets missbraucht werden könne, „um einen ungerechten und unwürdigen Status quo zu rechtfertigen und somit im Marxschen Sinne ideologisch zu werden“ (*GaF*, 23, Fn. 4). Darauf folgen knifflige Fragen, etwa, ob die Grundideen seiner Gerechtigkeitskonzeption eine Selbsttäuschung sein könnten. Rawls stellt sich selbst unter jenen Ideologieverdacht, den ich im zweiten Abschnitt kurz diskutiert habe. Im Lichte dieser Sorge und der in einigen aktuellen sozialwissenschaftlichen Studien hervorgehobenen Erosion repräsentativer Demokratien und der Krise des politischen Liberalismus ist eine Relektüre der *Theorie* und der darin gemachten Annahmen über den Gerechtigkeitssinn bedeutsam. Wer die Grundideen des Frühwerks weiter verteidigt, muss eine gute Antwort auf die Frage finden, die Rawls bezüglich des womöglich ideologischen Charakters seiner Denkfiguren in seinem Spätwerk aufwirft: „Wie können wir nachweisen, daß sie es nicht sind?“ (ebd.).¹⁰

6. Im Schatten von Rawls?

In diesem Aufsatz habe ich mich mit einigen *prima facie* gewichtigen Einwänden von Raymond Geuss und Bernard Williams gegen John Rawls' frühe Rechtfertigung der Gerechtigkeit als Fairness befasst. Dabei wurde deutlich, dass ihre Kritik, so spannend und erhellend sie bisweilen ist, nicht immer jene Durchschlagskraft hat, wie es zunächst scheint. Geuss und Williams neigen dazu, die interpretative Natur von Rawls' Ansatz, seine Anerkennung der Grenzen der Philosophie sowie die Tatsache herunterzuspielen, dass er in *Theorie* weder einfach moralische Prinzipien auf die politische Sphäre anwendet noch konflikt- oder machtblind ist. Der neue politische Realismus geriert sich als Bewegung des Widerstands gegen ein übertriebenes Moralisieren in der politischen Philosophie. Das ist zu begrüßen. Doch wäre es angebracht, diejenigen, gegen die man revoltiert, zunächst so ernst wie möglich zu nehmen, statt ein Theoriegebäude in Gänze einreißen zu wollen.

Geuss lehnt Rawls' Herangehensweise an die politische Philosophie vollends ab. Er sieht „schlicht keinen Anlass, tiefer in ein Gedankensystem einzusteigen, dessen Grundausrichtung er ohnehin als fehlgeleitet ansieht“

10 Großartige neuere Versuche, den politischen Liberalismus gegen den Ideologieverdacht und den Vorwurf einer Verdrängung praktischer Politik zu verteidigen, sind Möllers (2020) und Larmore (2020).

(Freyenhagen und Schaub 2010, 468; *OE*, 29). Rawls' Vorstellung einer hermeneutischen Philosophie ist dieser ruppigen Herangehensweise wiederum diametral entgegengesetzt, sagt er doch in einer seiner Vorlesungen zur Geschichte der politischen Philosophie über Hobbes' *Leviathan*: „Wenn man einen so umfassenden und inhaltsreichen Text betrachtet und möglichst viel Nutzen daraus ziehen möchte, muß man ihn bei der Interpretation so stark und so interessant wie möglich machen. Widerlegungsversuche haben ebensowenig Sinn wie der Nachweis, daß sich der Autor irgendwie geirrt hat oder daß sein Argument nicht schlüssig ist. Man sollte das Bestmögliche daraus machen und ein Gefühl dafür entwickeln, in welche Richtung das Ganze gehen könnte, wenn man es möglichst überzeugend wiedergibt“ (*GPP*, 96f.).

Ähnlich sollte auch mit *Theorie* verfahren werden. Damit meine ich nicht, dass die Kritik, die politische Philosophie habe auch deshalb moralistische Tendenzen, weil sie noch im Schatten von Rawls' Gedankenfiguren stehe, nicht teils zuträfe oder dass der Realismus keine wichtigen Impulse setze. Doch darf der Vorwurf des Moralismus nicht zu schnell bei der Hand sein. Ludwig Wittgenstein, dessen Denken einen großen Einfluss auf Rawls ausgeübt hat (Gališanka 2019, 8), hat in den *Philosophischen Untersuchungen* schön gesagt, dass es stets leichter ist, „ein Problem zuzuschütten, als es zu lösen“ (Wittgenstein 2003, 182). Die Kritik der moralischen Kritik der Politik bedarf einer klaren normativen Grundlage. Zweifellos müssen wir heute in vielen Belangen über Rawls hinausgehen – vor allem über seinen gerechtigkeits-theoretischen Etatismus angesichts einer „politisch fragmentierte[n] Weltgesellschaft“ (Habermas 2019, 99). Ihn jedoch gänzlich hinter uns zu lassen, das ist eine unrealistische Bestrebung. Dafür stecken in seiner Theorie zu viele wertvolle Gedanken, etwa jene zur „Gegenseitigkeitsvorstellung“ oder zum „fairen Wert“ der politischen Freiheit und dessen Gefährdung durch Wohlstandsungleichheit (*TG*, §§ 17, 36).

Wer einen politischen Anti-Moralismus verfiicht, sollte sich weiter auf ein produktives Gespräch auch mit dem frühen Rawls einlassen und die inneren Spannungen seines Egalitarismus beachten. Die Unterscheidung zwischen einer politischen und vor-politischen Moralität und allgemein die Idee der „Autonomie des Politischen“ führen wiederum auf philosophisches Glatteis. Oft wird nicht ersichtlich, auf welche alternativen normativen Voraussetzungen und Rechtfertigungsstrategien sich der neue politische Realismus genau stützt. Diese Denkschule muss sich der Rückfrage stellen, inwiefern die Begründung mancher ihrer Thesen, – etwa bezüglich unauflöslicher politischer Uneinigkeiten, der verzerrenden Einflüsse der Macht

auf moralische Urteile oder der historischen Kontingenz von Idealen wie der Menschenrechte oder Gerechtigkeit –, von metaethischer Beweislast befreit und empirisch evident sind.

Spöttische Kritik jedoch, die meint, auf genaue Lektüre verzichten zu können, führt auf Abwege. Ein Vorankommen in der politischen Philosophie gelingt, wenn wir die engen Grenzen jener großen Theorien, die wir kritisieren, zu weiten versuchen.

Danksagung

Für wertvolle Kritik, Hinweise und Korrekturen bedanke ich mich bei Felix Kämper, Andrea Klonschinski, Darrel Moellendorf, Elif Özmen, Martin Renz, Lukas Sparenborg und den anonymen Gutachter:innen der *Zeitschrift für Praktische Philosophie*.

Literatur

- Buddeberg, Eva. 2020. „Wer kritisiert wen im Namen welcher Moral?“ In *Kritik des Moralismus*, herausgegeben von Christian Neuhäuser und Christian Seidel, 183–205. Berlin: Suhrkamp.
- Estlund, David. 2020. *Utopophobia. On the Limits (If Any) of Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Forrester, Katrina. 2019. *In the Shadow of Justice. Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Forst, Rainer. 2007. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Forst, Rainer. 2017. „Political Liberalism: A Kantian View“. *Ethics* 128 (1): 123–144. <https://doi.org/10.1086/692945>.
- Freyenhagen, Fabian, und Jörg Schaub. 2010. „Hat hier jemand gesagt, der Kaiser sei nackt? Eine Verteidigung der Geusschen Kritik an Rawls' idealtheoretischem Ansatz“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (3): 457–477. <https://doi.org/10.1524/dzph.2010.58.3.457>.
- Gališanka, Andrius. 2019. *John Rawls. The Path to a Theory of Justice*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Galston, William A. 2010. „Realism in Political Theory“. *European Journal of Political Theory* 9 (4): 385–411. <https://doi.org/10.1177/1474885110374001>.
- Gledhill, James. 2012. „Rawls and Realism“. *Social Theory and Practice* 38 (1): 55–82. <https://doi.org/10.5840/soctheorpract20123813>.
- Geuss, Raymond. 2005. *Outside Ethics*. Princeton: Princeton University Press.

- Geuss, Raymond. 2010. „Realismus, Wunschdenken, Utopie“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (3): 419–429. <https://doi.org/10.1524/dzph.2010.58.3.419>.
- Geuss, Raymond. 2011. *Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Geuss, Raymond. 2016. *Reality and Its Dreams*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen. 1996. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp.
- Hampshire, Stuart. 2000. *Justice Is Conflict*. Princeton: Princeton University Press.
- Hobbes, Thomas. 1984. *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honig, Bonnie. 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*. New York: Cornell University Press.
- James, Aaron. 2005. „Constructing Justice for Existing Practice: Rawls and the Status Quo“. *Philosophy & Public Affairs* 33 (3): 281–316. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2005.00034.x>.
- Jubb, Robert. 2014. „Playing Kant at the Court of King Arthur“. *Political Studies* 63 (4): 919–934. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.12132>
- Kersting, Wolfgang. 2001. *John Rawls zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Larmore, Charles. 2020. *What Is Political Philosophy?* Princeton: Princeton University Press.
- Leader Maynard, Jonathan, und Alex Worsnip. 2018. „Is There a Distinctively Political Normativity?“ *Ethics* 128 (4), 756–787. <https://doi.org/10.1086/697449>.
- Mason, Andrew. 2010. „Rawlsian Theory and the Circumstances of Politics“. *Political Theory* 38 (5): 658–683. <https://doi.org/10.1177/0090591710372862>.
- McQueen, Alison. 2018. „The Case for Kinship: Classical Realism and Political Realism“. In *Politics Recovered: Realist Thought in Theory and Practice*, herausgegeben von Matt Sleat, 243–269. New York: Columbia University Press.
- Möllers, Christoph. 2020. *Freiheitsgrade*. Berlin: Suhrkamp.
- Rawls, John. 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 1992a. „Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie“. In *Die Idee des politischen Liberalismus*, herausgegeben von Wilfried Hinsch, 80–158. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 1992b. „Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses“. In *Die Idee des politischen Liberalismus*, herausgegeben von Wilfried Hinsch, 293–332. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Rawls, John. 1998. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 2003. *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 2008. *Geschichte der politischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rossi, Enzo, und Matt Sleat. 2014. „Realism in Normative Political Theory“. *Philosophy Compass* 9 (10): 689–701. <https://doi.org/10.1111/phc3.12148>.
- Rossi, Enzo. 2019. „Being Realistic and Demanding the Impossible“. *Constellations* 26 (4): 638–652. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12446>.
- Sangiovanni, Andrea. 2008a. „Justice and the Priority of Politics to Morality“. *The Journal of Political Philosophy* 16 (2): 137–164. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2007.00291.x>.
- Sangiovanni, Andrea. 2008b. „Normative Political Theory: A Flight from Reality?“. In *Political Thought and International Relations. Variations on a Realist Theme*, herausgegeben von Duncan Bell, 219–240. New York: Oxford University Press.
- Sangiovanni, Andrea. 2014. „Scottish Constructivism and the Right to Justification“. In *Justice, Democracy and the Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue*, herausgegeben von Rainer Forst, 29–64. London: Bloomsbury Publishing.
- Sangiovanni, Andrea. 2016. „How Practices Matter“. *The Journal of Political Philosophy* 24 (1): 3–23. <https://doi.org/10.1111/jopp.12056>.
- Schaub, Jörg. 2012. „Politische Theorie als angewandte Moralphilosophie? Die realistische Kritik“. *Zeitschrift für Politische Theorie* 3 (1): 8–24. <https://www.budrich-journals.de/index.php/zp/article/view/9663>.
- Sleat, Matt. 2013. *Liberal Realism. A Realist Theory of Liberal Politics*. Manchester: Manchester University Press.
- Sleat, Matt. 2018. „Introduction. Politics Recovered – On the Revival of Realism in Contemporary Political Theory“. In *Politics Recovered. Realist Thought in Theory and Practice*, herausgegeben von Matt Sleat, 1–25. New York: Columbia University Press.
- Thomas, Alan. 2017. „Rawls and Political Realism: Realistic Utopianism or Judgment in Bad Faith?“. *European Journal of Political Theory* 16 (3): 304–324. <https://doi.org/10.1177/1474885115578970>.
- Waldron, Jeremy. 1999. *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Waldron, Jeremy. 2016. *Political Political Theory. Essays on Institutions*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Weithman, Paul. 2010. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Bernard. 2002. *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press.

-
- Williams, Bernard. 2005. *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, Bernard. 2011. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Abingdon: Routledge.
- Williams, Bernard. 2014. *Essays and Reviews. 1959–2002*. Princeton: Princeton University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 2003. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wolin, Sheldon S. 2004. *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Expanded Edition. Princeton: Princeton University Press.

Gerechtigkeit ohne moralische Gleichheit?

Rawls und die Herausforderung asymmetrischer
Gerechtigkeitsbeziehungen

Justice without moral equality?

Rawls and the challenge of asymmetric relations of justice

LUISE MÜLLER, HAMBURG

Zusammenfassung: Das Fundament der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie ist die moralische Gleichheit aller Gerechtigkeitssubjekte. Die symmetrische Positionierung der Parteien bei den Urzustands-Deliberationen stellt sicher, dass Subjekte mit gleichem moralischen Status das gleiche Recht auf faire Interessenberücksichtigung haben. Dabei fällt allerdings auf, dass Rawls nicht per se gegen unverdiente Ungleichheit argumentiert, sondern gegen unverdiente Ungleichheit *zwischen moralisch Gleichen*. Hier stellt sich die Frage: kann es Gerechtigkeit zwischen moralisch Ungleichen geben? Und wenn ja: ändert ein ungleicher moralischer Status der Gerechtigkeitssubjekte auch den Inhalt der, und die Ansprüche auf, Gerechtigkeit? Wenn man annimmt, Gerechtigkeitsbeziehungen bestünden ausschließlich zwischen Menschen, dann erscheinen diese Fragen offensichtlich unsinnig. Ich argumentiere allerdings, dass die exklusive Anwendung von Gerechtigkeitstheorien auf Personen begrifflich kontingent ist – und dass die Einbeziehung von nichtmenschlichen Akteuren Rawls' Gerechtigkeitstheorie zwar vor schwierige, aber möglicherweise produktive Herausforderungen stellt, die ich in diesem Beitrag untersuchen möchte.

Schlagwörter: Rawls; Gerechtigkeit; nichtmenschliche Tiere; soziale Kooperation; moralische Gleichheit

Abstract: The foundation of Rawls' Theory of Justice is the moral equality of the subjects of justice. The symmetrical positioning of the parties in the original position ensures that subjects with an equal moral standing have an equal right to have their interests taken into account fairly. Notice, however, that Rawls does not argue against undeserved inequality per se, but against undeserved inequality *between*

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



moral equals. Hence, we might ask: Can there be justice between moral unequals? And if so, does the unequal moral standing between subjects of justice also change the substance of, and the claims to, justice? If we suppose that justice exclusively applies to human relations, then these kinds of questions are obviously absurd. However, I argue that the exclusive application of theories of justice to persons is conceptually contingent – and that the integration of nonhuman agents into Rawls' theory of justice creates some difficult, but perhaps productive challenges; some of which I want to explore in this article.

Keywords: Rawls; justice; nonhuman animals; social cooperation; moral equality

1. Einleitung

Modernen politischen Theorien der Gerechtigkeit ist gemeinsam, dass sie auf einem „egalitären Plateau“ (Kymlicka 2002, 4) stehen. Theorien der Gerechtigkeit, die beispielsweise auf der Annahme beruhen, dass manchen Menschen weniger moralische Beachtung zusteht als anderen und dass sie keinen Anspruch auf Behandlung als Gleiche durch unsere politischen Institutionen haben, würden mehr oder weniger sofort zurückgewiesen. Diese statusegalitäre Annahme trifft auch auf die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie zu. Im Urzustand wird die moralische Gleichheit aller Gerechtigkeitssubjekte durch die symmetrische Positionierung der Parteien modelliert. Subjekte mit gleichem moralischen Status haben das gleiche Recht auf faire Interessenberücksichtigung.

Rawls argumentiert also nicht per se gegen unverdiente Ungleichheit, sondern gegen unverdiente Ungleichheit *zwischen moralisch Gleichen*. Dieser kleine Unterschied scheint zunächst unerheblich – denn Menschen sind nun einmal moralisch gleich. Wie Kymlicka richtig bemerkt, sind Theorien, die diese fundamentale Gleichheitsannahme verweigern, weder theoretisch noch praktisch anerkennungswürdig; moderne Theorien der Gerechtigkeit sind im Kern verschiedene Interpretationen dessen, was es bedeutet, Menschen als Gleiche zu behandeln. Das zeigt sich auch in der kategorischen Ablehnung offen rassistischer oder sexistischer Theorien in der politischen Philosophie – Theorien, die eben die moralische Gleichheit von Personen missachten.

Insofern könnte man sagen, dass der Zusatz ‚zwischen moralisch Gleichen‘ eigentlich nicht besonders viel Interessantes trägt. Das allerdings stimmt nur, wenn man davon ausgeht, dass der Geltungsbereich von Gerechtigkeit sich ausschließlich auf Menschen erstreckt. Aber warum sollte

das eigentlich so sein? Neuere Beiträge zu Fragen der Tierethik argumentieren, dass Menschen nichtmenschlichen Tieren nicht nur moralische Beachtung oder Befreiung schulden, sondern Gerechtigkeit (Donaldson und Kymlicka 2011; Valentini 2014; Ladwig 2020). Was zunächst etwas abwegig klingen mag, macht vor dem Hintergrund einer bestimmten Interpretation des Geltungsgrundes der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie Sinn: sowohl Donaldson und Kymlicka als auch Valentini argumentieren, dass allen denjenigen Gerechtigkeit zusteht, die an einem System sozialer Kooperation teilnehmen, aus dem Güter hervorgehen. Der zweite Schritt in der Argumentation ist dann die Beobachtung, dass zumindest einige Tiere genau das tun. Indem sie also an unserem System sozialer Kooperation mitwirken, kommen sie in den Geltungsbereich der Gerechtigkeit.

Heisst das, dass nichtmenschliche Tiere also auch Ansprüche auf gleiche Berücksichtigung bei der fairen Verteilung der kooperativ erzeugten Güter haben? Das scheint die Konsequenz der genannten Thesen zu sein, und es würde bedeuten, dass nichtmenschliche Tiere – wie Menschen – Anspruch auf gleiche Rechte und Freiheiten, Vermögen und Chancen, Einkommen und Wohlstand haben. Eine solche Position erscheint aber unplausibel: viele von uns haben relativ robuste Überzeugungen, wenn es darum geht, die Ansprüche von Tieren und die Ansprüche von Menschen auf bestimmte Güter abzuwägen. Unter Umständen von Knappheit, beispielsweise wenn es um medizinische Behandlungen geht, scheint es moralisch unstrittig, das Kind dem Hund oder der Katze vorzuziehen. Alles andere wäre geradewegs moralisch empörend. Auch wenn es um andere Güter, z.B. Bewegungsfreiheit, geht, gewähren wir Menschen Vorrang. Nun kann man diese Überzeugungen als ungerechtfertigten Speziesismus deuten, und dieser Vorwurf ist tatsächlich nicht so leicht von der Hand zu weisen. Ich kann ihn an dieser Stelle nicht widerlegen. Stattdessen will ich aber – sozusagen explorativ – annehmen, dass die oben beschriebenen Überzeugungen moralisch rechtfertigbar sind: dass wir in solchen Fällen also tatsächlich Menschen vorziehen sollten. Ich setze also hier ohne weitere Begründung die Möglichkeit eines gerechtfertigten Speziesismus voraus.

Genau daraus ergibt sich das Problem, das ich in diesem Aufsatz diskutieren möchte: können nichtmenschliche Tiere zwar in den Geltungsbereich der Gerechtigkeit fallen, aber gleichzeitig nicht *dieselben* Ansprüche wie menschliche Tiere auf Güterverteilung haben? Meine Vermutung ist, dass der Schlüssel zur Lösung dieses Problems in der Beantwortung der Frage liegt, ob die anfangs genannte fundamentale Annahme der moralischen

Gleichheit nicht nur auf zwischenmenschliche Verhältnisse, sondern auch auf das Verhältnis zwischen Menschen und Tieren zutrifft. Falls sie das tut, dann müssten wir eigentlich die Konsequenz akzeptieren, dass Menschen und Tiere die gleichen Ansprüche auf Gerechtigkeit haben.

Falls sie das allerdings nicht tut – wenn also Menschen und nicht-menschliche Tiere nicht den gleichen moralischen Status haben – dann stellt sich die interessante Frage, ob es so etwas wie *asymmetrische* Gerechtigkeitsverhältnisse – Gerechtigkeit zwischen moralisch Ungleichen – geben kann. Und wenn ja: wie verändert ein ungleicher moralischer Status der Gerechtigkeitssubjekte auch den Begriff und den Inhalt der Gerechtigkeit? Gerechtigkeit verstehe ich dabei als ein regelgeleitetes soziales Ideal, das die Kosten und Nutzen von gesellschaftlichen Praktiken fair verteilt. Asymmetrische Gerechtigkeitsbeziehungen hätten darüber hinaus die Eigenschaft, dass die Gerechtigkeitssubjekte einen ungleichen moralischen Status haben. Als Beispiel dafür dient mir in diesem Beitrag die Mensch-Tier-Beziehung, die möglicherweise auch tatsächlich das einzige Beispiel einer solchen asymmetrischen Gerechtigkeitsbeziehung ist: wie oben schon angemerkt, sind die Beziehungen zwischen Menschen als moralisch Gleiche symmetrisch. Es bliebe noch die Möglichkeit, dass es nicht-biologische Gerechtigkeitssubjekte in asymmetrischen Beziehungen gibt: vielleicht fallen Firmen darunter oder künstlich intelligente moralische Akteure. Diese müssten aber aufgrund ihrer spezifischen Charakteristiken (z. B., dass ihnen selbst keine genuinen moralisch relevanten subjektiven Interessen zugeschrieben werden können, oder dass ihr Wohlergehen keinen intrinsischen Wert hat) gesondert diskutiert werden.

Die Einbeziehung von nichtmenschlichen Akteuren stellt Rawls' Gerechtigkeitstheorie zwar vor schwierige, aber potenziell produktive Herausforderungen. Ich möchte also mit Rawls über Rawls hinaus darüber nachdenken, wie und ob sich die Erweiterung von Rawls'scher Gerechtigkeit auf nichtmenschliche Akteure konstruktiv verstehen lässt.¹ Das ist aus drei Gründen ein sinnvolles Unterfangen: erstens hilft es uns, eine plausible und komplexe Theorie der gerechten Mensch-Tier-Beziehung zu entwerfen. Zweitens gewährt es uns einen tieferen Einblick in den Rawls'schen Gerechtigkeitsbegriff, denn die Anwendung auf nichtmenschliche Tiere erlaubt uns,

1 Die Literatur, die sich auf Rawls beziehend mit der Einbindung von nicht-menschlichen Tieren in Gerechtigkeitskontexte befasst, ist recht umfangreich, siehe z. B. Berkey (2017); Plunkett (2016); Svolba (2016); Rowlands (1997).

analytisch auseinanderzuhalten, was wir sonst aus Gründen der exklusiven Anwendung auf Menschen möglicherweise und kontingenterweise für untrennbar hielten. Und drittens weist es uns perspektivisch darauf hin, dass die Rawls'sche Methode des Konstruktivismus zumindest in seiner Kantischen Form – mit der Betonung auf Personen mit den zwei moralischen Vermögen (*moral powers*) – einer differenzierten Interpretation bedarf, die sowohl die Möglichkeit der Einbeziehung von Menschen bietet, bei denen diese zwei moralischen Vermögen (noch) nicht voll ausgebildet sind, als auch von nichtmenschlichen Tieren, deren moralischer Status in Bezug auf Menschen asymmetrisch ist.

Ich gehe wie folgt vor: zunächst diskutiere ich (2), was es bedeutet, dass Subjekte einen ungleichen moralischen Status haben können. Als Beispiel bringe ich dafür den moralischen Status der nichtmenschlichen Tiere an, die schon länger Thema philosophischer Diskussion im Zusammenhang mit der Idee eines graduellen moralischen Status sind. Dann gehe ich auf den Geltungsgrund und -bereich der Gerechtigkeit ein (3), also auf die Frage, unter welchen Umständen Menschen überhaupt Gerechtigkeit geschuldet wird. Hier wird sich herausstellen, dass Rawls zunächst nur annimmt, dass gleiche Gerechtigkeit moralischen Personen² geschuldet wird, und dass Personenstatus zwar eine hinreichende, aber keine notwendige Bedingung für den Eintritt in den Kreis der Gerechtigkeitssubjekte ist. Daraus ergibt sich dann die Möglichkeit von asymmetrischen Gerechtigkeitsbeziehungen (4): asymmetrisch, weil sie von einer Ungleichheit des moralischen Status der Subjekte gekennzeichnet ist. Ich diskutiere dann die Mensch-Tier-Beziehung als ein Beispiel einer solchen asymmetrischen Gerechtigkeitsbeziehung. Im selben Abschnitt gehe ich noch auf einige naheliegende Einwände ein. Im letzten Abschnitt deute ich an, wie die vorangegangene Argumentation die Rawls'sche Idee der Gerechtigkeit erweitert, und warum das interessant ist (5).

2 Moralische Personen sind „natural human beings“ (Reidy 2015, 514) mit zwei Vermögen: erstens, dem Vermögen, eine Konzeption des Guten zu formen und zu verfolgen und diese ggfs. auch zu revidieren. Zweitens besitzen moralische Personen das Vermögen, faire Bedingungen des Zusammenlebens mit anderen zu suchen und sich diesen auch zu unterwerfen. In Abschnitt drei spezifiziere ich diesen Personenbegriff weiter. Eine hilfreiche Übersicht zum Begriff der moralischen Person bei Rawls findet sich bei Reidy (2015).

2. Menschliche Gleichheit und nichtmenschliche Ungleichheit

Die Ausgangsfrage – gibt es Gerechtigkeit ohne moralische Gleichheit? – kann man sinnvollerweise nur dann stellen, wenn man annimmt, dass es erstens Subjekte gibt, die zwar in den Bereich der Gerechtigkeit fallen, zweitens aber nicht den gleichen moralischen Status wie andere Gerechtigkeits-subjekte haben. Wir haben in der Einleitung schon gesehen, dass das keine plausible Annahme für Menschen ist. Jedoch werde ich im Folgenden die These annehmen, dass nichtmenschliche Tiere (im Folgenden: Tiere) und menschliche Tiere (im Folgenden: Menschen) einen ungleichen moralischen Status haben,³ und dass so also die Idee der asymmetrischen Gerechtigkeit auf Mensch-Tier-Beziehungen zutrifft.

Die Idee, dass es zwischen Individuen verschiedener Spezies eine moralische Asymmetrie gibt, impliziert so etwas wie eine moralische Skala, auf der der moralische Wert von Menschen weit oben und der von Tieren darunter liegt. Gleichzeitig bedeutet es allerdings nicht, dass denjenigen, die weiter unten stehen, weder Rechte noch moralische Berücksichtigung geschuldet sind. Eine in der Tierethik weit verbreitete Annahme ist, dass Empfindungsfähigkeit und das Vorhandensein von Interessen für den Status eines moralisch berücksichtigungswürdigen Subjekts – was Tom Regan (1983) einen *moral patient* nennt – hinreicht.⁴ *Moral patients* sind im Gegensatz zu *moral agents* nicht fähig, in einem anspruchsvollen Sinne moralisch zu handeln. Nichtsdestotrotz schulden ihnen moralische Akteur:innen die Berücksichtigung ihrer moralisch relevanten Interessen. Tieren wird also als *moral patients* zunächst prima facie moralische Berücksichtigung um ihrer selbst willen geschuldet, insofern sie empfindungsfähig sind und Interesse an ihrem Wohlergehen haben. Allerdings bedeutet die Annahme, dass Tiere moralisch berücksichtigungswürdig sind (und in diesem Sinne Träger mora-

3 Dass ich diese These nur annehme, ohne für sie zu argumentieren, ist für den/ die Leser:in sicher unbefriedigend. Eine überzeugende Argumentation kann ich allerdings nicht anbieten; es bräuchte eine eigene Abhandlung. Insofern bleibt das Argument konditional; und auch wenn das unbefriedigend ist, halte ich es doch im Lichte der Tatsache, dass die Annahme der Statusasymmetrie unsere moralischen Überzeugungen unterstützt, für zumutbar. Für eine plausible Argumentation pro Statusasymmetrie siehe z. B. Gagan (2018).

4 Siehe z. B. DeGrazia (2014), FN 19. Mein Dank gilt dem/der anonymen Gutachter:in für den Hinweis auf Tom Regans Einfluss auf den Begriff des *moral patients*.

lischer Ansprüche und eines moralischen Status) nicht, dass ihr moralischer Status gleichauf ist mit dem moralischen Status eines Menschen. Ich verstehe moralischen Status also als ein graduelles Konzept.

Ich glaube, dass sich eine interessenbasierte Begründung moralischer Berücksichtigung so interpretieren lässt.⁵ Wenn eine Katze ein gleich starkes Interesse an X hat wie ein Mensch (z. B. ein Interesse, Leiden zu vermeiden),⁶ dann scheint mir jede Theorie, die hier das menschliche Interesse vorzieht, eine Theorie zu sein, die verschiedene Grade von moralischem Status annimmt. In einem solchen Fall ist es eben gerade nicht so, dass dieselben Interessen das gleiche Gewicht haben. Damit ist nicht gesagt, dass jeder menschliche Anspruch automatisch jedem nichtmenschlichem Anspruch gegenüber zu bevorzugen ist. Zwar beinhalten Fälle von Interessenkonflikten komplexe und schwierige Abwägungsfragen, aber das Quälen oder die Tötung eines Tieres ist beispielsweise klar ungerechtfertigt, wenn es um eine Mutprobe geht; gleichzeitig könnte es wiederum gerechtfertigt sein, wenn es darum geht, eine Arznei zu finden, die eine schlimme und sich schnell ausbreitende menschliche Krankheit heilt (Kitcher 2015).

Die Gegenposition zu einer solchen ‚Statusasymmetrie‘ ist die Idee, dass Menschen und Tiere denselben moralischen Status innehaben (bzw. Ladwig 2020, 52). In diesem Fall würde jedes Interesse ganz unabhängig vom Träger des Interesses gleich viel zählen oder gleich gewichtet werden. Eine willkürliche Ungleichbehandlung läge dann vor, wenn beispielsweise sowohl Katze als auch Mensch ein gleich starkes Interesse an einem Gut – sagen wir Freiheit – haben und wir den Menschen ohne Angabe von weiteren Gründen vorziehen. Vielmehr müssen beide Interessen genau gleich beachtet werden: Tiere hätten demnach denselben Anspruch auf Freiheit wie Menschen. Allerdings ergänzen viele Vertreter:innen dieser Position so gleich, dass das Interesse eines Tieres an bestimmten Gütern, wie z. B. Freiheit, prinzipiell nicht so stark ist wie das menschliche Interesse an Freiheit. Und dasselbe gilt, so verstehe ich das zumindest, für eigentlich alle anderen Güter auch: Tiere haben, je weniger kognitiv komplex sie sind, ein geringeres Interesse an dem Gut als Menschen – so beispielsweise die Position von Lad-

5 Dagegen siehe Bernd Ladwig (2020, 53), der den Grundsatz gleicher Interessenbeachtung als Konkretisierung der Idee moralischer Statusgleichheit versteht.

6 Damit meine ich, was DeGrazia (2014, 139) mit „es steht für beide das Gleiche auf dem Spiel“ meint; hier auch unterstützend Korsgaard 2018.

wig, der argumentiert, dass menschliches Erleben im Regelfall „deutlich tiefer, reichhaltiger und komplexer“ ist, als beispielsweise das eines Karpfens (Ladwig 2020, 129f.).

Am Ende ist es also möglich, dass beide Positionen auf grob dasselbe hinauslaufen: nämlich, dass die Interessen von Menschen höher zu gewichten sind als die von Affen, aber diejenigen der Affen wiederum höher als die von Nagetieren. Bei Ladwigs (2020) speziesübergreifender Statusgleichheit ist dieses Ergebnis die Funktion der These, dass Interessenbeachtung zwar ungeachtet der Spezieszugehörigkeit stattfinden soll und nur proportional zur relativen Stärke des jeweiligen Interesses, aber dass gleichzeitig die Interessen an wichtigen Gütern bei Menschen praktisch ausnahmslos stärker sind als bei Tieren.

Das leuchtet allerdings bei der Anwendung auf schwierige Grenzfälle nicht ein. Denn erstens ist nicht ganz klar, wie wir eigentlich die Stärke von Interessen messen. Haben die kognitiv komplexeren Menschen wirklich immer ein stärker ausgeprägtes Interesse an der Vermeidung von Hunger oder Schmerz als Tiere? Vielmehr scheint doch dieses Leid für alle Lebewesen ein großes Übel zu sein.⁷ Genauso steht beim Recht auf Leben für Mensch und Tier Gleiches auf dem Spiel: nämlich ihre bare Existenz, und damit die Möglichkeit, überhaupt erlebensfähig zu sein. Zweitens müssen wir für diese Position dann doch wieder ein speziesgenormtes Interesse annehmen, oder uns auf sekundäre moralische Gründe beziehen, sonst könnte man argumentieren, dass beispielsweise lebensmüde Menschen weniger Anspruch auf Rettung vor Krankheiten haben als lebensfrohe Tiere.⁸ Und drittens kann

7 Zur Unvergleichbarkeit siehe Korsgaard (2018). Zuolo (2019) zeigt außerdem auf, dass wir ohne so etwas wie ein ‚interestometer‘ Schwierigkeiten haben werden, verschiedene Stärken von Interessen zu messen.

8 Dieses Problem resultiert zum Teil auch daraus, dass der Interessenbegriff unpräzise ist, oder, wie Leif Wenar schreibt, wie Butter sei, halbfest: „The ‚meaning of interest‘, like butter, is semisolid. When interest theorists are rigorous, and freeze the concept into hedonist or objective-list meaning, the concept then becomes unsuitable for analyzing rights outside those of a limited (if growing) set of natural-kind right-holders like humans, children, and animals. But ‚interests‘ can also be smeared across roles by deriving its meaning from role-based desires. When this is done, it is natural and correct to say that claim-rights are conceptually tied to the right-holder’s ‚interests‘. However, in this usage, the term ‚interest‘ gets its sense from the prior concept of desire. ‚Interests‘ as an independent concept grounds only a minority of claim-rights“ (Wenar 2013, 228). Wenar schlägt die ‚kind-desire-theory‘ als

die Position der speziesübergreifenden moralischen Gleichheit bestimmte Intuitionen nicht plausibel erklären: wenn wir beispielsweise die relativen Interessen eines Schimpansen oder Orang-Utans im Erwachsenenalter mit denen eines neugeborenen menschlichen Babys vergleichen, dann scheint das konkrete Affeninteresse stärker als das des Neugeborenen zu sein. Sollten wir demnach den Orang-Utan bei lebensnotwendigen Herz-Operationen Vorrang geben? Um unsere Intuitionen im Kontext solcher Grenzfälle irgendwie plausibel zu erklären, müssten Vertreter:innen eines Status-Egalitarismus dann auf ein Potentialitätsargument zurückgreifen, nach welchem das Potential zur stärkeren Interessenbildung die argumentative Last trägt. Diese Art von Argument läuft allerdings der starken Individualisierung von moralischem Status, die hinter der Idee der speziesübergreifenden Statusgleichheit steht, zuwider: es soll ja gerade nicht darum gehen, wie Individuen typischerweise sein sollten, sondern darum, wie sie wirklich sind.

Eine Theorie, die eine moralische Status-Asymmetrie zwischen Mensch und Tier expliziert, scheint hier unsere ‚considered judgements‘ besser zu erklären. Sie negiert nicht, dass nichtmenschliche Tiere gleich starke Interessen an der Vermeidung von Schmerz, Hunger und Tod haben, aber sie zieht daraus nicht den Schluss, dass wir diese Interessen *im gleichen Maße* berücksichtigen müssen wie die der Menschen. Nochmals: das bedeutet nicht, dass wir tierliche Interessen deshalb gar nicht beachten müssen. Das Vorhandensein von Empfindungsfähigkeit und subjektiven Interessen allein zeigt uns schon die moralische Berücksichtigungswürdigkeit eines Individuums um ihrer/seiner selbst willen an. Die Annahme eines asymmetrischen moralischen Status erklärt aber trotzdem, warum wir in Konfliktfällen beispielsweise neugeborene Menschen anderen intelligenten und kognitiv komplexeren Tieren vorziehen.

3. Der Geltungsbereich der Gerechtigkeit

Ein Argument, wie Tiere in den Geltungsbereich der Gerechtigkeit kommen, stammt von Laura Valentini (2014). Valentini schließt mit ihrer Argumentation an eine These vom Geltungsgrund der Gerechtigkeit an Rawls-inspirierte Positionen an, die in der Literatur relationale oder praxisabhängige Thesen genannt werden. Aaron James (2005), Andrea Sangiovanni (2007) und Miri-

Alternative zum Interessenbegriff vor, bei dem vor allem Rollen und Gattung und die Wünsche, die wir qua dieser Gattung oder Rolle haben, die entsprechenden Rechte bestimmen.

am Ronzoni (2009) entwickeln Variationen dieser Position als eine Interpretation von Rawls' Gerechtigkeitstheorie, nach der Gerechtigkeitsprinzipien für eine Gesellschaft gelten, die als System sozialer Kooperation Güter generiert und verteilt, die jeder und jede für ein gelungenes Leben vernünftigerweise haben möchte. Ein solcher ‚assoziativer‘ Ansatz betont die Beziehungen zwischen Bürger:innen und räumt diesen ein besonderes normatives Gewicht ein. Wer sich an dem System sozialer Kooperation beteiligt – also zusammen mit anderen gemeinsame Ziele verwirklicht, wie die Herstellung von Wohlstand, Sicherheit, Gemeinschaft, oder Freiheit⁹ – hat einen Anspruch darauf, auch in gleicher Weise von diesen Gütern zu profitieren, und seinen oder ihren fairen Anteil an Wohlstand, Sicherheit, Gemeinschaft und Freiheit zu bekommen.

Das bedeutet allerdings auch, dass diejenigen, die nicht an diesem System sozialer Kooperation beteiligt sind, eben keinen Anspruch auf eine anteilige Verteilung dieser Güter haben. In der Literatur wird diskutiert, ob diese Kooperationsthese den Geltungsbereich der Gerechtigkeit nun tatsächlich einschränkt oder über die staatliche Grenze hinaus erweitert. Schulden wir nicht nur unseren Mitbürger:innen, sondern auch Menschen in anderen Staaten Gerechtigkeit? In Zeiten von grenzüberschreitender Wirtschaft und Globalisierung argumentiert beispielsweise Ronzoni, dass wir Nicht-Mitbürger:innen Gerechtigkeit schulden, denn unser System sozialer Kooperation hat de facto globale Ausmaße (Ronzoni 2009).

Valentini schlägt nun analog zu dieser geographischen Erweiterung eine Spezies-Erweiterung der Kooperationsthese vor.¹⁰ Sie merkt zu Recht

9 Die spezifische Interpretation dessen, was soziale Kooperation bedeutet, ist inhaltlich umstritten. Für eine hilfreiche Beschreibung siehe den Eintrag von Moon im Cambridge Rawls Lexicon (2015). Melenovsky (2020) unterscheidet zwischen vier verschiedenen Interpretationen: Kooperation als „production and exchange“, Kooperation als „contributing to group projects“, Kooperation als „fair interaction“, und Kooperation als „institutional rule-following“. Die erste Interpretation, so Melenovsky, liegt beispielsweise Martha Nussbaums (2007) Kritik an Rawls zugrunde, während er die dritte Interpretation Samuel Freeman (2009) unterstellt. Die vierte Interpretation – Kooperation als „institutional rule-following“ – ist laut Melenovsky die plausibelste, und diesem Urteil schließe ich mich weiter unten auch an. Ich möchte mich bei einer der anonymen Gutachter:innen bedanken, die mich darauf hingewiesen hat, die Konzeption(en) der sozialen Kooperation deutlicher zu machen.

10 Ich übernehme die Begriffe der Spezies-Erweiterung (species extension) und der geographischen Erweiterung (geographical extension) von Laura Valentini (2014).

an, dass einige nichtmenschliche Tiere ebenso de facto am System sozialer Kooperation teilnehmen: Hunde beispielsweise seien mit dem Zweck domestiziert worden, Menschen bei der Arbeit zu helfen, und mit ihnen gemeinsam Dinge zu tun. In dieser Hinsicht seien sie ‚fellow cooperators‘: „Dogs herd cattle, help the blind to walk, guard our property, participate in rescue operations, work with the military and the police (among other things as sniffer dogs detecting illegal substances), assist in psychological therapies and are used in hospitals to relieve patient anxiety. These appear to be tasks that warrant granting them the status of cooperating members of society” (Valentini 2014, 42). Ähnlich argumentiert Elizabeth Anderson (in Bezugnahme auf Vicky Hearne) und nennt als Beispiel das Reiten als eine kooperative Tätigkeit zwischen Mensch und Pferd (Anderson 2014, 286). Wenn das korrekt ist, dann müssten Tiere der Logik der Kooperationsthese nach eben auch in den Geltungsbereich der Gerechtigkeit fallen.

Die Analogie zwischen der geographischen Erweiterung und der Spezies-Erweiterung leuchtet insofern ein, als in beiden Fällen die de-facto-Kooperation zur Eingrenzung des Kreises der Gerechtigkeitsempfänger dient. Die Spezies-Erweiterung der Kooperationsthese stellt uns allerdings vor schwierigere Herausforderungen als die geographische Erweiterung, denn bei dieser geht es um die Frage, ob *Personen* in fremden Staaten mit uns in Kooperationsbeziehungen stehen. Bei der Spezies-Erweiterung hingegen geht es darum, was es überhaupt gerechtigkeitstheoretisch bedeuten kann, dass nichtmenschliche Wesen und Personen in Kooperationsbeziehungen stehen.

Macht es einen Unterschied, ob wir über geographische Grenzen hinaus erweitern, oder über die Speziesgrenze? Ich meine ja. Personen, im Rawls’schen anspruchsvollen Sinne, besitzen nämlich zwei moralische Vermögen: die Fähigkeiten, eine Konzeption des Guten sowie einen Sinn für Gerechtigkeit zu entwickeln – „a normally effective desire to apply and act upon the principles of justice, at least to a certain minimum degree“ (Rawls 1971, 505). Vor allem das zweite Vermögen, einen Sinn für Gerechtigkeit zu entwickeln, scheint Tieren unerreichbar.¹¹ Moralische, vernünftige (*reasonable*) Personen verfolgen ihre Interessen nur unter fairen Bedingungen, die ihre

11 Sicherlich könnte man auch in Hinblick auf das erste Vermögen zweifeln, dass nichtmenschliche Tiere ein solches besitzen. Mir scheint es aber zumindest möglich, dass wir das, was Rawls ‚the rational‘ nennt – die Fähigkeit, eine Konzeption des Guten zu entwickeln und zu verfolgen, dabei die effektiven Mittel zu diesem Zweck zu identifizieren, die eigenen Zwecke zu setzen und

ebenfalls vernünftigen Mitbürger:innen akzeptieren können. Vernünftige Personen sehen also ein, dass sie nur solche Ansprüche stellen können, die sie selbst und andere als fair bewerten, und deshalb aus den richtige Gründen befolgen können. Mehr noch: vernünftige Personen akzeptieren diese fairen Bedingungen nicht nur, sie streben sie vernünftigerweise an (Reidy 2015, 514). Es scheint zweifelhaft, dass Tiere eine solch anspruchsvolle Konzeption erfüllen können; und selbst dahingehend optimistischere Positionen wie beispielsweise die von Marc Bekoff und Jessica Pierce (2009) oder Frans de Waal (2006) würden Tieren diese sehr anspruchsvolle Art von moralischem Vermögen nicht zuschreiben.

Gleichzeitig scheint es gerade dieses Vermögen zu sein, das gleiche Gerechtigkeitsansprüche rechtfertigt: „equal justice is owed to those who have the capacity to take part in and to act in accordance with the public understanding of the initial situation“ (Rawls 1971, 505). Denn rein rationale Personen – also Personen, die nur das erste Vermögen besitzen – verstehen soziale Kooperation lediglich als Mittel für ihre eigenen, egoistischen Zwecke. Um die Ansprüche aller anderen prima facie als gleichwertig gerechtfertigt anzuerkennen – also die Reziprozität gerechter Beziehungen auch reflexiv einzusehen – braucht es einen Sinn dafür, die fairen Bedingungen der Kooperation nicht als externen Zwang, sondern als richtig und erstrebenswert zu affirmieren.

Wie passt dieser anspruchsvolle Personenbegriff allerdings mit Valentini's These zusammen, dass Kooperation Gerechtigkeitsansprüche auslöst und kooperierende Tiere somit in den Bereich der Gerechtigkeit fallen? Auch wenn die These, dass Tiere in der Rawls'schen Theorie aufgrund einiger ihrer Fähigkeiten in den Geltungsbereich der Gerechtigkeit fallen, richtig sein sollte, ist es trotzdem nicht nachvollziehbar, warum wir sie theoretisch als Gerechtigkeitssubjekte behandeln sollten, denn sie sind nun einmal keine Personen, können keine Bürger:innen sein, und haben kein Interesse an Fairness oder moralischem Status; kurzum, mit ihnen sind keine vernünftigen Kooperationsbeziehungen möglich.¹²

Valentini selbst diskutiert das Problem nicht. *Eine* Möglichkeit, diese Spannung aufzulösen, besteht darin, Rawls' zwei moralische Vermögen als grundsätzlich inadäquat zu kritisieren. Ein solches Argument deuten bei-

diese Zwecke unter gegebenen Umständen auch zu revidieren (Reidy 2015, 514) – zumindest in Ansätzen auch bei vielen Tieren erkennen.

12 Mit Dank an Elif Özmen für die Formulierung dieses Einwandes.

spielsweise Sue Donaldson und Will Kymlicka (2011) an, die ebenso wie Valentini die These verteidigen, dass Kooperation (in einem weiten Sinne) zu Gerechtigkeitsansprüchen führt. Donaldson und Kymlicka kritisieren die übertrieben kognitivistische Konzeption der Person, die bei dem Rawls'schen Gerechtigkeitsprojekt im Vordergrund steht. Davon abgesehen, dass diese Konzeption der Person Tieren nicht gerecht würde, schließe sie auch viele Menschen aus: Menschen mit fortgeschrittener Demenz, Neugeborene, Säuglinge und Kleinkinder oder Menschen mit starken kognitiven Einschränkungen entsprächen alle nicht dem Ideal der Person mit den zwei moralischen Vermögen. Die philosophische Konvention, bei diesen Fällen von ‚marginal cases‘ – von menschlichen Grenzfällen – zu reden, erscheint ihnen verfehlt, denn diese Rede verschleierte, dass wir alle an verschiedenen Punkten unseres Lebens weit vom Ideal der moralischen Person entfernt sind:

„[T]he capacity for Kantian moral agency is, at best, a fragile achievement that humans have to varying degrees at varying points in their lives. None of us possesses it when we are very young, and we all face periods of short or longer duration when it is temporarily or permanently threatened by illness, disability, and aging, or by lack of adequate socialization and education and other forms of social support and nurturance. If personhood is defined as the capacity to engage in rational argumentation and to conform to consciously understood principles, then it is a fluctuating characteristic that varies not only across human beings, but also across time within a life“ (Donaldson und Kymlicka 2011, 27).

Donaldson und Kymlicka kritisieren den kognitivistischen Personen-Begriff von Rawls also nicht nur, weil er Tiere ausschließt, oder Menschen ausschließt, die wir normalerweise definitiv im Geltungsbereich der Gerechtigkeit sehen wollen, sondern weil er darüber hinaus auch für *alle* menschlichen Subjekte inadäquat ist. Diese Kritik ist nicht von der Hand zu weisen, denn die genannten Grenzfälle sind eben alles andere als ‚marginal‘; vielmehr sind sie emblematisch für vulnerable, menschliche Wesen, die im Laufe ihres Lebens eben nur temporär Rawls'sche Personen sind. Sie zeigt, dass dieses Element von Rawls' Gerechtigkeitstheorie auch unabhängig von den Konsequenzen für Tiere problematisch ist. Mit einer kognitivistisch weniger anspruchsvollen Konzeption der Person, die für alle Menschen realistisch ist, weitet sich der Geltungsbereich für Gerechtigkeit in einer Weise, die dann wiederum (einige) Tiere miteinschließt.

Ich kann diese von Donaldson und Kymlicka anhand neuer Literatur der *disability studies* aufwändig herausgearbeitete Konzeption von Person bzw. Bürger:in hier nur andeuten, wobei ich mich außerdem auf die Diskussion des zweiten Vermögen konzentriere. Die Konzeption, die Donaldson und Kymlicka gegenüber dem kognitivistischen Modell stark machen, stützt sich auf die Idee, dass Akteur:innen in Gerechtigkeitsbeziehungen die fairen Bedingungen derselben nicht bewusst reflektieren oder artikulieren können müssen, um sich an sie halten oder sie als verpflichtend annehmen zu können. Vielmehr sei ihre Verpflichtung vermittelt durch ein Netz von vertrauens- und liebevoller Beziehungen und gegenseitiger Abhängigkeiten (Donaldson und Kymlicka 2011, 106). Das von Rawls formulierte Bild von Personen, die nach fairen Bedingungen des Zusammenlebens streben und diese soweit einsehen können, dass sie die Verfolgung ihrer Interessen freiwillig durch sie einschränken wollen, wird also ersetzt durch ein Bild von Bürger:innen, die das Vermögen haben „to comply with social norms through the evolution of trusting relationships; and (...) to participate in shaping terms of interaction“ (Donaldson und Kymlicka 2011, 104).

Ein solch kognitivistisch weniger anspruchsvoller Begriff der Person ist auf der einen Seite nachvollziehbar, ermöglicht er doch beispielsweise auch die Einbeziehung von Menschen mit schweren kognitiven Einschränkungen, deren Status bei Rawls bekannterweise unklar ist. Auf der anderen Seite ist Donaldson und Kymlickas ‚Verdünnung‘ des moralischen Personenbegriffs insofern problematisch, als er die konzeptuelle Verbindung zwischen der demokratischen Formbarkeit einer gerechten Ordnung und der vernunftbasierten und reflektierten Einsicht der ihr Unterworfenen verkennt. Vernünftige Personen erkennen politische Ordnungen nämlich nicht blind an, sondern sie hinterfragen, kritisieren, revidieren und reformieren diese in gemeinsamen Prozessen (Reidy 2015, 515). In modernen liberalen Demokratien sind sie die Autor:innen derjenigen Regeln, die ihre soziale Kooperation in fairer Weise regulieren, und sie erkennen sich wechselseitig als solche an. Nur so können sie diese Regeln aus freier Einsicht, und ohne Zwang oder Manipulation, anerkennen und sich ihnen verpflichten.

Ich bezweifle nicht, dass Donaldson und Kymlicka mit ihrem Argument Recht haben, dass auch Personen, die weniger anspruchsvollen kognitivistischen Ansprüchen genügen, in einem relevanten Sinne an sozialer Kooperation teilnehmen. Soziale Kooperation findet in modernen Gesellschaften vor dem Hintergrund ausdifferenzierter sozialer Praktiken statt und ist durch Institutionen vermittelt (Melenovsky 2020). Deshalb erfordert

sie die Einhaltung von Regeln und Normen, die auch durch Zwang, Manipulation, Gewöhnung oder Training erzielt werden kann. Aber diese Fähigkeit reicht wiederum nicht aus, diese Institutionen eben auch in vernünftiger Absicht zu reflektieren, zu evaluieren und gemeinsam zu formen. Insofern ist faire Kooperation davon abhängig, dass zumindest ein Teil derer, die an ihr partizipieren, auch ein egalitäres Ideal der demokratischen Formbarkeit von sozialen Praktiken affirmieren.

4. Asymmetrische Gerechtigkeit?

Die genannten Einwände sollten uns dazu veranlassen, die Strategie der Einbeziehung von Tieren, die Donaldson und Kymlicka wählen, zu überdenken. Es gibt noch eine zweite Möglichkeit, Tiere in Rawls'schen Gerechtigkeitsbeziehungen mitzudenken, die ich hier verteidigen möchte. Zunächst sollten wir uns genauer anschauen, welche Rolle die Konzeption der moralischen Person in der Gerechtigkeitsarchitektur spielt. Das moralische-Person-Sein ist nämlich keine Leistung, die den entsprechenden Subjekten Gerechtigkeitsansprüche überhaupt verleiht, sondern sie erklärt die *egalitäre Distribution* der Gerechtigkeitsansprüche. Die Interpretation, die ich an dieser Stelle vorstelle, geht also davon aus, dass die moralischen Vermögen, die ein Subjekt besitzt, nicht determinieren, ob diesem Subjekt überhaupt Gerechtigkeit geschuldet wird; vielmehr determinieren sie, welche Anteile ihm oder ihr in Relation zu anderen gerechterweise zustehen. Bei dieser Argumentationsstrategie muss man weder annehmen, dass Tiere dem anspruchsvollen Personenbegriff genügen – was sie laut der aktuellen Forschung schlicht nicht tun (Tomasello 2010). Noch müsste man den normativen Gehalt des Personenbegriffs ‚verdünnen‘, wie Donaldson und Kymlicka es tun, und sich damit in demokratiethoretischer Hinsicht in seichte Gewässer begeben.

Wir haben oben schon gesehen, dass das moralische-Person-Potential eine hinreichende Bedingung dafür ist, Gerechtigkeitssubjekt zu sein. Aber: „[w]hether moral personality is also a necessary condition I shall leave aside“ (Rawls 1971, 506). Rawls lässt an dieser Stelle explizit offen, ob das moralische-Person-Potential auch eine notwendige Bedingung ist.¹³ Hier

13 Das ändert sich allerdings in *Political Liberalism*, wo Rawls die zwei moralischen Vermögen als „the necessary and sufficient condition for being counted a full and equal member of society in questions of political justice“ (Rawls 1993, 302) versteht. Einerseits zeigen die changierenden Positionen – und Rawls' Zugeständnis, dass das Argument für die notwendige Bedingung viel

liegt also möglicherweise der Punkt, an dem Tiere Eintritt in das Rawls'sche Theorieuniversum finden – dies ist nämlich genau dann der Fall, wenn das moralische-Person-Potential zwar eine hinreichende Bedingung für egalitäre Gerechtigkeitsansprüche, aber keine notwendige Bedingung dafür ist, ein Gerechtigkeitssubjekt *simpliciter* zu sein. Denn warum sollte es eine notwendige Bedingung sein? Erstens ist ein derart anspruchsvoller Personen-Begriff nicht notwendig, um zur Kooperation beizutragen: wir wissen ja, dass zumindest einige (domestizierte) Tiere durchaus in der Lage sind, sich an von Menschen aufgestellte Regeln zu halten, durch die soziale Kooperation institutionell vermittelt wird. Genau zu diesem Zweck wurden sie domestiziert, und genau aus diesem Grund ist es überhaupt möglich, mit ihnen ‚in Frieden‘ zusammenzuleben.¹⁴ Auch wenn der Kooperationsbegriff bei Rawls insofern eine normative Schlagseite hat, als sich genuine Kooperation von bloßer sozialer Koordination dadurch unterscheidet, dass ihre Teilnehmer:innen sich den Regeln der Kooperation nicht bloß blind – oder durch Manipulation oder Zwang – unterwerfen, sondern sie als gerechten Standard ihrer Handlungen akzeptieren (Moon 2015), so scheint es nicht notwendig, dass dieses generelle Merkmal von Kooperation von jedem und jeder einzelnen Teilnehmer:in affirmiert wird. Es sind vor allem vernünftige Personen, denen eine bloße zwanghafte oder manipulative Koordination unangemessen wäre, denn es würde ihr moralisches Vermögen, nach gerechten Regeln zu streben, nicht ernst nehmen. Ein System sozialer Kooperation ist aber durchaus auch stabil, wenn einige, die daran teilnehmen, den gerechten Regeln folgen, weil sie darauf hin trainiert wurden.

Zweitens würde der moralische-Person-Begriff, wenn er als notwendige Bedingung aufgefasst würde, nicht nur alle Tiere, sondern ebenso alle Menschen, die nicht dem anspruchsvollen Ideal der moralischen Person genügen, aus unseren Gerechtigkeitsüberlegungen ausschließen. Das würde die abwegige Konsequenz haben, dass beispielsweise temporär oder perma-

schwieriger als das Argument für die hinreichende Bedingung sei (Dombrowski 2015, 11) –, dass hier eine immanente Spannung liegt, die man sich meines Erachtens lohnenswerterweise genauer anschauen sollte. Zweitens ist aber auch diese zweite Position, so wie sie in *Political Liberalism* an der erwähnten Stelle formuliert ist, mit meiner These vereinbar: denn auch ich bestreite ja, dass Wesen ohne die zwei Vermögen als volle *und gleiche* Mitglieder einer Gesellschaft im Sinne der politischen Gerechtigkeit zählen.

14 Das gilt offenkundig nicht für alle Tiere, vor allem nicht für wilde und für uns gefährliche Tiere, dazu Anderson (2014).

nent kognitiv stark eingeschränkte Menschen keine Ansprüche auf Gerechtigkeit haben. Donaldson und Kymlicka argumentieren zu Recht, dass das übliche Label der ‚menschlichen Grenzfälle‘ (marginal cases) hier unpassend ist, denn alle Menschen zählen zu bestimmten Zeiten ihres Lebens – im Säuglings- und Kleinkindalter, in Phasen schwerer Krankheit – zu diesen Grenzfällen. Wie Donaldson und Kymlicka richtigerweise kritisieren, ist das ein Problem für eine kontraktualistische Theorie wie die Rawls'sche.¹⁵

Aber auch hier leuchtet ein, warum man die These, dass Kooperation Gerechtigkeitsansprüche begründet, von der These trennen sollte, dass das moralische-Person-Sein gleiche Gerechtigkeitsansprüche begründet. Wie weiter oben schon gezeigt wurde, ist die Teilnahme an Kooperationsbeziehungen plausiblerweise auch für Menschen, die einem weniger anspruchsvollen Begriff von Person genügen, möglich. Somit sind temporär oder permanent kognitiv eingeschränkte Menschen Träger:innen von Gerechtigkeitsansprüchen, denn sie sind durchaus zumeist in der Lage, mit den basalen gesellschaftliche Regeln zu leben. Für meine Interpretation spricht also, dass sie erklärt, warum wir Menschen, die dem kognitivistischem Personen-Ideal nicht genügen, trotzdem Gerechtigkeit schulden. Allerdings folgt aus meiner Interpretation ebenso, dass wir ihnen keine *gleiche* Gerechtigkeit schulden. Ob das problematisch ist (und wenn ja, wie problematisch es ist), müsste noch einmal gesondert diskutiert werden, denn mein Erkenntnisinteresse in diesem Beitrag fokussiert auf Gerechtigkeit zwischen moralisch Ungleichen, und nicht auf Gerechtigkeit zwischen moralisch Gleichen, von denen aber einige nicht in dem anspruchsvollen Sinn moralische Personen sind. Ich möchte nur darauf hinweisen, dass das Fehlen *gleicher* Gerechtigkeitsansprüche nicht bedeutet, dass die Gerechtigkeitsansprüche einiger Kooperationsteilnehmer:innen weniger (ge)wichtig sind oder einen wie auch immer gearteten Minimalismus implizieren. Als moralisch Gleiche haben sie denselben Anspruch auf die faire Berücksichtigung ihrer Interessen. Aber es ist tatsächlich fraglich, ob ihnen in einigen Fällen *dieselben Ansprüche* zustehen wie ‚vernünftigen‘ Personen. Ein Beispiel: Kleinkinder oder Menschen mit weit fortgeschrittener Demenz haben wohl nicht die gleichen Ansprüche darauf, sich an demokratischen Wahlen zu beteiligen oder sich zur Wahl für öffentliche Ämter aufstellen zu lassen wie volle moralische Perso-

15 Mit Dank an den/die anonyme/e Gutachter:in, der/die auf die Dringlichkeit hingewiesen hat, hier auf die Konsequenzen meiner These für solche Individuen einzugehen.

nen. Auch die Chancengleichheit scheint in diesen Fällen berechtigterweise etwas eingeschränkt. Wir halten es vielmehr für angebracht, uns gegenüber Kindern oder Menschen mit fortgeschrittener Demenz paternalistisch zu verhalten und ihnen dabei beispielsweise bestimmte Freiheiten zugunsten ihres eigenen Schutzes vorzuenthalten.

Ob dieses Argument vollkommen überzeugen kann, sei dahingestellt. Aber ich werde hier nicht weiter darauf eingehen, denn es geht in diesem Beitrag in erster Linie um eine andere Art von Fall, den ich erklären möchte: nämlich, dass Tiere trotz ihres ungleichen moralischen Status gegenüber Menschen Ansprüche auf Gerechtigkeit haben. Wenn es stimmt, dass alle diejenigen, die Teil von Kooperationsbeziehungen sind, in den Geltungsbereich der Gerechtigkeit fallen und dazu auch einige Tiere gehören, dann müsste es also auch Gerechtigkeit unter Bedingungen der moralischen Ungleichheit geben.

Ich möchte diese Art von Gerechtigkeitsbeziehung als ‚asymmetrische Gerechtigkeit‘ bezeichnen. Sie unterscheidet sich von anderen moralischen und politischen Beziehungen, die man ebenfalls als asymmetrisch bezeichnen könnte: das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern beispielsweise, oder zwischen Ärzt:in und Patient:in oder Arbeiter:in und Vorgesetzten. Gleiche Gerechtigkeitsansprüche auf sozial erzeugte Güter sind von diesen Arten asymmetrischer Beziehungen unberührt, denn dieser Typ von Asymmetrie ändert nichts an der moralischen Gleichheit der Subjekte innerhalb dieser Beziehungen. Bei asymmetrischen Gerechtigkeitsbeziehungen, wie ich sie meine, bezieht sich die Asymmetrie hingegen auf den grundlegenden moralischen Status. Und daraus folgt, dass nichtmenschliche kooperative Tiere zwar Ansprüche auf Gerechtigkeit qua ihrer Rolle als Kooperationsteilnehmer haben, aber dass sie eben nicht den Menschen *gleiche* Ansprüche auf Interessenberücksichtigung haben qua ihres niedrigeren moralischen Status.

Um das Argument an dieser Stelle noch einmal bündig zusammenzufassen: Im zweiten Abschnitt habe ich gezeigt, dass Tiere moralisch berücksichtigungswürdig sind. Im dritten Abschnitt habe ich dann die These verteidigt, dass einige Tiere aufgrund ihrer Fähigkeiten Teil unserer sozialen Kooperation sind und sich daraus Ansprüche auf Gerechtigkeit ergeben.¹⁶

16 Hier sei betont, dass ich nicht behaupte, die Teilnahme von Tieren an Kooperation ist der Grund dafür, dass diesen Tieren überhaupt moralische Ansprüche zukommen. Moralische Ansprüche, wie eingangs ausgeführt, erwachsen grundsätzlich dem moralischen Status, den Tiere ja unabhängig von ihrer Teilnahme an menschlichen Kooperationsbeziehungen haben. Was durch

Allerdings sind Tiere nicht im Rawls'schen Sinne vernünftig – ein Umstand, der erklärt, warum sie keine egalitären Gerechtigkeitsansprüche haben. Ich argumentiere also, dass die Konzeption der moralischen Person begründet, dass Personen Anspruch auf *gleiche* Gerechtigkeit haben. Diese Interpretation führt dann zu der These, dass moralisch berücksichtigungswürdige, aber status-ungleiche Subjekte trotzdem Gerechtigkeitsansprüche haben, die jedoch nicht gleichauf sind mit den egalitären Gerechtigkeitsansprüchen zwischen moralischen (und moralisch gleichwertigen) Personen.

Die nächste Frage ist nun, wie sich eine solche moralische Status-Asymmetrie in Gerechtigkeitsbeziehungen widerspiegeln kann. Ich habe weiter oben schon angemerkt, dass für Rawls die unverdiente Ungleichheit zwischen moralisch Gleichen in Hinsicht auf die Gerechtigkeit unzulässig ist. Eine Ungleichbehandlung in Verteilungskonflikten beispielsweise ist zwischen moralisch Gleichen problematisch; sie ist vielleicht nicht immer vermeidbar, aber sie ist möglichst zu vermeiden. Das wäre meiner These nach anders, wenn wir uns Fälle asymmetrischer Gerechtigkeit anschauen: hier wäre es vielleicht nicht immer unproblematisch, wenn wir Menschen den Tieren bei Verteilungskonflikten vorziehen, aber es wäre in vielen Fällen gerechtfertigt. Auch würden Tieren nicht dieselben Chancen auf Wohlergehen zustehen wie Menschen. Das bedeutet allerdings explizit nicht, dass wir sie in unseren Gerechtigkeitsüberlegungen außen vor lassen. Hier argumentiere ich im Gegensatz zu Rawls, dass Tieren aufgrund ihres ungleichen moralischen Status nicht nur Mitgefühl und Menschlichkeit geschuldet wird, sondern genuin Gerechtigkeit. Eine Theorie asymmetrischer Gerechtigkeit sieht eben gerade vor, dass wir Tieren Ansprüche zugestehen, die sich aus unseren Beziehungen mit ihnen ergeben.

Das bislang Gesagte würde erklären, warum wir es für abwegig halten, der medizinischen Versorgung von Katzen und Neugeborenen die gleiche Dringlichkeit zuzuschreiben, aber warum wir es durchaus für gerecht halten, dass Hunde, wenn sie im Polizeidienst arbeiten, auch einen Anspruch auf

Fähigkeit zur Kooperation begründet wird, sind eine spezifische Art von moralischen Ansprüchen, nämlich Gerechtigkeitsansprüche, die einerseits die Rechte und Pflichten verteilen, die die grundlegenden sozialen Institutionen einer Gesellschaft regulieren, und andererseits die Vor- und Nachteile sozialer Kooperation verteilen (Rawls 2001, 5). Üblicherweise sind sie deshalb auch einklag- oder erzwingbar. Hier gilt mein Dank an den/die anonyme/n Gutachter:in, dessen Bemerkungen mich dazu bewogen haben, diese Unterscheidung nochmal deutlicher zu machen.

medizinische Versorgung und ausreichende Erholung haben. Es erhellt unsere Intuition, dass irgendetwas moralisch falsch damit ist, wenn man Tiere erst körperlich ausbeutet und dann tötet, weil man sie nicht mehr braucht: Es ist ungerecht, denn als Beiträger zu unserem System sozialer Kooperation steht dem Hund zwar nicht das tierliche Äquivalent einer Pension zu (im Gegensatz zu menschlichen Polizeibeamten), aber wohl doch die Mittel, die der Hund für ein angemessenes Wohlergehen benötigt. An anderer Stelle habe ich dafür argumentiert, dass die tierlichen Gerechtigkeitsansprüche in inhaltlicher Hinsicht die Form basaler Rechte annehmen (Müller 2020).

Ein naheliegender Einwand wäre nun, dass das Bild, das ich von dem Rawls'schen Gerechtigkeitsbegriff gezeichnet habe, durch die Einbeziehung von nichtmenschlichen Tieren mit asymmetrischem moralischen Status schnell enorm komplex wird. Steht der Erkenntnisgewinn hier noch in einem sinnvollen Verhältnis oder wird es zu einer bloßen Übung in intellektueller Gymnastik? Und mehr noch: lohnt es sich angesichts dessen überhaupt, die Rawls'sche Terminologie beizubehalten oder können wir sie dann auch als Ganzes fallenlassen?

In Bezug auf rein werksimmanente Interpretationsfragen zu Rawls kann ich diesen Einwand nachvollziehen. Zu Recht können wir Rawls einen *kontingenten* Speziesismus vorwerfen, der *von vornherein* nichtmenschliche Tiere ausschließt, ohne auf gute Gründe dafür zu verweisen. Ich möchte in diesem Beitrag allerdings *mit Rawls über Rawls hinaus* denken: mir geht es also um die Frage, ob seine Gerechtigkeitstheorie uns generell die Ressourcen zur Verfügung stellen kann, nichtmenschliche Wesen in sinnvoller Weise in unseren Gerechtigkeitsbegriff einzubeziehen. Das würde ich mit Verweis auf die Kooperationsthese bejahen, die ja eben bei Rawls den Geltungsbereich der politischen Gerechtigkeit absteckt.¹⁷ Mit dem Rawls'schen Theoriegebäude der Gerechtigkeit sind wir auch nicht auf eine reine moralphilosophisch aufbereitete Kognitionstheorie angewiesen, um unsere verschiedenen Umgangsweisen mit verschiedenen Tieren zu erklären. Wilde Tiere sind nicht Teil unseres Systems sozialer Kooperation: Während wir ihnen aufgrund ihres moralischen Status zwar schulden, sie nicht ohne Grund zu schädigen, ihr Territorium zu respektieren und ihnen nicht durch Vermüllung oder andere tiefgreifende Maßnahmen ihre Lebensgrundlage

17 Mir scheint hier ein Fall von *reasonable disagreement* vorzuliegen, der sich daran aufhängt, ob man den Urzustand oder die Kooperationsthese als die eigentliche Begründung vom Geltungsbereich der Gerechtigkeit annimmt.

zu entziehen, schulden wir ihnen aber nicht, dass wir sie von den normalen Gefahren des Lebens in der Wildnis schützen. Es wäre natürlich *prima facie* nichts dagegen einzuwenden, sie zu retten,¹⁸ aber wir verletzen keine moralische oder politische Pflicht, wenn wir es unterlassen. Sehr wohl schulden wir aber nichtmenschlichen Tieren, die sich in unserer Obhut befinden und die möglicherweise zu unserem Wohlstand oder Lebensform positiv beitragen – also Tiere, die zu unserem Lebensunterhalt beitragen, oder auch Haustiere – sie angemessen zu behandeln und vor unnötiger Qual zu schützen.

Aber was ist mit dem zweiten Teil des Einwandes, der fragt: Auch wenn wir es können, *sollten* wir hier noch bei der Rawls'schen Terminologie sein? Oder anders formuliert: wenn es so kompliziert ist, nichtmenschliche Akteure in die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie einzuspannen, sollten wir uns nicht einfach von Rawls abwenden und Theorien – wie dem Utilitarismus – zuwenden, die sich der Spezies-Integration theoretisch nicht so sträuben? Dann würden uns aber andere Einsichten, die wir mit Rawls haben können, verloren gehen: zum Beispiel eine plausible Erklärung dessen, dass wir dennoch nicht die gleichen Pflichten gegenüber nichtmenschlichen Individuen haben wie gegenüber unseren Mitmenschen. Aufgrund der Statusasymmetrie zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Tieren ist es gerechtfertigt, Menschen gegenüber Tieren in Konfliktsituationen den Vorrang zu gewähren, und es ist außerdem gerechtfertigt, dass Menschen einen größeren Anteil der sozial produzierten Güter – Wohlstand, Freiheit, Sicherheit und andere – beanspruchen. Dies ist nicht der Fall, weil sie mehr leisten oder mehr dazu beitragen, sondern weil sie gegenüber Tieren einen höheren moralischen Status einnehmen. Es ist gerade diese Komplexität, die letztlich theoretisch so überzeugend ist: sie differenziert unsere moralischen ‚considered judgements‘ angemessen aus und untermauert die verschiedenen Urteile mit Prinzipien, die sich ihrerseits in ein systematisches theoretisches Gebäude einpassen.

18 Auch wenn *prima facie* nichts gegen eine Rettung wild lebender Tiere spricht, können wir natürlich trotzdem sekundäre Gründe haben, davon abzusehen – wenn eine Rettung beispielsweise einen transformativen Eingriff in das Leben wilder Tiere oder die Natur bedeuten würden, dessen Folgen schwer abzuschätzen sind.

5. Für einen komplexen Begriff speziesübergreifender Gerechtigkeit

Ich habe in diesem Beitrag argumentiert, dass wir mit Rawls das Mensch-Tier-Verhältnis als ein asymmetrisches Gerechtigkeitsverhältnis verstehen sollten, weil es so Tieren gerecht wird, die zwar in menschliche Systeme der Kooperation eingebunden sind, aber erstens hinsichtlich ihres moralischen Status Menschen nicht gleich sind, und zweitens nicht über das moralische Vermögen zur Vernünftigkeit verfügen. Trotzdem schulden wir ihnen Gerechtigkeit. Diese Intuitionen können in Bezugnahme auf die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie in differenzierter Weise erklärt werden, denn wir haben in den vorhergehenden Abschnitten gesehen, dass Person-Sein zwar eine hinreichende, aber keine notwendige Bedingung dafür ist, als Gerechtigkeitssubjekt zu gelten. Die Funktion des Kriteriums der moralischen Person liegt nicht darin, anzuzeigen, dass moralische Personen *überhaupt* Ansprüche auf gerechtigkeitsrelevante Güter haben. Vielmehr liegt sie darin, anzuzeigen, dass sie *gleiche Ansprüche* haben: denn die moralischen Vermögen verweisen darauf, dass Personen ihre Konzeption des guten Lebens realisieren wollen und es gleichermaßen als gerechtfertigt einsehen, dass alle anderen denselben Anspruch darauf haben.

Wofür das alles? Wir haben gesehen, dass die Charakterisierung von Mensch-Tier-Beziehung als asymmetrische Gerechtigkeitsbeziehung einige theoretische Vorteile hat: sie identifiziert nichtmenschliche Tiere als Gerechtigkeitssubjekte – also als Wesen, die Ansprüche auf gerechte Behandlung haben –, aber vermeidet dabei die beiden unplausiblen Schlussfolgerungen, dass wir einerseits allen Tieren dasselbe schulden und andererseits Tiere die gleichen legitimen Ansprüche wie Menschen haben.

Zugegebenermaßen sind die Anwendungsfelder von asymmetrischer Gerechtigkeit jenseits von nichtmenschlichen Tieren rar. Vielleicht hilft die vorgelegte Konzeption dabei, gerechte Beziehungen zu definieren, sollten wir irgendwann einmal dahin kommen, eine andere nichtmenschliche, vielleicht nicht-biologische, sondern künstliche Art von Intelligenz gesellschaftlich zu integrieren. Das scheint aber höchst spekulativ.

Andererseits glaube ich allerdings, dass es trotz des limitierten Anwendungsfeldes interessante Einsichten in die Systematik des Rawls'schen Gerechtigkeitsbegriffs birgt. Es verdeutlicht, wie moralische Gleichheit und Gerechtigkeit zusammenhängen: nämlich nicht begrifflich – vorausgesetzt, es stimmt, dass es Gerechtigkeit zwischen moralisch Ungleichen geben kann. Dieser Umstand wiederum legt frei, dass die exklusive Konzeption des Ge-

rechtigkeitssubjekts als Freie und Gleiche mit den zwei moralischen Vermögen möglicherweise überdacht werden sollte. Wir haben ja weiter oben gesehen, dass Rawls weder bejaht noch verneint, dass die Konzeption der Person als Freie und Gleiche mit den zwei moralischen Vermögen eine notwendige Bedingung dafür ist, Gerechtigkeitsansprüche zu haben. Die Aufgabe, die sich also aus den vorangegangenen Überlegungen ergibt, ist nun, diese Leerstelle zu füllen: Wir wissen zwar, welche Konzeption der Person hinreichend ist, um in den Geltungsbereich der Gerechtigkeit zu fallen, aber welche Eigenschaften sind eigentlich notwendig? Anstatt einer Theorie, die auf einer spezielle, kantisch inspirierte Konzeption der Person¹⁹ gründet, müssten wir diese Theorie so erweitern, dass sie idealerweise den verschiedenen Vermögen der Gerrechtigkeitssubjekte Rechnung tragen, und ihre speziestypischen Perspektiven ernst nehmen.

Danksagung

Für hilfreiche Hinweise danke ich der Schwerpunkt-Herausgeberin Elif Özmen und zwei anonymen Gutachter:innen. Außerdem möchte ich mich für den kontinuierlichen Austausch über den Status von Tieren in der politischen Theorie und Philosophie bei Peter Niesen bedanken, dessen Einordnungen und Kommentare mir schon oft zum besseren Verständnis meiner eigenen Positionen geholfen haben.

Literatur

- Anderson, Elizabeth. 2014. „Tierrechte und die verschiedenen Werte nichtmenschlichen Lebens“. In *Tierethik. Grundlagentexte*, herausgegeben von Friederike Schmitz, 287–320. Berlin: Suhrkamp.
- Bekoff, Marc und Jessica Pierce. 2009. *Wild Justice. The Moral Lives on Animals*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Berkey, Brian. 2017. „Prospects for an Inclusive Theory of Justice: The Case of Non-Human Animals“. *Journal of Applied Philosophy* 35 (5): 679–695.
- DeGrazia, David. 2014. „Gleiche Berücksichtigung und ungleicher moralischer Status“. In *Tierethik. Grundlagentexte*, herausgegeben von Friederike Schmitz, 133–152. Berlin: Suhrkamp.

19 Ob Rawls' Konstruktivismus kantisch ist, ist selbst Gegenstand von Debatten. Entscheidend ist dabei, was mit 'kantisch' gemeint ist. Krasnoff argumentiert dass „If Kantian Constructivism is the view that free and equal persons can best agree on practical principles by choosing those principles for themselves, then Rawls's political constructivism is clearly Kantian“ (Krasnoff 2015, 156).

- Dombrowski, Daniel. 2015. „Animals“. In *The Cambridge Rawls Lexicon*, herausgegeben von Jon Mandle und David A. Reidy, 11–13. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donaldson, Sue und Will Kymlicka. 2011. *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Freeman, Samuel. 2009. „The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights, and Distributive Justice“. In *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*, herausgegeben von Samuel Freeman, 259–96. Oxford: Oxford University Press.
- James, Aaron. 2005. „Constructing Justice for Existing Practice. Rawls and the Status Quo“. *Philosophy & Public Affairs* 33 (3): 1–36.
- Kagan, Shelley. 2018. „For Hierarchy in Animal Ethics“. *Journal of Practical Ethics* 6 (1): 1–18.
- Korsgaard, Christine. 2018. *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Krasnoff, Larry. 2015. „Constructivism: Kantian/Political“. In *The Cambridge Rawls Lexicon*, herausgegeben von Jon Mandle und David A. Reidy, 149–156. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Melenovsky, C. M. 2020. „Social Cooperation as Institutional Rule-Following“. *Public Affairs Quarterly* 4 (1): 26–49.
- Moon, Donald J. 2015. „Cooperation and Coordination“. In *The Cambridge Rawls Lexicon*, herausgegeben von Jon Mandle und David A. Reidy, 157–161. Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller, Luise. 2020. „Gerechtigkeit für Tiere? Soziale Kooperation und basale Rechte“. *TIERethik* 12 (21): 29–54.
- Nussbaum, Martha. 2007. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ladwig, Bernd. 2020. *Politische Philosophie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness. A Restatement*, herausgegeben von Erin Kelly. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Regan, Tom. 1983. *The Case for Animal Rights*. Oakland: University of California Press.
- Reidy, David A. 2015. „Moral person“. In *The Cambridge Rawls Lexicon*, herausgegeben von Jon Mandle und David A. Reidy, 512–519. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ronzoni, Miriam. 2009. „The Global Order: A Case of Background Injustice? A practice-dependent account“. *Philosophy & Public Affairs* 37 (3): 229–256.
- Rowlands, Mark. 1997. „Contractarianism and Animal Rights“. *Journal of Applied Philosophy* 14 (3): 235–247.
- Plunkett, David. 2016. „Justice, Non-Human Animals, and the Methodology of Political Philosophy“. *Jurisprudence* 7 (1): 1–29.
- Sangiovanni, Andrea. 2007. „Global Justice, Reciprocity, and the State“. *Philosophy & Public Affairs* 35 (1): 3–39.
- Svolba, David. 2016. „Is there a Rawlsian Argument for Animal Rights?“ *Ethical Theory and Moral Practice* 19 (4): 973–984.
- Tomasello, Michael. 2010. *Warum wir kooperieren*. Berlin: Suhrkamp.
- Valentini, Laura. 2014. „Canine Justice: An Associative Account.“ *Political Studies* 62 (1): 37–52.
- De Waal, Frans. 2006. *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press.
- Wenar, Leif. 2013. „The Nature of Claim-Rights“. *Ethics* 123 (2): 202–229.
- Zuolo, Federico. 2019. „Misadventures of Sentience: Animals and the Basis of Equality“. *Animals* 9: 1044. <https://doi:10.3390/ani9121044>.

Nichtideale Theorie der Gerechtigkeit für Tiere¹

Nonideal Theory of Justice for Animals

BERND LADWIG, BERLIN

Zusammenfassung: Die nichtideale Theorie, wie Rawls sie versteht, soll uns Wege zur vollen Verwirklichung der Gerechtigkeit aufzeigen, die moralisch zulässig, politisch möglich und wahrscheinlich wirksam sein würden. Ich übertrage diese Idee auf das von Rawls gemiedene Gebiet einer Gerechtigkeit für Tiere. Diese haben, soweit sie Unterworfenen der von uns verantworteten sozialen Grundstrukturen sind, einen gültigen Anspruch auf gleichberechtigte Beachtung bei der Gemeinwohlermittlung und sollten darum auch als politische Mitglieder unserer Gemeinwesen gelten. Im Zuge einer immanenten Kritik an einem verwandten Vorschlag Robert Garners möchte ich zeigen, dass die beste nichtideale Theorie in einem radikalisierten Tierschutzverständnis besteht. Abschließend antworte ich auf zwei Einwände, die Peter Niesen gegen eine frühere Fassung meiner nichtidealen Theorie erhoben hat.

Schlagwörter: Gerechtigkeit für Tiere; nichtideale Theorie; radikalisierte Tierschutz; John Rawls; Robert Garner

Abstract: Following Rawls, a nonideal theory should show the way to a full realization of justice. This way should be morally permissible and political possible as well as likely to be effective. I apply this idea to the subject of justice for nonhuman animals which Rawls took no account in his theory. Insofar as they are subjected to our basic structures of society, animals have a valid claim to equal consideration in the determination of the common good and should be recognized as political members of our communities. By immanently criticizing a similar proposal made by Robert Garner, I argue that the best account of nonideal theory consists in a radicalized un-

1 Für hilfreiche Hinweise zu einer Vortragsfassung dieses Textes danke ich den Teilnehmerinnen und Teilnehmern am Philosophischen Kolloquium der Universität Düsseldorf.

derstanding of animal welfare. Finally, I respond to two objections of Peter Niesen against an earlier version of my nonideal theory.

Keywords: justice for animals; nonideal theory; radicalized animal welfare; John Rawls; Robert Garner

Einleitung

Eine Theorie der Gerechtigkeit, wie John Rawls sie versteht, sollte uns nicht nur sagen, worin Gerechtigkeit für eine Gesellschaft besteht, sondern auch, wie wir ihr in einer widerständigen Welt möglichst nahekommen können. Die Theorie soll einen praktischen Zweck erfüllen. Sie muss darum erstens prinzipiell verwirklicht werden können und zweitens auch einen Weg von einem nicht gerechten Ausgangs- zu einem gerechten Endzustand weisen. Die erste Aufgabe schreibt Rawls der idealen Theorie zu, die zweite der nichtidealen. Er möchte damit die Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze von falschen Konzessionen an faktische Schwierigkeiten der Normverwirklichung freihalten. Falsch wären zum Beispiel theoretische Zugeständnisse an ungerechte Überzeugungen und an eine mögliche Missachtung gültig begründeter Normen. Erst im zweiten Schritt soll die Theorie dann auf solche erwartbaren Schwierigkeiten der Umsetzung eingehen. Diese innertheoretische Arbeitsteilung ist heute Gegenstand einer methodologischen Diskussion über das Verhältnis von Theorie und Praxis in der politischen Philosophie.² Wenig Beachtung haben dagegen substantielle Fragen einer nichtidealen Theorie gefunden, wenn man von der Literatur zu Rawls' Konzeption zivilen Ungehorsams absieht.³

Mit diesem Text möchte ich, ganz im Sinne der von Rawls vorgesehenen theoretischen Arbeitsteilung, eine substantielle nichtideale Theorie zur Diskussion stellen. Sie betrifft allerdings einen Gegenstand, den Rawls nicht als Teilgebiet einer Theorie der Gerechtigkeit ansieht: unser Verhältnis zu Tieren. Doch die Beschränkung der Gerechtigkeitstheorie auf institutionalisierte Beziehungen unter Menschen ist gerade dann nicht zwingend, wenn man als ihren Gegenstand die gesellschaftliche Grundstruktur versteht. Die-

2 Etwa Swift (2008); Simmons (2010); Schaub (2010); Valentini (2012); Sirsch (2020).

3 Einen guten Überblick über die zuletzt genannte Diskussion gibt Braune (2017).

se Struktur sähe in allen heutigen Gesellschaften anders aus ohne die mannigfachen Beiträge von Tieren. Tiere sind zudem Unterworfenen der von uns gemeinsam verantworteten Normordnungen, und das sollte auch Folgen für unser Verständnis von politischer Legitimität haben.

Nach Rawls benötigt die nichtideale Theorie das Ideal verwirklichter Gerechtigkeit als ihr Richtmaß. Ich werde daher in einem ersten Schritt Rawls' Verständnis von idealer Theorie als einer realistischen Utopie umreißen, dabei aber andeuten, warum mich der Rawls'sche Anthropozentrismus nicht überzeugt. Auch die anschließend skizzierte Theorie der Gerechtigkeit für Tiere⁴ ist als eine realistische Utopie zu verstehen. In diesem Text spielt sie indes nur die Rolle einer Hintergrundfolie für die Entwicklung einer nicht-idealen Theorie; für einen Versuch, die ideale Theorie der Tiergerechtigkeit zu begründen und inhaltlich genauer auszuführen, kann ich nur auf mein jüngstes Buch (Ladwig 2020) verweisen. Jedenfalls fordern ihre Grundideen, wie gleiche Rechte und politische Mitgliedschaft auch für Tiere, den Status quo radikal heraus, weshalb sie eine Idealtheorie des rawlsschen Typs an deren Grenzen führen.

Auch der nichtidealen Theorie wächst damit eine weitere Aufgabe zu: Sie muss uns als eine Theorie des Übergangs von ungerechten zu gerechten Verhältnissen etwas darüber sagen, wie wir die eingelebten Sichtweisen nach und nach verändern könnten. Ich werde zu diesem Zweck zunächst die verwandten Überlegungen Robert Garners immanent kritisieren. Garner gebührt das Verdienst, die Theorie der Tierrechte für Fragen politischer Machbarkeit geöffnet und um eine an Rawls orientierte nichtideale Theorie ergänzt zu haben. Dieser Teil seiner Theorie scheint mir indes ein instruktiver Fehlschlag zu sein. Ich werde mit und gegen Garner argumentieren, dass die beste nichtideale Theorie inhaltlich auf ein radikalisiertes Tierschutzverständnis hinausläuft. Abschließend werde ich auf zwei Einwände antworten, die Peter Niesen gegen eine frühere Fassung meiner nichtidealen Theorie erhoben hat. Meine konstruktive Antwort wird darin bestehen, auch institutionelle Reformvorschläge in die nichtideale Theorie aufzunehmen.

4 Strenggenommen gibt es keine Theorie der Gerechtigkeit für Tiere, sondern nur eine Theorie der Gerechtigkeit, die in ihrer sozialen Dimension alle Subjekte einbeziehen sollte, denen moralische Akteure aus Gründen der Gerechtigkeit etwas schulden. Darauf hat mich einer der beiden anonymen Gutachter zu Recht hingewiesen. Meine diesbezügliche Redeweise dient nur dazu, den Gerechtigkeitsaspekt des Mensch-Tier-Verhältnisses, der bei Rawls nicht vorkommt, hervorzuheben.

1. Ideale Theorie: von Menschen zu Tieren

(i) Die ideale Theorie als realistische Utopie

Der Ausdruck „ideale Theorie“ kann missverstanden werden. Gemeint ist nicht eine Qualität der Theorie selbst, sondern eine Eigenschaft ihres Gegenstandes. Ideal ist eine Theorie nicht, weil sie die bestmögliche wäre (obwohl dies unser Ziel sein sollte), sondern weil sie davon handelt, „wie eine vollkommen gerechte Gesellschaft aussehen würde“ (Rawls 1975, 25). Sie steht nicht unter der einschränkenden Bedingung, dass sich hinreichend viele Menschen auch an sie halten würden, wenn sie einmal verwirklicht wäre. Ihr Zweck ist die bestmögliche Begründung oder die Wahrheit,⁵ nicht die Wirksamkeit einer normativen Konzeption.

Gegenstand der idealen Theorie, wie Rawls sie versteht, ist auch nicht ein *Idealbild* der Gerechtigkeit. Er will nicht wissen, wie diese aussähe, wenn wir von allen möglichen Restriktionen, etwa der menschlichen Natur, des Zusammenlebens und der Umwelt, absähen.⁶ Vielmehr kennzeichnet er sie als eine realistische Utopie: Sie soll uns die Grundsätze und Grundzüge einer gerechten Gesellschaft vorstellen, die wir in Einklang mit den Gesetzmäßigkeiten und Tendenzen unserer sozialen Welt unter halbwegs günstigen Umständen erreichen könnten (Rawls 2006, 23f.). Rawls möchte dazu die Menschen nehmen, wie sie sind, und die Institutionen, wie sie sein könnten. Diese Wendung sollte allerdings schon bei Rousseau (1762), von dem Rawls sie übernimmt, auch die Möglichkeit einschließen, dass gerechte Institutionen zur Bildung der Menschen beitragen. Im Idealfall würde eine gerecht geordnete Gesellschaft Angehörige hervorbringen, deren Gerechtigkeitssinn auf die wichtigsten sozialen Institutionen abgestimmt wäre und diese darum stützte und stabilisierte.

5 Ob normative Aussagen und ihre Zusammenfügung zu Theorien wahrheitsfähig sind, ist umstritten. Ich selbst sehe kein Problem darin, eine normative Theorie genau dann „wahr“ zu nennen, wenn sie konsistent und kohärent, nach Maßgabe ihres Anspruchs umfassend und in all ihren Teilen gültig begründet ist. Wer dies anders sieht, wie wohl auch Rawls es getan hat, mag dagegen allein von einem Anspruch der idealen Theorie auf bestmögliche Begründung ausgehen.

6 Eine solche *evaluative* Idealtheorie, die den Wert der Gerechtigkeit ohne Konzessionen an eine widerständige Wirklichkeit zu explizieren versucht, vertreten hingegen Cohen (2008) und Swift (2008).

Das Mensch-Tier-Verhältnis schließt Rawls aus dem Geltungsgebiet seiner Gerechtigkeitstheorie aus. Die Grundideen, in deren stimmiger und umfassender Zusammenführung die Theorie besteht, sind allein auf institutionalisierte Beziehungen zwischen menschlichen Personen zugeschnitten. Dazu zählt die Vorstellung von der Gesellschaft als einem generationenübergreifenden System der Zusammenarbeit. Die Theorie der Gerechtigkeit soll klären, ob die soziale Grundstruktur, die die Zusammenarbeit regelt und deren Früchte verteilt, die Zustimmung aller Beteiligten verdient. Der Begriff der Zusammenarbeit, den Rawls dabei zugrunde legt, ist in mehr als einer Hinsicht moralisiert. Zur regelrechten Kooperation gehöre, dass alle Beteiligten öffentlich anerkannten Regeln und Verfahren folgten, deren Angemessenheit sie selbst einsähen (Rawls 2006, 26). Die Modalitäten der Zusammenarbeit müssten dabei fair sein: Jede Akteurin sollte sie beachten, sofern auch jede andere dies tue. Diese Zumutung gegenseitigen Fairplays wiederum sei gerechtfertigt, wenn die Kooperation jeder Beteiligten auch rational zum Vorteil gereiche.

Der moralisierte Begriff der Kooperation verweist auf die Idee der Person. Rawls definiert Personen für die Zwecke seiner Theorie als Individuen mit zwei moralischen Vermögen: einem Sinn für Gerechtigkeit und einer Konzeption des Guten. In der ersten Hinsicht seien sie vernünftig, in der zweiten rational. Der Vernunftbegriff erinnert an Kants moralisches Verständnis von Autonomie: Personen könnten faire Bedingungen sozialer Kooperation erkennen und aus eigener Einsicht beachten. Rational seien sie, weil sie über eine geordnete Gruppe finaler Ziele verfügten, die sie verständlich verfolgen, aber auch verändern könnten.

In diesem moralisierten Verständnis von Kooperation und dem dazu komplementären der Person haben Tiere keinen Platz. Sie sind keine möglichen Kooperationspartner im anspruchsvollen Sinne der Erfüllung selbstbewusst akzeptierter Verpflichtungen zur allseits vorteilhaften Zusammenarbeit. Ihnen fehlt dazu die Fähigkeit, eine soziale Grundstruktur unter Gesichtspunkten der Fairness zu erfassen. Weder besitzen sie Begriffe für abstrakte Interaktionen, Interdependenzen und institutionelle Tatsachen noch sind sie in einem mehr als rudimentären Sinne rational und mit einem Gerechtigkeitssinn begabt.

(ii) Tiere als Unterworfenen

Dieser Ausschluss der Tiere aus der Gerechtigkeitstheorie ist allerdings nicht unwidersprochen geblieben. So stellt Martha Nussbaum (2014) die Voraussetzung in Frage, dass Gerechtigkeit nur dazu diene, Beziehungen der Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil aller Beteiligten zu regeln. Rawls bleibe damit einer vertragstheoretischen Tradition verbunden, in der Gerechtigkeit nur für Menschen mit hinreichend gleichen Fähigkeiten vorgesehen sei. Die von Rawls vorausgesetzte Fähigkeit zur genuinen Gegenseitigkeit kooperativer Beziehungen fehle aber zum Beispiel bei Menschen mit schweren geistigen Beeinträchtigungen (Nussbaum 2014, 99). Wenn wir die Bedingung hinreichend gleicher Fähigkeiten aber aufgäben, dann könnten wir auch die von unseren Handlungen und Regelungen betroffenen empfindungsfähigen Tiere in die Gerechtigkeit einbeziehen. Diese regule Beziehungen des Zusammenlebens unter gleichen *und ungleichen* Individuen. Gleich seien all diese Individuen nur in dem genuin normativen Sinne, dass alle ein Recht auf ein Leben in Würde besäßen.

Im Folgenden setze ich voraus, dass auch viele Tiere, die mit und – buchstäblich! – unter uns leben, einen Anspruch auf soziale Gerechtigkeit haben. Ich verstehe unter sozialer Gerechtigkeit die allgemein und unparteiisch akzeptable Regelung des Zusammenlebens in einem politischen Gemeinwesen.

Abermillionen empfindungs- und erlebensfähiger nichtmenschlicher Tiere (im Folgenden kurz: Tiere) sind von den Grundsätzen und Regeln, die politische Gemeinwesen sich geben und mit Zwang bewehren, tiefgreifend, umfassend und unentrinnbar betroffen. Dies schließt das System der Zusammenarbeit ein, das nach Rawls den zentralen Gegenstand der Gerechtigkeit bildet. Nussbaum folgend, plädiere ich allerdings für ein Verständnis der Anwendungsbedingungen sozialer Gerechtigkeit, das über kooperative Beziehungen noch hinausgeht.

Wenigstens ebenso wichtig scheint mir das Faktum der Unterwerfung unter zwangsbewehrte Normen zu sein. Wir sind verpflichtet, für Tiere zu sorgen, weil und soweit wir ihre Lebensbedingungen kontrollieren und sie darum nicht gut für sich selbst sorgen können. Wir etablieren und verteidigen institutionelle Ordnungen, die für individuelle Tiere tiefgreifend, umfassend und nahezu unentrinnbar bedeutsam sind (Ahlhaus und Niesen 2015, 15). Besonders offensichtlich ist dies im Falle gezüchteter und gefangener Tiere, die wir als Arbeits- oder Nutztiere ge- und verbrauchen. Aber auch Haustiere sind Unterworfenen, wenn auch oft vergleichsweise privilegierte.

Sie sind auf Gedeih und Verderb davon abhängig, verständige, fürsorgliche und hilfsbereite menschliche Halter zu finden.

2. Skizze einer idealen Theorie der Gerechtigkeit für Tiere⁷

(i) *Gleiche Rechte und politische Mitgliedschaft*

Worin könnte soziale Gerechtigkeit für Tiere bestehen? Grundlegend scheint mir zu sein, dass die gesetzlich geregelte und mit Zwang bewehrte soziale Grundordnung aus der Perspektive wirklich aller Individuen, die ihr angehören oder existentiell unterliegen, akzeptabel ist. Jeder einzelne muss die Normen, die das Zusammenleben regeln, mit seinem Anspruch auf ein eigenes Leben, unter Beachtung seiner Grundbedürfnisse und wichtigsten Interessen, vereinbaren können. Diesen basalen Anspruch haben auch Tiere, die nicht selbst zu moralischen Normen Stellung nehmen können. Jede Norm, die sie betrifft, muss auch aus ihrer Perspektive annehmbar sein.

Ich setze voraus, dass dies die kommerzielle Haltung und Nutzung von Tieren in großem Stil, etwa zur Gewinnung von Fleisch, Eiern und Milch, moralisch disqualifiziert. Dieses System würde sich wirtschaftlich nicht rechnen ohne die systematische Missachtung der Grundbedürfnisse und wichtigsten Interessen der Tiere. Zugleich können Menschen zumindest in modernen westlichen Gesellschaften ohne tierliche Produkte gut und gesund leben.⁸ Ihnen stehen genügend bezahlbare, bekömmliche, schmackhafte und menschenwürdige pflanzliche Nahrungsmittel zur Verfügung. Wenn sie dennoch Tierprodukte konsumieren, so aus Gewohnheit, gesellschaftlicher Konvention oder Gründen des Geschmacks. Wenn wir nach allgemein und unparteiisch gerechtfertigten Normen fragen, kann aber ein bloßer Genuss für einige nicht als guter rechtfertigender Grund dafür gelten, anderen Leid zuzufügen, sie umzubringen oder sie elementarer Entfaltungsmöglichkeiten, wie freier Bewegung in sinnlich anregenden Umwelten und artgerechter Gruppenbildung, zu berauben.

Doch sogar moralisch vorzeigbare Zwecke wie medizinische Fortschritte rechtfertigen keine leid- und todbringenden Tierversuche. Tiere als Modelle oder Stellvertreter zu benutzen, um keine Versuche an Menschen

7 Zum Folgenden ausführlich Ladwig (2020).

8 Dazu aus ernährungswissenschaftlicher Sicht Leitzmann und Keller (2013); Englert und Siebert (2016).

vornehmen zu müssen, ist ein Musterfall von Speziesismus (Ach 1999). Da solche Versuche im menschlichen Fall kategorisch ausgeschlossen sind, sollten sie es auch artübergreifend sein. Tiere, die etwas empfinden und erleben können, sind, allgemein gesprochen, keine bloßen Ressourcen zu fremden Zwecken. Sie sind individuelle Lebewesen eigenen Rechts, die um ihrer selbst willen Schonung und Schutz verdienen. Wer sie ohne Not schädigt, verletzt eine Pflicht, deren Erfüllung er ihnen schuldet.

Wir schulden allen empfindungsfähigen Tieren, auch wildlebenden und Kulturfolgern, dass wir sie nicht vermeidbar schädigen und ihnen auch in akuten Notlagen helfen, sofern wir es ohne unzumutbare eigene Opfer vermögen. Manchen Tieren schulden wir aber noch mehr als das: Wer Tiere hält, trägt ihnen gegenüber außerdem Garantenpflichten. Die Tiere haben Anspruch auf aktive Beachtung ihres Wohls durch angemessene Behausung, Beaufsichtigung und Versorgung. Und wir alle müssen vermitteltst unseres Staates dafür sorgen, dass die Tierhalter ihre Garantenpflichten erfüllen. Schließlich zeichnen wir als Bürgerinnen und Bürger verantwortlich für die Gesetze, die Tierhaltung und -nutzung zulassen.

Dies wiederum spricht für ein sozial erweitertes Verständnis des Gemeinwohls. Wir sollten politische Entscheidungen in dem Bewusstsein treffen, dass das Kollektiv, für das sie Verbindlichkeit beanspruchen, Menschen und Tiere umfasst. Für eine solche *speziesgemischte* Gemeinschaft muss gelten, was Ronald Dworkin als die höchste Tugend (*sovereign virtue*) der politischen Moral versteht: Kein Staat ist legitim, der nicht dem Geschick aller seiner Mitglieder die grundsätzlich gleiche Beachtung schenkt (Dworkin 2002, 1). Auch wenn Dworkin diese Grundnorm auf menschliche Mitbürger begrenzt, sollten wir sie auf die von uns unterworfenen Tiere übertragen.

Ich schlage darum für alle Tiere, deren Lebensbedingungen wir umfassend kontrollieren und die ohne regelmäßige menschliche Zuwendung nicht oder nicht gut leben könnten, einen politischen Mitgliedschaftsstatus vor. Zu ihm würde das Recht gehören, auf einem staatlichen Territorium zu leben und auf dieses zurückzukehren. Ebenso sollten die Interessen der Tiere eine grundsätzlich gleiche Beachtung bei der Gemeinwohlermittlung finden. Die Tiere bedürfen dazu der Vertretung durch menschliche Akteure im politischen Prozess. Die Beachtung tierlicher Interessen ist eine politische Querschnittsaufgabe, die auf der Makro-Ebene politischen Entscheidens verankert sein sollte.

(ii) *Wie realistisch ist diese Utopie?*

Ist dies eine realistische Utopie im Sinne von Rawls? Nimmt die soeben skizzierte Theorie die Menschen, wie sie sind? Unbestreitbar ist, dass sie uns Veränderungen zumutet, die sich flächendeckend auf unsere Lebensführung, unsere Weisen des Wirtschaftens und des Konsumierens auswirken würden. Aber wie Rawls mit Rousseau annimmt, können Menschen sich auch aus eigener Einsicht zum Besseren verändern. Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* (1762) handelt sogar wesentlich von der Verwandlung nutzenmaximierender und distinktionsbewusster Bourgeois in gemeinwohlorientierte Citoyens (Riley 2000). An diesem Maßstab gemessen, sollte auch meine Konzeption der Tiergerechtigkeit noch als realistische Utopie durchgehen. Sie kann immerhin an eine schon bestehende Grundbereitschaft zur Rücksichtnahme auf Tiere anknüpfen. Auch stehen ihr die Begründungsmöglichkeiten einer menschenrechtlichen Moral gleicher Beachtung und eines egalitaristischen Verständnisses politischer Mitgliedschaft zur Verfügung. So umwälzend ihre Schlussfolgerungen wirken, so vertraut sind im Grunde ihre argumentativen Mittel.

Zweifelhaft mag dagegen sein, ob eine Theorie der Gerechtigkeit für Tiere die Gesetzmäßigkeiten und Tendenzen unserer sozialen Welt ernst genug nimmt. Die Ausbeutung von Tieren und die Nutzung tierlicher Produkte sind schließlich keine randständigen Merkmale unserer Lebensform. Andererseits gehört zu dieser selben Lebensform nicht nur die Ausweitung der Grenzen unseres Empfindungsvermögens. Sie stellt auch immer mehr technische Mittel bereit, um beispielsweise Tierversuche durch bildgebende Verfahren zu ersetzen und in absehbarer Zukunft bezahlbares Fleisch aus Zellkulturen zu erzeugen.

Die Theorie muss auch nicht an dem modernen Faktum funktionaler Differenzierung scheitern. Sie schreibt uns keine unrealistisch starken oder normativ verwerflichen Vorstellungen von politischer Steuerung vor. Unter den richtigen rechtlichen Rahmenbedingungen können auch Märkte zur Realisierung gerechter Mensch-Tier-Beziehungen beitragen. Sie können Herstellern etwa Anreize zur Entwicklung wohlschmeckender und hochwertiger veganer Angebote geben. Ebenso könnte eine Welt ohne vermeidbare Schädigung von Tieren weiterhin kulturell vielfältig sein.⁹ Einige Religionen wie Buddhismus, Hinduismus und Jainismus bieten wohl sogar bessere Ansatzpunkte für einen Übergang zu veganen Lebensweisen als das Christen-

9 Zur Frage von Multikulturalismus und Tieren Casal (2003).

tum. Doch weder dieses noch der Islam oder das Judentum verbieten einen solchen Übergang kategorisch.¹⁰

3. Was folgt daraus für die nichtideale Theorie?

Unbestreitbar ist indes, dass bislang nur Minderheiten für Tierrechte eintreten und auch deren normative Folgen halbwegs beherzigen. Eine strikte Trennung zwischen Rechtfertigung und Folgebereitschaft wirkt problematisch, wenn zu einer wohlbegründeten praktischen Konzeption auch gehört, dass wir sie verwirklichen könnten. Sollten wir deshalb aber die Begründung selbst von der erwartbaren Akzeptanz der Theorie abhängig machen? Das wäre widersinnig, es würde die Normen ihrer kontrafaktischen Kraft berauben. Wir benötigen Normen ja eben deshalb, weil wir nicht immer und automatisch das Richtige tun.

(i) *Eine Theorie der Transition*

Auf dieses Problem antwortet Rawls mit der Ergänzung seiner idealen um eine nichtideale Theorie. Diese Unterscheidung findet sich schon in der *Theorie der Gerechtigkeit*. Besonders klar hat Rawls sie allerdings erst in seinem Spätwerk *Das Recht der Völker* formuliert, weshalb ich vor allem auf diese letzte Fassung rekurrieren werde. Die nichtideale Theorie soll uns demnach sagen, wie wir mit Abweichungen von ideal gerechtfertigter Gerechtigkeit umgehen können. Rawls unterscheidet dazu zwischen fehlender Bereitschaft zur Normbefolgung und ungünstigen Umständen wie Naturkatastrophen oder großer gesellschaftlicher Armut.

Er hält allerdings Fragen der nichtidealen Theorie für systematisch sekundär gegenüber der Prinzipienbegründung selbst. Wir bräuchten die ideale Theorie als ein Richtmaß. Ohne sie könnten wir nicht sagen, welche Schritte zur Reduzierung von Ungerechtigkeit beitragen und uns näher an ideal gerechtfertigte Verhältnisse heranführten. Nur wenn wir ein Ideal zumindest in den Grundzügen kennen würden, könnten wir feststellen, welche Hindernisse ihm entgegenstehen.

Rawls macht damit von der Differenzierung zwischen idealer und nichtidealer Theorie einen speziellen Gebrauch. Laura Valentini (2012) hat drei mögliche Bedeutungen dieser Unterscheidung identifiziert. Ideal könn-

10 Einen Überblick über das Verhältnis der Religionen zu tierethischen Fragen gibt Remele (2018).

te eine Theorie heißen, die von vollständiger Normbefolgung ausgeht; nicht-ideal wäre dann eine Theorie, die mit einem nennenswerten Maß an Normabweichungen rechnet. Ideal könnte eine Theorie auch heißen, wenn sie utopisch ist; nichtideal wäre demgegenüber eine realistische Theorie. Ideal könnte eine Theorie schließlich auch heißen, wenn sie für einen Endzustand steht; nichtideal wäre im Verhältnis dazu eine Theorie der Transition, die uns sagt, wie wir dem Endzustand möglichst nahekommen können.

Diese dritte Bedeutung ist die für Rawls maßgebliche. Das Problem der mangelnden Bereitschaft zur Normbefolgung ist einer der Gründe, warum wir eine Theorie der Transition brauchen. Die Unterscheidung ‚utopisch vs. realistisch‘ relativiert Rawls im Rahmen seiner idealen Theorie selbst, indem er diese als „realistische Utopie“ ausweist. Realistisch heißt aber nur realisierbar. Den besten Weg zur Verwirklichung der Utopie soll uns die nichtideale Theorie weisen. Sie soll uns sagen, welche Vorgehensweisen zu diesem Zweck zugleich moralisch zulässig, politisch möglich und wahrscheinlich wirksam sein würden (Rawls 2002, 113f.).

Dabei nimmt Rawls an, dass wir Gerechtigkeit ganzheitlich verwirklichen sollten. Eine bloß punktuelle Verbesserung wäre sogar im relevanten Sinne unwirksam, wenn sie uns von einem gerechten Gesamtzustand vermeidbar weit wegführte (Simmons 2010; Garner 2013, 14).

Politisch möglich ist offenbar, wofür freie und gleichen Bürger durch öffentlichen Vernunftgebrauch gewonnen werden könnten. Was aber ist moralisch zulässig? Im *Recht der Völker* äußert sich Rawls dazu leider nicht. Zieht man die *Theorie der Gerechtigkeit* zu Rate, so ist maßgeblich die „natürliche Pflicht, Ungerechtigkeiten zu beseitigen und bei den schlimmsten anzufangen, die am weitesten von der vollkommenen Gerechtigkeit abweichen“ (Rawls 1975, 278). Wiederum benötigen wir also die ideale Theorie als Richtmaß.

Nach Rawls heißt dies zunächst, dass der erste Gerechtigkeitsgrundsatz des größtmöglichen (später: völlig adäquaten) Gesamtsystems gleicher Grundfreiheiten für alle unbedingten Vorrang vor dem zweiten Grundsatz genießt, der die faire Chancengleichheit und das Differenzprinzip umfasst. Die Grundfreiheiten dürften nur um des Gesamtsystems der Freiheit willen eingeschränkt werden. Unter sehr ungünstigen Umständen hält Rawls aber sogar ungleiche Freiheiten für zulässig. Umso wichtiger sei der Nachweis, dass die volle Verwirklichung des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes „die langfristige Tendenz eines gerechten Systems“ sei (Rawls 1975, 280). Moralisch zulässig ist demnach nur eine Vorgehensweise, der die Tendenz eignet,

die ideale Gerechtigkeit ganzheitlich zu verwirklichen, und die im Zweifelsfall das größte Unrecht zuerst angreift.

Sind die objektiven Bedingungen für die Gerechtigkeitsverwirklichung hinreichend günstig, so soll uns die nichtideale Theorie vor allem Antworten auf das Problem fehlender Regelbefolgung geben. Sie soll etwa die Bedingungen für die Zulässigkeit zivilen Ungehorsams klären. Dazu setzt Rawls voraus, dass das konstitutionelle System fast gerecht sei und sich die ungehorsam Handelnden an den Gerechtigkeitssinn der Mehrheit wendeten (Rawls 1975, 401–405). In diesen Voraussetzungen schlägt sich sein Grundoptimismus nieder, dass wir in zentralen Fragen der Gerechtigkeit schon hinreichend weit übereinstimmen.

(ii) Gegen das Ressourcenparadigma

Ein vergleichbarer Grundoptimismus ist in unserem Fall aber fehl am Platz. Mit Blick auf die Tiere sind unsere eigenen politischen Ansprüche bestenfalls unklar. Von einer Grundeinigkeit zugunsten von Tierrechten sind wir noch weit entfernt. Darum ist das Rawls'sche Verständnis von nichtidealer Theorie für unsere Zwecke zu harmlos. Da die ideale Theorie der Tierrechte die vorherrschenden Vorstellungen stark strapaziert, wächst auch der nicht-idealen Theorie eine weitere Aufgabe zu. Diese muss uns als eine Theorie der Transition etwas darüber sagen, wie wir die dominanten Sichtweisen nach und nach verändern können.

Nicht strittig ist dabei, dass auch ungünstige Umstände und fehlende Regelbefolgung einer Gerechtigkeit für Tiere entgegenstehen. In Teilen der Welt herrschen großer materieller Mangel und äußerst karge Umweltbedingungen. Arme afrikanische Fischer oder grönländische Inuit dürften vielleicht mit Recht argumentieren, dass sie, um vor Ort zu überleben, auf Tierrechte wenig Rücksicht nehmen könnten. Gewöhnliche Probleme der Nichtbefolgung liegen vor, wo Tierhalter gegen Wortlaut oder Geist geltender Tierschutzgesetze verstoßen. Aber Argumente der Unzumutbarkeit verlieren in entwickelten Gesellschaften an Gewicht; und Verstöße gegen das geltende Recht bilden nicht die Grundungerechtigkeit, unter der Tiere leiden.

Die Grundungerechtigkeit ist vielmehr, dass wir empfindende und erlebensfähige Tiere auf ihre Rolle als Ressourcen für unsere Zwecke reduzieren, und dies sogar dann, wenn die Zwecke relativ trivial sind. Das Ressourcenparadigma weicht aber nicht von den in unseren Gesellschaften vorherrschenden Auffassungen ab. Es wird nicht nur durch starke Interessen, sondern ebenso durch eingelebte Sichtweisen gestützt. So gehört zu unserem

Common Sense die Annahme, bestimmte Tiere zu verspeisen, sei „normal, natürlich und notwendig“ (Joy 2015, 110).¹¹

Die erste Frage einer nichtidealen Theorie der Tiergerechtigkeit lautet demnach: Wie können wir auf eine Weise, die moralisch zulässig, politisch möglich und wahrscheinlich effektiv ist, darauf hinwirken, dass immer mehr Menschen vom Ressourcenparadigma abrücken und Tiere als Lebewesen eigenen Rechts ernstnehmen? Um moralisch zulässig zu sein, müsste die nichtideale Theorie das nach Maßgabe der idealen Theorie größte Unrecht zuerst angreifen. Um effektiv zu sein, müsste sie uns der idealen Gerechtigkeit so nahe wie möglich bringen. Um auch politisch möglich zu sein, müsste sie erstens im öffentlichen Vernunftgebrauch von moralisch normal motivierten, also weder böswilligen noch grenzenlos verzichtsbereden Bürgern nachvollzogen werden können. Sie müsste sich wenigstens dazu eignen, eine solche Bürgerin in eine ernsthafte moralische Diskussion zu verwickeln. Die nichtideale Theorie müsste zweitens auch die Zustimmung der wichtigsten Bewegungen und Organisationen finden können, die schon heute dafür eintreten, dass Tieren Gerechtigkeit widerfährt. Ihre Inhalte müssten für solche Akteure als Teilziele attraktiv sein. Andernfalls fände sie keinen Widerhall in der Wirklichkeit politischer Kämpfe und wäre darum als eine Theorie der Transition nicht geeignet.

4. Robert Garners Theorie der Tiergerechtigkeit

Der erste Philosoph, der eine an Rawls angelehnte nichtideale Theorie der Gerechtigkeit für Tiere entwickelt hat, ist Robert Garner (2013). Dieser geht davon aus, dass eine politische Philosophie uns nicht nur sagen sollte, was warum ungerecht ist, sondern auch, wie wir größerer Gerechtigkeit näherkommen könnten. Aus ihr sollten die Prinzipien und Prioritäten politischer Praxis hervorgehen. Ich werde Garners Vorstellung immanent kritisieren. Dazu muss ich aber wiederum zuerst die ideale Theorie skizzieren, auf der die nichtideale Theorie fußt.

11 Melanie Joy (2015) betrachtet diese „drei Ns“ als zentrale Rechtfertigungselemente im sogenannten Karnismus, einem Glaubenssystem, das uns darauf konditioniere, bestimmte Tiere zu essen, obwohl wir dazu biologisch gar nicht gezwungen seien.

(i) Garners ideale und nichtideale Theorie

Garner gelangt zu seiner idealen Theorie der Gerechtigkeit für Tiere, indem er den Grundsatz gleicher Interessenbeachtung¹² in den Rahmen einer Konzeption moralischer Rechte einfügt. Unter Rechten versteht Garner gültige und intersubjektiv nicht abstufbare Ansprüche. Weil Rechte auf Interessen fußen, müssten auch diese bei allen Rechtsträgern (annähernd) gleich stark sein. Garner nimmt nun an, dass alle Menschen, die nur überhaupt etwas empfinden können, ein gleich starkes Interesse mit allen empfindungsfähigen Tieren teilen: das Interesse, nicht leiden zu müssen.

Garner erkennt darum Tieren ein Recht darauf zu, dass wir ihnen kein vermeidbares Leid antun. Außerdem attestiert er ihnen moralisch erhebliche Interessen an gewissen Freiheiten und am eigenen Weiterleben. Er nennt dies die Position des erweiterten Empfindungsvermögens (Garner 2013, 133f.). Die Interessen an Freiheiten und am Weiterleben seien allerdings der Art und dem Grad nach bei menschlichen Personen anders und stärker ausgeprägt als bei fast allen anderen Tieren. Nur rationale und reflexionsfähige Personen besäßen autonomiebezogene Interessen, wie wir sie durch gleiche Freiheitsrechte schützen. Die freiheitsbezogenen Interessen einfacherer Tiere seien dagegen abstufbar, etwa nach Maßgabe ihrer Fähigkeit, willentlich zu handeln oder Freude an freier Fortbewegung zu finden.

Auch das Interesse am eigenen Weiterleben sei graduierbar. Seine Stärke variere mit der Festigkeit der psychischen Verbindung, die zwischen verschiedenen Stadien ein und desselben Lebens bestehe. Aus diesem Grund sei das Interesse am eigenen Weiterleben bei selbstbewussten Personen einzigartig stark ausgeprägt. Aber auch einfachere Tiere dürften wir nur aus zwingenden Gründen wie einer Rettung von Menschenleben umbringen. Ihre schmerzlose Tötung verletze zwar kein moralisches Recht, wohl aber ein moralisch relevantes Interesse, weil und soweit wir sie der Möglichkeit weiterer Lebensfreuden berauben (Garner 2013, 129–132).

Die Position des erweiterten Empfindungsvermögens verlangt demnach viel von uns: Sie spricht für einen weitreichenden Verzicht auf Tierprodukte und ebenso gegen die Tötung von Tieren zu medizinischen oder wissenschaftlichen Versuchszwecken. Die nichtideale Theorie müsste, um eine schrittweise Annäherung an die ideale Position zu ermöglichen, inhaltlich weniger voraussetzen als diese.

12 Für diesen Grundsatz hat, in einem utilitaristischen Bezugsrahmen, schon klassisch Peter Singer (1994) argumentiert.

In seiner nichtidealen Theorie beschränkt sich Garner deshalb auf den egalitaristischen Kern seiner idealen Theorie: auf das Recht, nicht vermeidbar leiden zu müssen. Hingegen sieht er vor allem von dem Interesse empfindungsfähiger Tiere am eigenen Weiterleben ab. Er nennt dies die Position des Empfindungsvermögens. Sie untersagt uns, Tieren ohne Not ein ernsthaftes Leid zuzufügen, das nicht in ihrem eigenen Interesse liegt (Garner 2013, 123–127). Dabei ist die Überlegung leitend, dass eine nichtideale Theorie nur dann die Rawls'sche Bedingung moralischer Erlaubtheit erfülle, wenn sie das größte Unrecht zuerst angreife. Das größte Unrecht, so Garner, sei aber immer die Verletzung moralischer Rechte. Tiere besäßen Rechte auf Leidvermeidung, nicht aber auf das Weiterleben (sowie auf Freiheiten). Darum sei die Konzentration auf Leidvermeidung moralisch zulässig und deren Priorisierung sogar geboten.

Eingangs hatte ich gesagt, dass ich diese nichtideale Theorie für einen instruktiven Fehlschlag halte. Sie ist instruktiv, weil sie uns die nötigen Kriterien für die Bewertung eines solchen Theorieteils an die Hand gibt. Ein Fehlschlag ist sie, weil sie begründete Zweifel daran weckt, ob sie ihren eigenen Kriterien genügt. Ich werde zunächst Garners Überzeugung zurückweisen, dass nur eine Theorie, die sich auf das Verbot der Leidzufügung konzentriert, die Bedingung moralische Erlaubtheit erfülle. Anschließend möchte ich zeigen, dass sie aus Gründen, die Garner selbst in einem früheren Text vertreten hat, am Erfordernis politischer Möglichkeit scheitert.

(ii) Ist Leidzufügung immer das Schlimmste, was wir tun können?

Garners zentrales Argument für die Position des Empfindungsvermögens ist vorschnell: Es ist selbst im Rahmen einer Rechtstheorie nicht schon begrifflich wahr, dass eine Missachtung von Rechten moralisch immer das größte Unrecht ist. Garner übersieht, dass jede halbwegs trennscharfe Theorie der Rechte noch etwas anderes ausschließt: Sie verbietet eine Verrechnung grundlegender Interessen einiger Individuen mit trivialen Interessen noch so vieler anderer. Dieses Verbot der interindividuellen Abwägung über verschiedene Klassen möglicher Vor- und Nachteile hinweg trennt sie von einer rein aggregativen, etwa utilitaristischen Konzeption (Ladwig 2020, 98f.). Zu den grundlegend bedeutsamen Interessen von Tieren zählen aber Garner zufolge neben der Leidensfreiheit auch Freiheiten der Bewegung und des Handelns sowie das Weiterleben. Sie bilden nur deshalb keine regelrechten Rechtsgüter, weil sie bei typischen Tieren schwächer ausgeprägt sind als bei typischen Menschen. Dennoch setzt dies ein Fragezeichen hinter die Verall-

gemeinerung, dass eine Verletzung des Rechts auf Leidvermeidung immer das Falscheste sei, das wir Tieren antun können.

Vergleichen wir dazu zwei fiktive Fälle. Im ersten Fall fügt eine Versuchsleiterin einem Tier einen nennenswerten, aber zeitlich begrenzten Schmerz zu, um Aufschluss über die Verträglichkeit eines Immunsuppressivums bei Krebserkrankungen zu erhalten. Aus Garners wie auch aus meiner idealen Theorie geht hervor, dass sie damit ein moralisches Recht des Tieres verletzt. Aber sollte nicht im Rahmen der *nichtidealen* Theorie auch eine Rolle spielen, dass die Versuchsleiterin immerhin einen moralisch vorzeigbaren Zweck verfolgt? Die Immunsuppression bei Krebskranken lindert Leiden und verlängert Leben. Sie fällt folglich wenigstens teilweise in dieselbe Vorteilsklasse wie die Leidvermeidung, auf die Tiere ein Recht haben.

Im zweiten Fall tötet eine Bio-Landwirtin eine Kuh schmerzlos mit einem Kugelschuss auf der Weide, um ihr Fleisch verkaufen zu können. Eine Verbrauchervorliebe für Fleisch ist ein vergleichsweise trivialer Grund, um ein Tier zu töten.¹³ Das wäre nur dann kein moralisches Problem, wenn die Kuh *gar kein* Interesse am eigenen Weiterleben besäße. Garner nimmt aber an, dass das individuelle Weiterleben auch für Tiere normalerweise wichtig sei, wenn auch weniger wichtig als für typische Menschen.

Nach Maßgabe von Garners idealer Theorie ist also beides Unrecht: eine Leidzufügung zu einem moralisch noch so wichtigen Fremdzweck und eine Tötung aus einem geringfügigen Grund. Seine nichtideale Theorie schließt das erste Unrecht aus, nicht aber das zweite. Das liegt daran, dass nur im ersten Fall ein moralisches Recht verletzt werde. Aber auch im zweiten Fall wird ein moralisch wichtiger Grundsatz missachtet: Ein moralisch relevantes tierliches Interesse zieht gegen ein moralisch (vergleichsweise) triviales menschliches Interesse den Kürzeren. Und ich sehe nicht, warum dies unter absolut allen Umständen moralisch weniger verkehrt sein sollte. Die Tötung eines Tieres aus trivialen Gründen scheint mir sogar ein größeres Unrecht zu sein als eine begrenzte Leidzufügung, die mit inhaltlich vergleichbar bedeutsamen Interessen anderer Menschen (oder auch Tiere) gerechtfertigt wird.

13 Man könnte zwar einwenden, dass das Interesse der Bäuerin am wirtschaftlichen Überleben sehr wohl moralisch relevant sei. Aber dieses Interesse rechtfertigt nicht die Erlaubnis, weiterhin sogenannte Fleischtiere zu züchten und zu töten. Es spricht nur für öffentliche Hilfen beim Übergang zu einer Landwirtschaft, die ohne solche Tötungen auskäme.

Für diese Gewichtung spricht, dass eine Interessentheorie, wie auch Garner sie vertritt, Rechte in Gütern verankert. Dabei bildet die Beachtung von Rechten im Fall von Tieren auch kein Rechtsgut eigener Art. Rechte sind für die allermeisten Tiere nur instrumentell und nicht auch intrinsisch bedeutsam. Weil sie sich nicht selbst als Rechtsträger verstehen können, können sie eine Missachtung ihres Status nicht als eigenständige Verletzung erleben. Für sie zählt nur die relative Wichtigkeit erlebenserheblicher Güter.

Nun sind voraussetzungsgemäß sowohl die Leidfreiheit als auch das Weiterleben für Tiere sehr wichtige Güter. Und *beide* wiegen sehr viel schwerer als ein bloßer Gaumengenuss. Dieser fällt klarerweise in eine nachrangige Vorteilsklasse. Daher scheint mir der Schluss gerechtfertigt, dass die Verletzung des Rechts der Tiere, nicht vermeidbar von Menschenhand zu leiden, nicht unter allen Umständen das Verkehrteste ist, das wir tun können. Eventuell wäre es schlimmer, ein Tier für einen wenig bedeutsamen Fremdzweck zu töten. Garner hat demnach zumindest nicht zwingend gezeigt, dass seine nichtideale Theorie die Bedingung moralischer Erlaubtheit erfüllt. Sie müsste dazu das größte Unrecht zuerst angreifen; und es ist fraglich, ob sie dies unbedingt tut.

(iii) Ist Garners Theorie politisch aussichtsreich?

Eine zweite Bedingung, der Garners nichtideale Theorie genügen müsste, ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie politisch zum Erfolg führt. Damit sollte jedenfalls gemeint sein, dass sie ernsthafte öffentliche Diskussionen anzustoßen vermag und nicht sogleich auf eine Mauer aus Befremden und Entüstung trifft. Hier werden die Überlegungen notgedrungen spekulativ. Ich halte aber die Annahme für plausibel, dass die höchste Verständnishürde für eine tierrechtliche Position nicht das Tötungsverbot bildet, sondern der Grundsatz gleicher Interessenbeachtung über die Grenze unserer Spezies hinweg.

Sogar das deutsche Tierschutzgesetz untersagt eine Tötung von (Wirbel-)Tieren, die nicht durch einen vernünftigen Grund gedeckt ist.¹⁴ Es setzt also offenbar voraus, dass auch eine schmerzlose Tötung empfindungsfähiger Tiere nicht moralisch neutral sei. Hingegen gewichtet es wie selbstver-

14 Tierschutzgesetz vom 24. Juli 1972 in der Fassung der Bekanntmachung vom 18. Mai 2006 [BGBl. I S. 1206, 1313], zuletzt geändert durch Artikel 4 Absatz 90 des Gesetzes vom 7. August 2013 [BGBl. I S. 3154].

ständig die Interessen von Menschen höher als die inhaltlich vergleichbaren Interessen von Tieren. Es stellt selbst bloße menschliche Vorlieben über existentielle Interessen von Tieren. Aber auch Tierrechtsorganisationen, die dies zu Recht kritisieren, dürften andere Bürger eher abschrecken als überzeugen, wenn sie den Eindruck erwecken, sie würden tierliches mit menschlichem Leiden gleichsetzen (Atkin 2019).

Garner bezeichnet zwar die eigene Theorie nicht als speziesegalitaristisch. Doch zu ihren beiden Teilen, dem idealen und dem nichtidealen, gehört der egalitaristische Grundsatz gleicher Interessenbeachtung. Garner nimmt durchweg an, dass das Interesse von Tieren, nicht zu leiden, moralisch genauso schwer wiege wie das inhaltlich gleiche Interesse von Menschen. Und er lässt in dieser einen Hinsicht auch im nichtidealen Theorie teil keine Abwägung zu. Wir würden andernfalls den Bezugsrahmen einer Theorie der Rechte verlassen. Womöglich wirft aber die Idee der Tierrechte ähnliche Vermittlungsprobleme auf wie der Grundsatz gleicher Interessenbeachtung, der nach Garner ohnehin mit ihr zusammenhängt.

Garner (2010) hat selbst in einem früheren Text argumentiert, dass auch eine inhaltlich eingeschränkte Tierrechtsposition noch zu viel voraussetze, um als nichtideale Theorie in Betracht zu kommen. Er vertrat dort stattdessen eine Tierwohlethik. Sie wende sich gegen das allzu schwache Verständnis der „vernünftigen Gründe“, ohne die schon nach geltendem Recht kein Tier gequält werden dürfe. Zu schwach sei dieses Verständnis, weil es nicht einmal verlange, dass wir vitale Interessen von Tieren nur um anderer vitaler Interessen willen verletzen dürften. Selbst die allermeisten Tierrechtsorganisationen würden in ihren politischen Kampagnen betonen, dass das allermeiste Leiden der allermeisten Tiere nicht einmal notwendig sei, um wichtige menschliche Zwecke zu verfolgen (Garner 2010, 119, 141f.). Die Tierwohlethik kennt allerdings keine kategorischen Grenzen der Verletzung tierlicher Interessen. Sind die Zwecke nur wichtig genug und die Interessenverletzungen für sie notwendig und geeignet, so könnten selbst schwerste Qualen gerechtfertigt wirken.

Eben dies hat Garner schließlich zur Abkehr von der Tierwohlethik bewogen. Zwar hält er sie weiterhin für politisch möglich und wahrscheinlich auch wirksam (Garner 2013, 90ff.). Dennoch verwirft er sie nunmehr als nichtideale Theorie, da sie die Bedingung moralischer Erlaubtheit verletze: Sie binde das Verbot der Leidzufügung an die Art der Zwecke, zu denen wir Tiere halten und heranziehen. Dies erkläre zum Beispiel die „interne Inkonsistenz“, dass wir Hausgefährten rechtlich besser schützen als sogenannte

Nutztiere (Garner 2010, 144f.).¹⁵ Tatsächlich verschwinde der Eindruck der Unstimmigkeit sogar, wenn wir eine Tierwohlethik zugrunde legten. Welcher vernünftig nachvollziehbare Zweck könnte schließlich dafürsprechen, einem Haustier gezielt Schmerzen zu bereiten? Von medizinisch indizierten Eingriffen abgesehen, würde das Gut der Haustierhaltung sicher nicht gefördert, wenn wir Tiere mit toxischen Stoffen traktierten. Dagegen könnten nachvollziehbare Zwecke, zum Beispiel der Forschung, dafürsprechen, sogenannte Versuchstiere schmerzhaften Experimenten zu unterziehen (Garner 2013, 145).

Das von Garner vertretene Recht der Tiere auf Leidvermeidung schließt aber eine gezielte Schmerzzufügung aus, *was auch immer* dabei für andere auf dem Spiel stehen mag. Ein moralisches Recht übertrumpfe solche Argumente kollektiver Zielverfolgung. Es spreche kategorisch gegen eine Opferung noch so weniger Rechtsträger für noch so große Fremdvorteile. Da selbst eine radikalisierte Tierwohlposition eine solche Opferung unter Umständen aber zulasse, sei sie moralisch ausgeschlossen (Garner 2013, 91).

Noch einmal sei gesagt, dass auf der Stufe idealer Theorie viel für ein so starkes Rechtheverständnis spricht. Aber eben dieser Anwendungsschritt entfernt uns so weit vom herrschenden Bewusstseinsstand, dass wir einen nichtidealen Theorieteil benötigen. Dieser sollte darum nicht selbst schon ein starkes Tierrechtsverständnis voraussetzen. Er sollte uns einen Weg weisen, wie wir einem solchen Verständnis durch öffentlichen Vernunftgebrauch näherkommen könnten. Dafür scheint mir die Position des Empfindungsvermögens ungeeignet zu sein. Sie erfüllt nicht die Bedingung der politischen Möglichkeit. Und wie oben gezeigt, sind sogar Zweifel an ihrer moralischen Zulässigkeit erlaubt: Sie schließt nicht aus, dass Tiere für triviale Zwecke ihr Leben lassen müssten.

15 Garner bezieht sich hier auf Siobhan O’Sullivan (2011). Diese unterscheidet zwischen der „internen Inkonsistenz“ einer ungleichen Behandlung verschiedener Tiere trotz gleicher intrinsischer Eigenschaften und der „externen“ Inkonsistenz einer ungleichen Beachtung wesentlich gleicher Interessen von Menschen einerseits und von Tieren andererseits. Die Kritik am Speziesismus setzt gewöhnlich bei dieser zweiten Inkonsistenz an, während O’Sullivan zumindest zunächst von ihr absehen möchte.

5. Radikalierter Tierschutz als nichtideale Theorie

(i) Ein moralisiertes Verständnis vernünftiger Gründe

Vielleicht verdient deshalb die von Garner verworfene Alternative einen zweiten Blick. Die von ihm zunächst favorisierte Tierwohlethik verlangt, dass wir die Klausel des ‚vernünftigen Grundes‘ moralisch angemessen qualifizieren. Nur moralisch jeweils relevante und wesentlich vergleichbare Güter dürften vielleicht Gegenstand einer interindividuellen Abwägung sein. Dies ist der Minimalkonsens, der eine radikalisierte Tierschutzposition kennzeichnet. Dabei sollten wir aber nicht nur das Interesse der Tiere beachten, nicht vermeidbar von Menschenhand zu leiden. Schließlich liegen, *pace* Garner, auch gewisse Freiheiten sowie das Weiterleben in ihrem Interesse. *Alle* diese Interessen und nicht nur das Interesse an Leidfreiheit sind grundlegend und darum auch moralisch bedeutsam.

Moralisch erhebliche Interessen noch so weniger Individuen dürfen allenfalls gegen andere moralisch erhebliche Interessen noch so vieler anderer abgewogen werden. Triviale Gründe wie Gaumenfreuden genügen nie, um das Leiden von Tieren zu legitimieren. Anders mag es sein, wenn auch für Menschen die Vermeidung von Leiden oder ein längeres Leben auf dem Spiel steht. Das aber scheint erneut Garners Grundeinwand gegen die Tierwohlethik auf den Plan zu rufen. Auch die radikalisierte Tierschutzposition scheint Tiere nicht einmal vor extremen Qualen kategorisch schützen zu können. Ein Versuchstier müsste vielleicht Qualen leiden, die wir einem Haustier mit gleichen intrinsischen Eigenschaften niemals zufügen dürften.

Dies würde nicht etwa nur bedeuten, dass wir um der besseren öffentlichen Nachvollziehbarkeit willen von Tierrechten abstrahierten. Wir würden auf der Stufe nichtidealer Theorie vielmehr so tun, als besäßen Tiere gar keine Rechte. Die nichtideale Theorie sollte aber als eine Theorie der Transition mit der nichtidealen Theorie verbunden bleiben. Sie darf zwar von deren Prinzipien pragmatisch abweichen, ihnen aber nicht widersprechen. Und da meine ideale Theorie eine Theorie der Tierrechte ist, müssen auch die Prinzipien der nichtidealen Theorie mit Tierrechten verträglich sein.

Die Position des radikalisierten Tierschutzes genügt aber dieser Bedingung, weil sie sich auf zwei verschiedene Weisen lesen lässt. Möglich ist zunächst eine ‚positive‘ Lesart: Die Verletzung eines moralisch erheblichen

tierlichen Interesses ist demnach dann und nur dann *erlaubt*,¹⁶ wenn sie notwendig und geeignet ist, um ein fremdes Interesse zu befriedigen, welches selbst moralisch erheblich ist und das verletzte Interesse insgesamt¹⁷ überwiegt. Dies wäre mit Tierrechten tatsächlich nicht zu vereinbaren. Wir können die Tierschutzposition aber auch nur ‚negativ‘ deuten. Die Verletzung eines moralisch erheblichen tierlichen Interesses ist demnach *jedenfalls so lange nicht erlaubt*, wie sie wenigstens eine der eben formulierten Anforderungen verletzt. Diese zweite Lesart lässt offen, ob wir wichtige tierliche Interessen, abgesehen von Notwehrszenarien, jemals für noch so wichtige Fremdzwecke opfern dürften. Auch eine Anhängerin von Tierrechten könnte sie folglich akzeptieren. Schließlich ist das kategorische Verbot, für das sie kämpft, mit dem „jedenfalls so lange nicht“ der Formel logisch vereinbar.

Ebenso ist mit dieser aber die erste, positive Fassung vereinbar, die eine Opferung moralisch erheblicher tierlicher Interessen unter Umständen erlaubt. Die negative Formulierung eignet sich darum als mögliche Konsensformel über unterschiedlich radikale Positionen hinweg. Weil sie inklusiver ist als die positive Fassung, ist sie dieser als Grundsatz nichtidealer Theorie vorzuziehen. Das dürfte auch unter dem Gesichtspunkt politischer Machbarkeit vorteilhaft sein. Es erleichterte die Bündnisbildung zwischen Tierschutz- und Tierrechtsorganisationen.

(ii) Ist die Tierschutzposition nicht radikal genug?

Die Kehrseite der politischen Vermittelbarkeit einer Position könnte deren mangende Radikalität sein. Die moderateste Lesart der von mir vorgeschlagenen nichtidealen Theorie sieht keine Tierrechte vor. Gleichwohl genügt schon sie, um die industrielle Tierhaltung auszuschließen, die Tieren aus wirtschaftlichen Gründen besonders schwere Qualen bereitet. Sie wendet sich damit gegen das wenigstens quantitativ größte Unrecht, das wir Tieren systematisch antun. Aber auch die sogenannte ökologische Tierhaltung ist nicht bereits dadurch gerechtfertigt, dass sie die Tiere normalerweise etwas weniger belastet und einschränkt. Tiere einzusperren und schließlich umzubringen, nur damit Menschen ihr Fleisch oder ihre Milch konsumieren können, bleibt verkehrt, solange wir akzeptable und bezahlbare pflanzliche Alternativen haben.

16 Dies schließt die deontische Möglichkeit ein, dass es geboten sein könnte.

17 Dies kann, je nach moralischer Konzeption, distributiv und/oder aggregativ verstanden werden.

Intuitiv scheinen am ehesten zentrale medizinische Zwecke eine Verletzung tierlicher Interessen zu rechtfertigen. Manche schmerzhaften und lebensverkürzenden Versuche könnten zum Beispiel dazu beitragen, neurodegenerative Erkrankungen wie Alzheimer und Parkinson zu bekämpfen. Tierversuchsgegner könnten dagegen zwar zu zeigen versuchen, dass die Versuche nicht alternativlos seien, sondern sich etwa durch Zellkulturverfahren ersetzen ließen. Oder die Versuchsgegner könnten mehr oder weniger generelle Zweifel an der Eignung von Tieren als Modellen für die menschliche ‚Zielspezies‘ hegen. Allzu sicher sollten wir uns hier indes nicht sein: Die Annahme, Tierversuche könnten *niemals* medizinisch zweckmäßig sein, läuft auf die Unterstellung hinaus, dass sämtliche Forscher, die solche Versuche dennoch vornehmen, irrational handelten. Das kommt mir wenig wahrscheinlich vor.

Von der Beantwortung solcher empirischen Fragen hängt für eine Tierwohlposition mehr ab als für eine Tierrechtsposition. Eine Anhängerin der ersten Position wird leid- und todbringende Tierversuche als notwendige Übel akzeptieren, sofern sie sehr wichtigen Zwecken dienen und zu diesen auch geeignet und notwendig¹⁸ sind. Aus einer Tierrechtsperspektive wäre dies dagegen weiterhin verkehrt. Es wäre eine unzulässige Konzession an den Konsequentialismus. Die Tierwohlposition ähnelt, auch wenn sie interindividuelle Abwägungen auf moralisch erhebliche Güter einschränkt, eher einem ‚Utilitarismus für Tiere‘¹⁹ als einer rechteorientierten Konzeption. Für deren Anhänger ist der Nachweis, dass ein Opfer nicht einmal zweckmäßig oder alternativlos wäre, streng genommen schon ‚ein Argument zu viel‘. Wenn sie dennoch auch solche Argumente gebrauchen, so gestehen sie *de facto* ein, dass die Berufung auf Tierrechte beim vorherrschenden Bewusstseinsstand wenig aussichtsreich wäre.

Die radikalisierte Tierschutzposition ist in ihrer Rolle als nichtideale Theorie an eine Tierrechtsposition gebunden. Die nichtideale Theorie soll uns schließlich sagen, wie wir einem Zustand, in dem Tiere Rechte genießen, möglichst nahekommen können. Sie darf sich folglich nicht damit bescheiden, nur das größte Unrecht anzugreifen. Die Tierwohlposition gibt das größte Unrecht im Grunde schon als das einzige aus. Solange es aber an-

18 Immer unter der Voraussetzung, dass wir vergleichbar invasive Versuche an Menschen keinesfalls vornehmen dürften.

19 Dies ist eine Anspielung auf Robert Nozicks Formulierung „utilitarianism for animals, Kantianism for people“ (Nozick 1974, 39).

dauert, sollten Vertreter von Tierrechten ihre Kritik an der Tierwohlposition zurückstellen und diese zur Bündnisbildung nutzen.

Umso wichtiger ist die Unterscheidung zwischen einer Priorisierung bestimmter und einer Preisgabe weiterer Ziele. Die nichtideale Theorie verlangt gerade nicht von uns, einzig das größte Unrecht zu bekämpfen und jedes andere dauerhaft hinzunehmen. Ihr Grundgedanke ist *first things first*, aber nicht *second things never*. Verteidiger von Tierrechten sollten daher ihre eigentliche Position nicht verleugnen, was selbst moralisch fragwürdig wäre. Sie sollten vielmehr mit Argumenten für sie werben, wo immer sie damit Erfolg haben könnten. Besonders aussichtsreich erscheinen tierrechtliche Argumente gegenüber Bündnispartnern, die bereits tierethisch sensibilisiert und motiviert sind.

Der Einwand, dass die radikalisierte Tierschutzposition nicht die gesuchte nichtideale Theorie sein könne, weil sie einer idealen Theorie der Tierreche widerspreche, scheint mir also nicht triftig zu sein. Wir müssen dazu nicht zeigen, dass sie in jeder möglichen Lesart auf Tierrechte hinausliefe. Die nichtideale Theorie muss ein tierrechtliches Verständnis nicht vorschreiben; es genügt, wenn sie es logisch zulässt. Da dies der Fall ist, ist sie moralisch erlaubt.

6. Zur politischen Bedeutung der nichtidealen Theorie

Schwerer scheint mir der Einwand zu wiegen, dass auch meine nichtideale Theorie noch allzu viel von uns verlange und deshalb an der Bedingung politischer Machbarkeit scheitere. Immerhin geht aus ihr hervor, dass wir nicht nur die industrielle Tierhaltung überwinden, sondern sogar auf Tierprodukte aus der ökologischen Landwirtschaft weitgehend verzichten müssten. Das ist immer noch eine stark revisionäre Position. In einer Besprechung meines Buches (Ladwig 2020) wendet Peter Niesen (2020) gegen sie ein, dass sie nur minimale Abstriche an der idealen Theorie der Tierrechte vorsehe. Wie diese, so sei auch meine nichtideale Theorie „nur in einer durchgehend nach veganen Prinzipien organisierten Gesellschaft“ umsetzbar. Wenn die nichtideale Theorie aber wirklich mit dem größten Unrecht zuerst aufräumen sollte, müsste sie deutlicher etwa zwischen Massentierhaltung und ökologisch wirtschaftenden Betrieben unterscheiden.

(i) *Der Negativismus der nichtidealen Theorie*

Nun hatte ich selbst gesagt, dass die industrielle Tierhaltung das zumindest quantitativ größte Unrecht sei, das wir Tieren systematisch antun. Ein Bündnis gegen die industrielle Tierhaltung sollte aber auch biologisch wirtschaftende Landwirte willkommen heißen, die ebenfalls Tiere halten, nutzen und töten (lassen). Sein Minimalkonsens wäre die größtmögliche Minderung tierlichen Leidens im Rahmen einer nicht grundsätzlich delegitimierten landwirtschaftlichen Nutztierhaltung. Sollte sich also auch die nichtideale Theorie, um ihrer politischen Machbarkeit willen, mit diesem Minimalkonsens begnügen?

Die Antwort ist nein. Meine weniger moderate nichtideale Theorie ist nicht so unflexibel, wie Niesen vermeint. Sie ist insofern negativistisch, als sie uns sagt, welches das Grundübel ist, das wir zuerst angreifen sollten. Das Grundübel ist die Behandlung von Tieren als Ressourcen zu fremden Zwecken und nicht als Lebewesen eigenen Rechts. Nichts hindert uns deshalb daran, Bündnissen für eine Abschaffung der industriellen Tierhaltung beizutreten. Meine nichtideale Theorie wäre tatsächlich, wie Niesen vermeint, konzeptionell, motivational und strategisch zu schwach, wenn sie uns dazu zwänge, solchen Kampagnen fernzubleiben.

Aber ein ‚Nein‘ zur Massentierhaltung impliziert nicht die Affirmation des auch ohne sie möglichen Unrechts der Schmerzzufügung, der Haltung auf engem Raum, der Verhinderung artgerechter Sozialbeziehungen und der Tötung zu Nahrungszwecken. Eine solche Affirmation wäre unvereinbar mit dem Kriterium einer Tendenz zur vollständigen Verwirklichung der Gerechtigkeit für Tiere. Wir sollten deshalb die industrielle Tierhaltung kritisieren, ohne aber für eine biologische Landwirtschaft Partei zu nehmen, wenn diese weiterhin etwa die Milchgewinnung um den Preis der frühen Trennung von Kühen und Kälbern, der Tötung der Tierkinder und schließlich auch, nach vollbrachter ‚Milchleistung‘, der Mutterkühe selbst vorsieht. Meine nichtideale Theorie erlaubt auch nicht den Beitritt zu Bündnissen für weniger grausame Methoden der Tiertötung.

Hierfür ein Beispiel: Die Initiative Weideschuss e.V. setzt sich für den Bolzen- oder Kugelschuss auf der Weide als Tötungsmethode ein, da dieser einige Vorteile, für die Halter wie für die Tiere, bietet. Letztere würden davon profitieren, dass sie vor der Tötung nicht von ihrer Herde getrennt werden müssten, nicht unter dem Transport zum Schlachthof und auch nicht unter der dort drohenden Gefahr von Fehlbetäubungen zu leiden hätten.²⁰ Ein

20 Vgl. <http://www.weideschuss.eu/>.

Zweck der Initiative ist also die Minderung tierlichen Leidens. Zugleich aber setzt sie sich ausdrücklich für eine bestimmte Methode der Tötung ein, die durch keine existentielle Notwendigkeit auf Seiten der Menschen gedeckt wäre. Aus diesem Grund wäre eine Mitwirkung an Weideschuss e.V. mit meiner nichtidealen Theorie nicht zu vereinbaren. Die Initiative gibt keine klare Tendenz zu erkennen, das Grundunrecht der Tötung von Tieren zu vergleichsweise trivialen Zwecken zu beenden.

Dabei sollten wir allerdings auch bedenken, warum wir eine nicht-ideale Theorie der Gerechtigkeit für Tiere überhaupt brauchen. Sie ist eine Theorie für ein Gebiet, auf dem die Verhältnisse besonders weit vom Ideal abweichen. Während Menschenrechte grundsätzlich akzeptiert und auch im positiven Recht verankert sind, sehen noch zu wenige Menschen ein, dass auch Tiere Lebewesen eigenen Rechts sind. Dies sollte uns daran hindern, Initiativen wie Weideschuss e.V. mit fiktiven Initiativen etwa für humanere Hinrichtungsmethoden auf eine Stufe zu stellen. Eine solche Gleichsetzung²¹ ginge daran vorbei, dass die menschenrechtliche Kritik an Hinrichtungen eine sehr viel stärkere Unterstützung und auch juristische Rückendeckung findet als die tierrechtliche Kritik an Schlachtungen.

Abgesehen von echten *Dirty-Hands*-Problematiken in dilemmatischen Fällen sollten Verteidiger von Menschenrechten nicht einmal zur Diskussion über ‚humane‘ Hinrichtungen bereit sein. Sie sollten schlicht auf deren Abschaffung in all ihren möglichen Formen beharren. Derart indiskutabel sind aber Initiativen für weniger grausame Methoden der Tiertötung beim heutigen Stand des positiven Rechts und des allgemeinen Bewusstseins leider noch nicht. Von der allgemeinen Anerkennung eines tierlichen Lebensrechts trennt uns noch viel. Dessen Verteidiger sollten folglich dazu bereit sein, die humane Motivation hinter allzu zaghaften und sogar an sich verwerflichen Reformversuchen zu würdigen. Dies spricht für einen Verzicht auf moralisierende Verurteilungen (dazu Ladwig 2020a) und auch für eine generelle Gesprächsbereitschaft. Schließlich könnte, wer sich überhaupt um das Tierwohl bei Tötungen sorgt, auch für die Einsicht gewonnen werden, dass wir die meisten Tötungen gar nicht vornehmen müssten und dürften.

21 Ich beziehe mich hier auf Erfahrungen mit anderen Veganern, die ich in einer Diskussion über Weideschuss e.V. tatsächlich machen konnte.

(ii) Institutionelle Reformen

Ich habe mich hier auf die substantielle Ungerechtigkeit der vermeidbaren Missachtung tierlicher Interessen konzentriert. Zum Abschluss möchte ich aber einen anderen Einwand aus Niesens Rezension aufgreifen, der mir berechtigt vorkommt: Ich hätte in meiner idealen Theorie (Ladwig 2020, 10. Kapitel) großen Wert auch auf die Vertretung tierlicher Interessen im demokratischen Prozess gelegt, während meine nichtideale Theorie allein an moralisch begründete Tierrechte anknüpfe. Niesen schlägt sogar vor, „das nicht-ideale Nachdenken über Tierpolitik mit der Institutionalisierung von Vertretungsrechten als allgemein zustimmungsfähigem Ausgangspunkt beginnen zu lassen und erst im weiteren Verlauf (wie es in demokratischen Gesellschaften auch nicht anders sein kann) Tiere mit juristischen Rechten auszustatten und die notwendigen menschlichen Handlungseinschränkungen legitim durchzusetzen“.

Diesem Vorschlag liegt ein radikaldemokratisches Verständnis zugrunde, das Rechte nicht nur pragmatisch, sondern auch prinzipiell auf politische Gesetzgebung zurückführt.²² Für deren Legitimität soll das demokratische Verfahren *hinreichen*. Es muss dazu aber wahrhaft inklusiv, unter Einschluss auch von – Niesen zufolge: mit uns kooperierenden – Tieren sein. Ich kann dagegen nicht erkennen, wie wir ohne moralische Grundlage auch nur zu einem Prinzip demokratischer Gleichheit unter menschlichen Mitbürgern gelangen wollten. Nur wer schon moralisch zählt, kann einen Anspruch auf politische Einbeziehung haben. Deshalb kommen auch empfindungs- und erlebensfähige Tiere für einen Mitgliedschaftsstatus in Frage, empfindungsunfähige Roboter hingegen nicht.

Die Mitgliedschaft wiederum wird durch die jedem Mitglied geschuldete Interessenbeachtung substantiiert. Es wäre daher ein *Non-Starter* auch für die nichtideale Theorie, wenn wir einzig mit politischen Vertretungsrechten anfangen, ohne irgendetwas Substantielles über die moralischen Ansprüche der Tiere sagen zu dürfen. Selbst das von Niesen nahegelegte Prinzip, dass Kooperationspartner ein Recht auf faire Beachtung bei der Verteilung der Erträge haben, geht nicht erst aus dem politischen Prozess hervor; und offenbar sind Normen der Nichtschädigung und der Nothilfe moralisch nicht weniger grundlegend als Kooperationsnormen.

22 Eine Ausnahme könnte nur das Recht auf politische Mitwirkung bilden, das dann rekursiv, mit Bezug auf die Bedingung der Möglichkeit demokratischer Gesetzgebung selbst, zu rechtfertigen wäre.

Ungeachtet dieser Tiefendifferenz stimme ich Niesen darin zu, dass zur nichtidealen Theorie auch ein institutioneller Teil gehören sollte. Wenn die ideale Theorie für manche Tiere einen Mitgliedschaftsstatus vorsieht, dann muss die nichtideale Theorie uns auch sagen, wie wir diesem noch utopischen (Teil-)Ziel näherkommen könnten. Der Anspruch kann dabei nicht sein, die Tiere selbst zur aktivbürgerlichen Mitwirkung zu ermächtigen (anders Donaldson und Kymlicka 2013). Vielmehr sollten menschliche Proxy-Repräsentanten dazu befugt und befähigt werden, die Interessen der von uns abhängigen und auf uns angewiesenen Tiere so gut und wirksam wie möglich zu vertreten.

Die bestehende Institutionenordnung begünstigt die Wahrnehmung und Behandlung fühlender, empfindender und erlebensfähiger Tiere als bloße Ressourcen zu fremden Zwecken. Ich will zum Abschluss zwei institutionelle Reformen andeuten, die effektiv dazu beitragen könnten, diese Wahrnehmungs- und Behandlungsweisen zu überwinden. Zum einen versuchen heute verschiedene Initiativen im positiven Recht die Kategorie einer *tierlichen Person* zu verankern.²³ Die meisten von ihnen konzentrieren sich dabei auf wenige hochentwickelte Tierarten wie die großen Menschenaffen. Sie kämpfen etwa in exemplarischen Fällen um die richterliche Anerkennung, dass bestimmte Formen der Gefangenhaltung die Grundrechte von Schimpansen verletzen.

Man könnte einwenden, dies sei moralisch unzulässig, da es Tiere nach Maßgabe ihrer Menschenähnlichkeit abstufe. Das wäre ein ernstzunehmender Einwand, wenn das Endziel solcher Initiativen nur die willkürliche Erweiterung der durch Menschenrechte privilegierten (Eigen-)Gruppe um andere Hominiden wäre. Doch die meisten ihrer Vertreter lassen keine Zweifel an ihrer allgemein antispeziesistischen Stoßrichtung. Wäre die Kategorie der tierlichen Person einmal für *manche* Tiere im Recht verankert, so stünde der Raum der Rechtssubjektivität prinzipiell auch anderen Tieren offen. Dieser Türöffner-Effekt wäre ganz im Sinne einer nichtidealen Theorie, die Reformen mit der Tendenz zur vollständigen Verwirklichung der Gerechtigkeit fordert.

Das zweite Beispiel betrifft die Gesetzgebung für einen Bereich, in dem besonders viele Tiere negativ von ihr betroffen sind: die Landwirtschaft. Neue Gesetze werden normalerweise im Bundesministerium für Ernährung und Landwirtschaft entworfen und im Agrarausschuss des Bundestages be-

23 Dazu Balluch und Theuer (2008); Wise (2013); Stucki (2016).

raten, ehe das Parlament über sie abstimmt. Zu beiden Ebenen, der exekutiven und der legislativen, haben heute Vertreter agrarindustrieller Interessen einen bevorzugten Zugang. Dies macht selbst bescheidenste Reformen wie die Abschaffung der ermäßigten Mehrwertsteuer auf Fleisch unwahrscheinlich.

Philipp von Gall (2019) schlägt als einen ersten Schritt zur Veränderung dieser für Tiere fatalen Kräfteverhältnisse die Einführung des Amtes einer Tierschutzbeauftragten auf Bundesebene vor. Sie sollte das Recht erhalten, bei Gesetzesentwürfen im Agrarsektor mitzuwirken. Ebenso sollte sie über einen eigenen Etat für Forschung und Recherchen verfügen, die Öffentlichkeit informieren und Brücken zwischen politischem System und Zivilgesellschaft schlagen. Sie gäbe damit nicht etwa Tierschutz- und Tierrechtsorganisation einen ungebührlichen Einfluss auf die Gesetzgebung. Vielmehr müssen institutionelle und außerinstitutionelle Akteure zusammenwirken, um den ungebührlichen Einfluss eindämmen zu können, den das Agrobusiness auf die Gesetzgebung ausübt.

Fazit

Die nichtideale Theorie im Sinne von Rawls soll uns Wege zur vollen Verwirklichung der Gerechtigkeit aufzeigen, die moralisch zulässig, politisch möglich und wahrscheinlich wirksam sein würden. Sie benötigt dazu die ideale Theorie als ihr Richtmaß. Weil Rawls das Verhältnis zu Tieren nicht als Frage der Gerechtigkeit ansieht, ist es auch kein Gegenstand seiner nicht-idealen Theorie. Das liegt an seinem verengten Verständnis des Aufgabengebiets sozialer Gerechtigkeit: Diese regelt nur institutionalisierte Beziehungen der Zusammenarbeit unter rationalen und vernünftigen Personen. Aber Tiere erbringen mannigfache Beiträge zu unseren sozialen Grundordnungen, und sie sind Unterworfenen der von uns gemeinsam verantworteten Verhältnisse. Aus diesen zwei Gründen sollte die Gerechtigkeitstheorie auch Mensch-Tier-Beziehungen einbegreifen und für die von Menschen unterworfenen Tiere einen politischen Mitgliedschaftsstatus vorsehen.

Wir können uns dann allerdings nicht länger auf eine in der Bürgerschaft schon bestehende Grundeinigkeit über Gerechtigkeitsfragen stützen, wie sie Rawls im Rahmen seines politischen Liberalismus voraussetzt. Damit wächst auch der nichtidealen Theorie eine weitere Aufgabe zu. Sie muss uns als eine Theorie der Transformation etwas darüber sagen, wie wir die heute vorherrschenden Vorstellungen, und hier vor allem das für Tiere fa-

tale Ressourcenparadigma, überwinden können. Ich schlage dazu, mit und gegen Robert Garner, eine radikalisierte Tierschutzposition vor. Sie schließt Verletzungen moralisch erheblicher tierlicher Interessen zumindest so lange aus, wie sie nicht notwendig und geeignet sind, um fremde Interessen zu befriedigen, die selbst moralisch erheblich sind und die verletzten Interessen überwiegen. Zu diesem Zweck sollten wir auch eine bessere Repräsentation tierlicher Interessen im positiven Recht und im demokratischen Prozess anstreben. Dies wären zugleich Schritte auf dem Weg zu einem tierlichen Mitgliedschaftsstatus. Die nichtideale Theorie muss also sowohl substantielle als auch institutionelle Veränderungen vorsehen.

Literatur

- Ach, Johann S. 1999. *Warum man Lassie nicht quälen darf. Tierversuche und moralischer Individualismus*. Erlangen: Harald Fischer Verlag.
- Ahlhaus, Svenja, und Peter Niesen. 2015. What is Animal Politics? Outline of a New Research Agenda". *Historical Social Research* 40 (4): 7–31.
- Atkin, Emily. 2019. „Why Animal Rights is the Next Frontier for the Left“. *The New Republic*, 14. April, 2019. <https://newrepublic.com/article/153302/animal-rights-next-frontier-left>.
- Balluch, Martin, und Eberhart Theuer. 2008. “Trial on personhood for chimp ‘Hiasl’”. *Verein gegen Tierfabriken*, 18. Januar, 2008. <https://vgt.at/publikationen/texte/artikel/20080118Hiasl.php>.
- Braune, Andreas. 2017. *Ziviler Ungehorsam. Texte von Thoreau bis Occupy*. Stuttgart: Reclam.
- Casal, Paula. 2003. „Is Multiculturalism Bad for Animals?“ *Journal of Political Philosophy* 11 (1): 1–22.
- Cohen, G.A. 2008. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Donaldson, Sue, und Will Kymlicka. 2013. *Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Dworkin, Ronald. 2002. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Englert, Heike, und Sigrid Siebert. 2016. *Vegane Ernährung*, Bern: UTB.
- Garner, Robert. 2010. „A Defense of a Broad Animal Protectionism“. In *The Animal Rights Debate, The Animal Rights Debate. Abolition or Regulation?* herausgegeben von Gary Francione und Robert Garner, 103–174. New York und Chichester: Columbia University Press.
- Garner, Robert. 2013. *A Theory of Justice for Animals. Animals Rights in a Nonideal World*. Oxford: Oxford University Press.

- Joy, Melanie. 2015. *Warum wir Hunde lieben, Schweine essen und Kühe anziehen. Karnismus – eine Einführung*. Münster: Compassion media.
- Ladwig, Bernd. 2020. *Politische Philosophie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Ladwig, Bernd. 2020a. „Ist der Veganismus ein Moralismus?“ In *Kritik des Moralismus*, herausgegeben von Christian Neuhäuser und Christian Seidel, 331–358. Berlin: Suhrkamp.
- Leitzmann, Claus, und Markus Keller. 2013. *Vegetarische Ernährung*. 3. Aufl. Stuttgart: UTB.
- Niesen, Peter. 2020. „Mehr Demokratie wagen! Über Bernd Ladwigs ‚Politische Philosophie der Tierrechte‘“. *Soziopolis*, 16. Dezember, 2020. <https://www.sozio-polis.de/lesen/buecher/artikel/mehr-demokratie-wagen/>.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*, Malden: Blackwell Publishing.
- Nussbaum, Martha C. 2014. *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- O’Sullivan, Siobhan. 2011. *Animals, Equality and Democracy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Rawls, John. 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 2002. *Das Recht der Völker*. Berlin: De Gruyter.
- Rawls, John. 2006. *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Remele, Kurt. 2018. „Tiere in den Religionen“ In *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*, herausgegeben von Johannes S. Ach und Dagmar Borchers, 134–139. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Riley, Patrick. 2000. „Eine mögliche Erklärung des Gemeinwillens“. In *Jean-Jacques Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, herausgegeben von Reinhard Brand und Karlfriedrich Herb, 107–133. Berlin: Akademie.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1762. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart 1977: Reclam.
- Schaub, Jörg. 2010. „Ideale und/oder nicht-ideale Theorie – oder weder noch? Ein Literaturbericht zum neuesten Methodenstreit in der politischen Philosophie“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64 (3): 393–409.
- Simmons, A. John. 2010. „Ideal and Nonideal Theory“. *Philosophy and Public Affairs* 38 (1): 5–36.
- Singer, Peter. 1994. *Praktische Ethik. Neuauflage*. Stuttgart: Reclam.
- Sirsch, Jürgen. 2020. *Designing Realistic Utopia. Ideal Theory in Practical Political Philosophy*. Baden-Baden: Nomos.
- Stucki, Saskia. 2016. *Grundrechte für Tiere. Eine Kritik des geltenden Tierschutzrechts und rechtstheoretische Grundlegung von Tierrechten im Rahmen einer Neupositionierung des Tieres als Rechtssubjekt*. Baden-Baden: Nomos.

-
- Swift, Adam. 2008. „The Value of Philosophy in Non-Ideal Circumstances”. *Social Theory and Practice* 34 (3): 363–387.
- Valentini, Laura. 2012. „Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map”. *Philosophy Compass* 7 (9): 654–664.
- von Gall, Philipp. 2019. „Agrarwende auch für Tiere. Gesellschaftliche Grundlagen und Herausforderungen“. In *Haben Tiere Rechte? Aspekte und Dimensionen der Mensch-Tier-Beziehung*, herausgegeben von Elke Diehl und Jens Tuider, 191–202. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Wise, Steven M. 2013. „Nonhuman Rights to Personhood“. *Pace Environmental Law Review* 30 (3): 1278–1290.

„Liberale Eugenik“ mit John Rawls?

Eine Kritik auf Basis der komplexen Theorie der Grundgüter
in der *Theorie der Gerechtigkeit*¹

“Liberal Eugenics” with John Rawls?

A critique based on the complex theory of primary goods in
A Theory of Justice

EVA ODZUCK, ERLANGEN

Zusammenfassung: Durch die Entdeckung und das vertiefte Verständnis der sogenannten „Genschere“ CRISPR/Cas9 rücken Eingriffe in das Genom zukünftiger Menschen in greifbare Nähe und erfordern mit neuer Dringlichkeit die Beantwortung einer fundamentalen politiktheoretischen Frage: Können Eingriffe in die genetische Ausstattung zukünftiger Menschen im Namen der Gerechtigkeit erlaubt oder gar geboten sein? Rawls'sche Theorieelemente haben in der Debatte um Keimbahneingriffe – trotz Rawls' vergleichsweise spärlicher eigener Bemerkungen zu eugenischen Fragen – erstaunliche Prominenz entfaltet. Unter Rekurs auf die Rawls'sche Theorie der

1 Ich danke Elif Özmen, Andrea Klonschinski und den anonymen GutachterInnen der Zeitschrift für Praktische Philosophie für konstruktive Hinweise. Mit Heiner Bielefeldt, Andreas Frewer, Clemens Kauffmann (†), S. A. Lloyd und Barbara Zehnpfennig durfte ich wertvolle Gespräche über das Argument führen, das ich zuerst in meiner Habilitationsschrift entwickelt und inzwischen leicht modifiziert habe. Wichtige Impulse verdanke ich zudem Barbara Bleisch, Béatrice Lienemann, Ingrid Schneider und Tine Stein. Für Feedback danke ich auch Peter Dabrock und den TeilnehmerInnen der von ihm veranstalteten internationalen *Spring School Genome Editing* sowie seines Oberseminars, den TeilnehmerInnen des Oberseminars des Instituts für Philosophie und des Institutskolloquiums für Politische Wissenschaft der FAU, den TeilnehmerInnen der DGE PD-Tagung „Feinde der Demokratie“ in Stapelfeld, den TeilnehmerInnen der Theoriesektions-Tagung der DVPW zu „politischen Grundbegriffen“ in Göttingen und den TeilnehmerInnen der internationalen Tagung „After Justice: John Rawls' Legacy in the 21st Century“.

Grundgüter wird in der Debatte argumentiert, dass Eingriffe im Namen der Chancengleichheit geboten sind und/oder keine Einschränkung der Freiheiten zukünftiger Personen vorliegt, sofern nur sogenannte „genetische Grundgüter“ nicht minimiert oder vermehrt werden. Ich argumentiere für die These, dass diese Argumente einer „liberalen Eugenik“ auf einer verkürzten Rezeption der Rawls’schen Grundgütertheorie basieren. Rawls selbst sah sich nach seiner Veröffentlichung der *Theorie der Gerechtigkeit* dazu veranlasst, Missverständnisse in Bezug auf seine Grundgütertheorie auszuräumen, und konzedierte, dass seine Darstellung in der *Theorie* möglicherweise missverständlich gewesen sei. Eine Rekonstruktion der komplexen Theorie der Grundgüter, wie sie in der *Theorie* angelegt ist, und später von Rawls weiterentwickelt wurde, kann daher die brandaktuelle Debatte um Keimbahneingriffe informieren, indem sie erstens zeigt, dass die gängigen Argumente für Eingriffe sich nicht in der üblichen Form auf Rawls’ Grundgütertheorie stützen können und zweitens Möglichkeiten aufzeigt, mit Rawls ein Argument gegen eine weitgehende Freigabe von Keimbahneingriffen zu formulieren, das die Begründungspflicht wieder zulasten interventionistischer Positionen verschiebt.

Meinem Aufsatz liegt folgende Struktur zugrunde: Zuerst rekonstruiere ich zwei Hauptargumente „liberaler Eugenik“ und zeige, dass und wie beide Argumente auf die Rawls’sche Idee der Grundgüter zurückgreifen und breite Verwendung in der bioethischen Debatte gefunden haben (1). In einem zweiten Schritt skizziere ich eine komplexere Version von Rawls’ Grundgütertheorie, die bereits in der *Theorie der Gerechtigkeit* angelegt ist, aber auch für spätere Schriften wichtig bleibt (2). Danach zeige ich, dass sich die Argumente der „liberalen Eugenik“ nicht auf diese komplexere Version der Theorie der Grundgüter stützen können und dass sich mithilfe der komplexen Theorie der Grundgüter sogar ein Argument gegen eine umfassende Freigabe von Keimbahneingriffen formulieren lässt, das die Begründungspflicht für interventionistische Positionen vergrößert (3). Ich schließe mit einem kurzen Fazit zur Relevanz von Rawls’ *Theorie* im biotechnischen Zeitalter (4).

Schlagwörter: John Rawls – Theorie der Gerechtigkeit – Grundgüter – Selbstachtung – Keimbahneingriffe – Liberale Eugenik

Abstract: The discovery of the so-called “gene scissors” CRISPR/Cas9 brings interventions in the genome of future humans within reach and requires with new urgency the answering of a fundamental question of political theory: Are interventions in the genetic make-up of future humans permitted or even required in the name of justice? Rawlsian theoretical elements have become astonishingly prominent in the debate about germline interventions – despite Rawls’s own comparatively sparse remarks on eugenic questions. Referring to the Rawlsian theory of primary goods, a prominent position in the debate argues that genetic interventions are warranted in the name of equality of opportunity and/or that they do not restrict the liberties of future persons, provided that so-called “genetic primary goods” are not dimin-

ished or increased. I argue that these arguments for “liberal eugenics” are based on a truncated reception of Rawls’s primary goods theory: after his publication of *A Theory of Justice*, Rawls himself felt compelled to clear up misunderstandings about his primary goods theory and conceded that his account in the *Theory* may have been misleading. A reconstruction of the complex theory of primary goods as laid out in the *Theory* and further developed by Rawls later, can therefore inform the topical public debate about germline interventions, first by showing that prominent arguments *for* interventions cannot be based on Rawls’s primary goods theory in the usual way, and second by showing possibilities to formulate, with Rawls, an argument *against* a broad legalization of germline interventions that shift the burden of proof back to the detriment of interventionist positions.

My paper is structured as follows: First, I reconstruct two main arguments of a “liberal eugenics” and show that and how both arguments draw on Rawls’s idea of primary goods and have been widely used in the bioethical debate (1). In a second step, I reconstruct a more complex version of Rawls’s theory of primary goods, as already sketched in *A Theory of Justice*, and elaborated in Rawls’s later explanations of it (2). I then show that the arguments for a “liberal eugenics” cannot be based on this more complex version of the theory of primary goods and that this more complex theory even allows for making a case against a broad legalization of germline interventions that increases the burden of proof for interventionist positions (3). I conclude with a brief outlook on the relevance of Rawls’s *A Theory of Justice* in the biotechnical age (4).

Keywords: John Rawls – A Theory of Justice – primary goods – self-respect – germline interventions – liberal eugenics

1. Rawls’sche Grundgüter in der Debatte um Keimbahneingriffe

2020 bekamen Emmanuelle Charpentier und Jennifer Doudna den Nobelpreis für ihre Entdeckung der Methode der sogenannten „Genschere“ CRISPR/Cas9, die prinzipiell auch am menschlichen Embryo Änderungen in der Keimbahn bewirken kann.² 2021 wird die *Theorie der Gerechtigkeit* von John Rawls, die als Wiederbegründung der normativen politischen Philosophie gilt, 50 Jahre alt. Beide Ereignisse stehen in einem engeren Zusammenhang als es zunächst scheinen mag: Eine nicht nur akademische, sondern öffentliche Debatte über die Gerechtigkeit von genetischen Eingriffen wird von zahlreichen ForscherInnen, Forschungsinstitutionen und po-

2 Zum naturwissenschaftlichen Sachstand von Keimbahneingriffen, vgl. Deutscher Ethikrat (2019).

litikberatenden Ethikräten angesichts der biotechnologischen Entwicklung als dringend notwendig eingefordert.³ Um sich Impulse für die Gestaltung einer solchen öffentlichen Debatte zu holen, blickt man naturgemäß auf die akademische Debatte zu Keimbahneingriffen, die in der Moralphilosophie, der politischen Philosophie und der angewandten Ethik schon seit langer Zeit geführt wird. In dieser Debatte – jedenfalls in einem wichtigen Teil der jüngeren Debatte – spielt Rawls eine prominente Rolle, wie ich in diesem Abschnitt zeigen möchte.

Diskussionen um die Möglichkeit, in das menschliche Erbgut einzugreifen, werden seit den Anfängen der modernen Genetik geführt. Die jüngere Debatte um Keimbahneingriffe reicht zurück bis wenigstens in die 1970er Jahre,⁴ und wurde lange Zeit, jedenfalls im deutschen Sprachraum, v.a. unter therapeutischen Gesichtspunkten geführt.⁵ Eine Politisierung erreichte diese Debatte um die 2000er Jahre, als der Blickpunkt – vor allem im angelsächsischen Sprachraum – weg von therapeutischen Chancen und Hoffnungen und hin zu einer Perspektive der Freiheits- und Gleichheitsförderung rückte. Nicht der Status des Embryos und das Verhältnis von Embryonenschutz und Therapiemöglichkeit steht hier im Vordergrund, wie oft im deutschsprachigen Kontext,⁶ sondern die grundsätzlichen Möglichkeiten, durch Eingriffe Freiheit und Gleichheit von Menschen zu verbessern. Rechtfertigungsbedürftig erscheint unter einer solchen Perspektive nicht der Eingriff in die körperliche Konstitution eines zukünftigen Menschen, sondern das Verhindern eines Eingriffs. Dieser wird als Einschränkung der reproduktiven Freiheit gegenwärtig lebender Menschen oder als Einschränkung einer größeren Freiheit zukünftiger Menschen (durch unterlassene Ausstattung mit genetischen Freiheitsressourcen) betrachtet. Im Namen der Freiheit wird der Begründungsbedarf also umgekehrt und angenommen, die Rechtfertigung habe in einem liberalen Staat grundsätzlich die- oder derjenige zu erbringen, die/der Eingriffe verhindern wolle, weil sie/er damit die

3 Vgl. für Viele: Deutscher Ethikrat (2017).

4 Schöne-Seiffert (2017, 94) macht eine „erste Debattenrunde“ aus, in der die Humangenom-Sequenzierung Keimbahneingriffe in den Bereich des Denkbaren gerückt habe.

5 Vgl. für einen Überblick exemplarisch Schroeder-Kurth (1998).

6 Vgl. bspw. die in Graumann (2001) dokumentierte Debatte um verbrauchende Embryonenforschung um die Jahrtausendwende.

Freiheit existierender oder zukünftiger Menschen einschränke. Die Etiketten für die verschiedenen Positionen lassen sich von dieser Überzeugung her verstehen: Eingeteilt wird die Debatte von den sich selbst als „bioliberal“ verstehenden Positionen oftmals in „Biokonservative“, die grundsätzlich *gegen* Keimbahneingriffe wären, und in „Bioliberale“, die grundsätzlich *für* Keimbahneingriffe wären.⁷

Die besondere gegenwärtige Relevanz der Debatte besteht dabei nicht nur darin, dass mit biotechnologischen Entwicklungen wie der CRISPR/Cas9-Technologie bisher abstrakt verhandelte Fragen in den Bereich technischer Möglichkeit rücken und eine rechtliche Regelung notwendig machen. Darüber hinaus ist sie ein paradigmatischer Fall einer öffentlichen bioethischen Debatte über hochgradig umstrittene Themen (moralischer Status des Embryos) in liberalen Gesellschaften, die sich durch weltanschaulichen Pluralismus auszeichnen. Rawls wird nun nicht nur oftmals als Autor des *Politischen Liberalismus* und Theoretiker des öffentlichen Vernunftgebrauches für den *Modus* solcher öffentlichen Debatten über weltanschaulich umstrittene Fragen herangezogen.⁸ Sondern auf Rawls und sein Hauptwerk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* greifen viele bioliberale AutorInnen zurück, um ihre *inhaltliche* Position zu untermauern. Rawls nimmt insofern in der Debatte um Keimbahneingriffe auch viele Jahre nach seinem Tod eine prominente Rolle ein – eine Rolle zur Begründung einer inhaltlichen Position allerdings, von der man überlegen müsste, ob Rawls selbst hiermit einverstanden wäre.

Unter Rückgriff auf die von Rawls in der *Theorie* entwickelte Idee von „lebensplanneutralen Grundgütern“, die als grundlegende Freiheitsressourcen prinzipiell gleich zu verteilen wären, plädieren zwei Typen von Argumenten für die Notwendigkeit bzw. Unbedenklichkeit von grundgüterkompatiblen bzw. grundgütersteigernden Keimbahneingriffen. Ein Argumenttypus plädiert im Namen der Chancengleichheit für die Notwendigkeit von Keimbahneingriffen – bestimmte „genetische Grundgüter“, so die Annahme, könnten als Autonomieressourcen begriffen werden,

7 Vgl. für Viele: Roache und Savulescu (2016, 145). Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser inzwischen auch im deutschen Sprachraum üblichen Debattenaufteilung, vgl. bereits Ranisch (2013). Habermas begegnete der Fremdzuschreibung seiner eigenen Position als „biokonservativ“ mit selbst-ironischem Humor (Hacking 2009, 14).

8 Vgl. zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Leistungsfähigkeit des Rawls'schen Öffentlichen Vernunftgebrauches in bioethischen Debatten liberaler Gesellschaften Willems (2016 a&b).

die grundsätzlich gleich verteilt werden müssten. Ein anderer Typus argumentiert im Namen der Reproduktionsfreiheit für die Freigabe von Keimbahneingriffen und sieht eine Vereinbarkeit mit der Autonomie zukünftiger Personen dann als gegeben an, wenn durch die Eingriffe „genetische Grundgüter“ nicht entfernt oder sogar vermehrt werden. Wirkungsmächtig eingebracht in die Diskussion wurden beide Argumente durch das Buch *From Chance to Choice* von der Autorengruppe um Buchanan, auf das ich mich im Folgenden konzentrieren möchte.⁹ Bei der Autorengruppe handelt es sich um eine Reihe von Rawls-Schülern, die die in der *Theorie* entwickelte Idee der „Grundgüter“ auf die genetische Ebene ausweitet und für Argumente benutzt, die Keimbahneingriffe als im Namen der Gerechtigkeit geboten bzw. unter bestimmten Auflagen erlaubt betrachten.

Was also sind Rawls'sche Grundgüter, und inwiefern spielt die Idee der Grundgüter in den beiden Argumenten für Keimbahneingriffe eine herausgehobene Rolle? Rawls führt die Idee der sozialen Grundgüter („social primary goods“) im zweiten Kapitel seiner *Theorie* ein, wo er die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit in ihrer vorläufigen Fassung präsentiert und erläutert. Diese Grundsätze verlangen ein gleiches Recht auf ein umfangreiches System an Grundfreiheiten für alle BürgerInnen und lassen Ungleichheiten sozialer und wirtschaftlicher Natur nur dann zu, wenn erwartbar ist, dass sie jedermanns Vorteil dienen und wenn sie mit Positionen verbunden sind, die allen offen stehen.¹⁰ Die Idee der Grundgüter wird von Rawls in diesem Zusammenhang eingeführt, um das Maß benötigter Gleichheit und rechtfertigbarer Ungleichheit zu ermitteln.¹¹ Grundgüter werden in diesem ersten Kontext verstanden als Dinge, die von der Grundstruktur der Gesellschaft (ihren grundlegenden Institutionen) verteilt werden, und die von allen Menschen als rationale Akteure erstrebt werden, weil sie allen Lebensplänen zuträglich sind:

9 Einer der Ko-Autoren hatte die Idee der „genetischen Grundgüter“ bereits kurz vor der Veröffentlichung des gemeinsamen Buches in die Diskussion eingebracht (Brock 1998, 53).

10 So die vorläufige Fassung der Grundsätze in Abschnitt 11. Die ausformulierte und weiterentwickelte Darstellung der Grundsätze liefert Rawls in Kapitel 5, Abschnitt 46 nach.

11 Vgl. auch Follesdal (2014, 643).

“As a first step, suppose that the basic structure of society distributes certain primary goods, that is, things that every rational man is presumed to want. These goods normally have a use whatever a person’s rational plan of life. For simplicity, assume that the chief primary goods at the disposition of society are rights and liberties, powers and opportunities, income and wealth. (Later on, in Part three, the primary good of self-respect has a central place.) These are the social primary goods” (Rawls 1971, 62).

Buchanan et al. wenden nun diese Idee lebensplanneutraler Grundgüter, die von allen rationalen Akteuren erstrebt werden, auf die genetische Ebene an. Nicht nur Einkommen und Wohlstand, sondern auch bestimmte Eigenschaften mit genetischer Grundlage (genannt werden oft Intelligenz oder Gedächtnis) ließen sich als derartige Grundgüter verstehen, die allen Lebensplänen zuträglich sind. Wenn die Annahme stimmt, dass es bestimmte Eigenschaften mit einer genetisch identifizierbaren Grundlage gibt, die als lebensplanneutrale Freiheitsressourcen (d.i. Grundgüter) rationaler Akteure begriffen werden können, dann lassen sich, so die Annahme, auch die weiteren Überlegungen zu Grundgütern (bspw. die Vorgabe, diese prinzipiell gleich zu verteilen) auf die sogenannten „genetischen Grundgüter“ übertragen.

Ein erstes Problem aus dieser Übertragung des Grundgütergedankens auf die genetische Ebene könnte nun bereits darin gesehen werden, dass Rawls selbst die genetische Ausstattung explizit *nicht* zu den sozialen Grundgütern zählt, sondern Güter, die auch eine biologisch-genetische Grundlage haben, zu den „natürlichen Gütern“ rechnet, die nicht unter einer Perspektive der distributiven Gerechtigkeit betrachtet werden. Rawls nennt Dinge wie Gesundheit, Lebenskraft, Phantasie, die allesamt auch biologisch-genetische Grundlagen haben, „natürliche Güter“:

“Other primary goods, such as health and vigor, intelligence and imagination, are natural goods; although their possession is influenced by the basic structure, they are not so directly under its control” (Rawls 1971, 62).

Die Autorengruppe merkt zwar an, dass Rawls diese „natürlichen Güter“ dezidiert nicht als „soziale Grundgüter“, die von der Grundstruktur verteilt würden, charakterisiert habe. Sie bezweifelt aber, dass Rawls gute Gründe gehabt habe, die genetische Ebene prinzipiell auszusparen, und vermutet, dass die Gründe rein technisch-pragmatischer Natur waren. Rawls habe die genetische Ebene wohl nur deshalb ausgespart, weil sie sich bislang aufgrund

von Grenzen der technischen Machbarkeit dem gesellschaftlichen Zugriff entzogen habe. Sobald die *Möglichkeit* bestehe, distributive Maßnahmen auch auf der genetischen Ebene durchzuführen, sei aber kein guter Grund einzusehen, weshalb man dies nicht tun sollte (Buchanan et al. 2000, 76f.).¹²

Zweifel an der Übertragbarkeit der Grundgüteridee auf die genetische Ebene könnten auch dadurch genährt werden, dass Rawls die genetische Ausstattung (explizit jedenfalls ab der deutschen Übersetzung der Theorie) zum Schutzbereich und der Grundfreiheit der Unverletzlichkeit der Person zählt.¹³

Lassen wir die Skepsis an der möglichen Übertragbarkeit der Grundgüteridee auf die genetische Ebene, die sich bereits auf Basis dieses Textbefundes einstellt, jedoch vorerst beiseite und rekonstruieren die beiden Argumente für Keimbahneingriffe, in denen die Rawls'sche Idee der Grundgüter – in ihrer Fassung als „lebensplanneutrale Chancenmaximierer“ – eine herausgehobene Rolle spielt.¹⁴

12 Tatsächlich merkt Rawls zwar in der *Theorie der Gerechtigkeit* an, nicht über Eugenik sprechen zu wollen (Rawls 1979, 129), behauptet dann aber dennoch, dass eine Verhinderung der Verschlechterung der natürlichen Gaben geboten sei, und konstatiert: „Eine vernünftige Politik auf diesem Gebiet sind die früheren Generationen den späteren schuldig“ (ebd.). Rawls' Plädoyer für eine vernünftige Genpolitik scheint auf den ersten Blick die Übertragung der Grundgüteridee auf die genetische Ebene nahezu legen. Tatsächlich hat Rawls hier aber, wie die in diesem Kontext auftauchende Bemerkung zum Kastensystem (das genetische Durchmischung verhindert) zeigt, offenbar den deutlich anders gelagerten Fall einer negativen Eugenik durch Einschränkung bestimmter Fortpflanzungsrechte im Sinn, und nicht den davon verschiedenen Fall eines Eingriffs in bereits bestehende Embryonen, die sich unter normalen Voraussetzungen und bei Einpflanzung in einen Mutterleib zu erwachsenen Menschen entwickeln können.

13 Vgl. die deutsche Fassung der *Theorie*: „Natürlich haben die Begünstigten ein Recht auf ihre natürlichen Gaben wie jeder andere auch; dieses Recht fällt unter den ersten Grundsatz, und zwar unter die Grundfreiheit der Unverletzlichkeit der Person“ (Rawls 1979, 125). Vgl. ebenfalls die Formulierung im amerikanischen Original von *Justice as Fairness*: “To the contrary, the question of ownership of our endowments does not arise; and should it arise, it is persons themselves who own their endowments: the psychological and physical integrity of persons is already guaranteed by the basic rights and liberties that fall under the first principle of justice (§ 13.1)” (Rawls 2001, 75).

14 Beiseitelassen möchte ich in diesem Aufsatz ebenfalls die Frage, ob es lebensplanneutrale Grundgüter gibt (dazu im Überblick Arneson 1990) wie auch die

Das erste Argument wird in Anlehnung an eine ressourcenegalitaristische Ausdeutung der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie entwickelt. Die Autoren machen dabei deutlich, dass weder Rawls noch die Ressourcenegalitaristen eine solche Position selbst vertreten, sehen diese aber als eine konsistente Weiterentwicklung an (Buchanan et al. 2000, 82). Das Argument geht davon aus, dass Autonomieressourcen grundsätzlich gleich zu verteilen sind, dass Autonomieressourcen auch auf genetischer Ebene vorhanden sind, und dass daher auch genetische Autonomieressourcen prinzipiell gleich verteilt werden müssten: "If resources ought to be distributed equally and natural endowments are resources, then we ought to intervene in the natural lottery whenever doing so would be the best way of equalizing resources" (Buchanan et al. 2000, 77).

Die Autoren setzen sich mit einem möglichen Einwand auseinander. So könnte man ja behaupten, dass Ressourcen immer kontextabhängig wären, so dass eine völlige Egalisierung weder möglich noch zweckdienlich sei.¹⁵ In der Zurückweisung des Einwands greifen die Autoren auf Rawls zurück: So gebe es durchaus – wie dies ja auch Rawls in seiner Grundgüthetheorie behauptet habe – Mittel, die *relativ* kontextunabhängig wären, und deren Angleichung man daher (auch wenn eine völlige Egalisierung nicht möglich wäre) als Gebot der Chancengleichheit betrachten müsse:

"Nevertheless there are presumably some very basic characteristics that are what Rawls calls primary goods – maximally flexible assets, characteristics conducive to the successful pursuit of a broad range of human projects in a diversity of social environments. To the extent that the genetic factors that contribute to these can be accurately identified and subjected to safe and effective human control, there is a strong prima facie case for undertaking efforts to reduce the impact of inequalities in their distribution" (Buchanan et al. 2000, 80).

Frage, ob es lebensplanneutrale *genetische* Grundgüter geben kann (kritisch dazu Habermas 2013, 142). Auch konzeptionelle Probleme am Konzept eines „genetischen Grundguts“, die sich aus unzureichendem genetischem Wissen und dem komplexen Zusammenspiel zwischen verschiedenen Genen sowie Genen und Umwelt ergeben, sollen hier nicht weiter diskutiert werden.

15 Dieses Problem der Kontextabhängigkeit von Gütern hat unlängst Sparrow (2019) erneut auf die Agenda der bioethischen Debatte um Keimbahneingriffe gesetzt, als er die These der Obsoletheit genetischer Enhancements angesichts einer unvermeidlichen Steigerungslogik aufstellte.

Das als konsistente Weiterentwicklung Rawls'scher Prinzipien präsentierte Argument plädiert also im Namen der gleichen Autonomiechancen für eine Angleichung von „genetischen Grundgütern“.

Eine Variation des Chancengleichheitsarguments konzentriert sich auf Krankheiten als Chancenbeschränkungen und auf die Herstellung eines gewissen genetischen Minimums: Chancengleichheit erfordere, so die Autoren in Anlehnung an das von Daniels vorgelegte Argument, auch gewisse gesundheitliche Voraussetzungen.¹⁶ Krankheiten beschränken, so die Autoren, die Autonomiechancen, wenn sie die Fähigkeit von Menschen, „ein normaler Konkurrent zu sein“, beeinträchtigen: “The significance of disease is that it limits opportunity in the most serious cases, at least, by preventing persons from developing the threshold of abilities necessary for being ‘normal competitors’” (Buchanan et al. 2000, 74). Eingriffe in die genetische Ausstattung zur Vermeidung von chancenbeschränkenden Krankheiten wären daher ein Gebot der Gerechtigkeit. Auch in Bezug auf dieses Argument diskutieren die Autoren Einwände. So beinhaltet der Krankheitsbegriff eine normative Dimension und könne daher mit dem Neutralitätsprinzip liberaler Staaten in Konflikt geraten. Zur Lösung wird erneut Rawls' Grundgütertheorie herangezogen: Gewisse genetisch „steuerbare“ Eigenschaften könnten als lebensplanneutrale Allzweckgüter betrachtet werden, die förderlich für nahezu alle Lebenspläne und deshalb vereinbar mit dem Neutralitätsprinzip wären:

“The typical human's capacity for sight may be thought of as a general-purpose means – useful and valuable in carrying out nearly any plan of life or set of aims that humans typically have. [...] It can be thought of as a ‘natural primary good’ analogous to what John Rawls (1971) has called ‘social primary goods’ – in each case ‘general-purpose’ means useful or valuable in carrying out nearly any plan of life. [...] There are enhancements of capacities and abilities that are as plausible a benefit from nearly any evaluative perspective as the comparable loss of the capacity or ability would be a harm. For example, a very substantial increase in the capacity for memory of normal humans would also be a general-purpose benefit improving people's capacity to pursue nearly any plan of life” (Buchanan et al. 2000, 167f.).

16 Daniels, einer der beteiligten Autoren, hatte 1985 eine Erweiterung der *Theorie* um den Aspekt der gerechten Gesundheitsversorgung vorgelegt, auf die sich die Autoren hier beziehen (Daniels 1985).

Die Rawls'schen Grundgüter werden also benutzt, um chancenangleichende Eingriffe in die Keimbahn zu rechtfertigen. Eine rechtliche Erlaubnis oder sogar ein rechtliches Gebot zur Keimbahnintervention könne dann angenommen werden, wenn die Eingriffe vereinbar mit dem liberalen Neutralitätsgebot sind und der Bereitstellung genetischer Grundgüter dienen, d. h. zur Fähigkeit beitragen, ein „normaler Konkurrent um begehrte gesellschaftliche Positionen“ zu sein (Buchanan et al. 2000, 74).¹⁷

Ein zweites Argument setzt auf eine grundsätzliche reproduktive Freiheit von Eltern, die sich auch auf die Frage, welche Art von Kindern man haben wolle, erstreckt. Das Argument parallelisiert Erziehung und genetische Intervention als Biotechniken, die die „Produktion von Kindern nach Maßgabe eigener Vorstellungen des Guten“ (Buchanan et al. 2000, 159) erlaube. Im Namen einer solchen weit verstandenen reproduktiven Freiheit von Eltern gelten Eingriffe in die Keimbahn zukünftiger Kinder daher grundsätzlich als erlaubt. Eine Grenze elterlicher Freiheit und einen Grund für staatliche Interventionen sehen die Autoren an dem Punkt erreicht, an dem durch die Eingriffe Grundgüter verringert bzw. nicht angemessen vermehrt werden, und dadurch die Autonomie zukünftiger Personen beschädigt werde:

“Interventions by the state [...] would often raise troubling conflicts with fundamental principles of liberal democracy. The only such interventions that would be compatible with a strong liberal commitment to neutrality between different comprehensive conceptions of the good would be enhancement of capabilities that are what we called natural primary goods – capabilities that are general-purpose means, useful in carrying out virtually any plan of life. [...] The closer such capabilities are to truly all-purpose means, the less objection there should be to the state encouraging or even requiring genetic enhancements of those capabilities” (Buchanan et al. 2000, 174).

Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass elterliche Eingriffe in die Keimbahn der Kinder genau dann als legitim betrachtet werden müssten, wenn diese aufgrund ihrer Grundgüterbilanz als vereinbar mit der Autonomie der zukünftigen Kinder plausibilisiert werden können. Sofern Eltern also nur ge-

17 Tatsächlich macht Rawls in der *Theorie* deutlich, dass es ihm gerade nicht um die „Gleichheit von Konkurrenten“ bzw. um den Gedanken eines Wettrennens aufgrund gleicher Startchancen geht, sondern dass man stärker die Vorteile der Komplementarität der natürlichen Gaben in den Blick nehmen sollte (Rawls 1979, 122).

netische Grundgüter vergrößern bzw. solche nicht entfernen, könnten die Eingriffe als autonomiefördernd bzw. als (weil den Optionenspielraum nicht verengend) mit dem Neutralitätskriterium liberaler Staaten vereinbar begriffen werden.

Beide Argumente, die für die Gebotenheit bzw. für die Erlaubtheit genetischer Eingriffe in die Keimbahn zukünftiger Menschen plädieren, beziehen sich also auf die Idee Rawls'scher Grundgüter im Sinne von lebensplanneutralen Autonomieressourcen bzw. Allzweckgütern. Im Namen der Chancengleichheit wird aus den Thesen, dass Chancen gleich sein sollten und dass auch genetische Ressourcen Chancen steigern können, geschlussfolgert, dass genetische Grundgüter als Autonomieressourcen angeglichen werden sollten. Weil auch Krankheiten als Chancenbeschränkungen bestimmt werden können, die die Chance, ein „normaler Konkurrent um begehrten gesellschaftliche Positionen zu sein“ einschränken, sollten genetische Dispositionen für „normales, speziestypisches Funktionieren“ (Buchanan et al. 16) als genetische Grundgüter betrachtet und durch Keimbahneingriffe bereitgestellt werden. Im Namen der reproduktiven Autonomie hingegen sollen elterliche Eingriffsrechte grundsätzlich auf die genetische Ebene ausgeweitet werden. Der Autonomie zukünftiger Personen und dem Neutralitätsprinzip des Liberalismus trage man Rechnung dadurch, dass man Grundgüter als Grenze legitimer Eingriffe festsetze. Weil es sich bei genetischen Grundgütern um Allzweckgüter handle, die den betroffenen Menschen nicht auf einen bestimmten Lebensplan festlegen, sondern ihn dazu befähigen, ein „normaler Konkurrent“ zu sein und seine Optionen für die Wahl von Lebensplänen zu vergrößern, könnten elterliche Eingriffe, die Grundgüter nicht beschädigen oder sogar vermehren, als mit der Autonomie zukünftiger Personen und dem liberalen Neutralitätsgebot vereinbar begriffen werden.

Beide Argumenttypen, die unter Rekurs auf die Rawls'schen Grundgüter für die Gebotenheit bzw. die Zulässigkeit von Keimbahninterventionen argumentieren, sind in der bioethischen Debatte um Keimbahneingriffe inzwischen fest etabliert¹⁸ und haben zudem Eingang in wichtige Stellungnah-

18 Allhoff (2008) endet seinen Artikel „Germ-Line Genetic Enhancement and Rawlsian Primary Goods“ mit dem Fazit, dass Interventionen, die „Grundgüter“ maximieren, erlaubt sein müssten. Fox (2007) bezieht sich explizit auf Buchanan et al. (2000) und formuliert ausgehend davon eine „Liberal Theory of Offspring Enhancement“, die eine Verpflichtung zur Ausstattung mit genetischen „Grundgütern“ vorsieht. In ähnlicher Weise folgt auch Dekker (2009)

men von Ethikräten gefunden, die das Ziel verfolgen, die öffentliche Debatte zu strukturieren und anzureichern.¹⁹

2. Eine komplexere Version von Rawls' Grundgütertheorie: Die politische Dimension der Grundgütertheorie und das „vielleicht wichtigste Grundgut der Selbstachtung“

Die beiden Argumente für die Notwendigkeit bzw. Unbedenklichkeit von chancenvergrößernden und autonomiekompatiblen Keimbahneingriffen rekonstruieren Grundgüter in erster Linie als lebensplanneutrale Autonomieressourcen und Chancenmaximierer. Hierbei werden bewusst weder Unterschiede zwischen verschiedenen denkbaren Lebensplänen gemacht, noch wird eine etwaige Hierarchie zwischen verschiedenen Grundgütern expliziert. Eine solche Lesart der Grundgütertheorie kann sich zwar durchaus auf einige Textstellen der *Theorie* stützen, wie im ersten Abschnitt gezeigt wurde. Allerdings werde ich im Folgenden für eine komplexere Version der Grundgütertheorie argumentieren. Meine These lautet: Eine Deutung der Rawls'schen Grundgüter, die diese bloß als lebensplanneutrale Chancenmaximierer bzw. Autonomieressourcen begreift, stellt eine verkürzte und problematische Les-

dem von Fox auf der Basis von Buchanan et al. formulierten Argument zum verpflichtenden "Enhancement" mit "natural primary goods" und führt aus, dass es aus liberaler Perspektive sogar ein Gebot zur Ausstattung zukünftiger Personen mit "natural primary goods" gebe. Savulescu (2007) rekurriert in seinem Aufsatz "Genetic Interventions and the Ethics of Enhancement of Human Beings" explizit auf die Autorengruppe um Buchanan und zählt in dem Kontext verschiedene Beispiele von Grundgütern auf, die genetisch mitbeeinflusst werden könnten. Im deutschen Sprachraum wird die These genetischer Grundgüter bspw. von Gesang (2007, 101) vertreten. So sei die Wahrscheinlichkeit, dass ein Leben gelänge, deutlich höher, wenn die Anlagen vielfältig wären. Auch Welling, die die Begründungsressourcen des säkularen Rechtsstaates im Kontext eugenischer Gesetzgebung untersucht, kommt zu dem Ergebnis, dass „das genetische Enhancement, gerade ein an Keimbahnen vorgenommenes und sich auf Dritte wie nur zukünftige Personen auswirkendes, zumindest sofern es sich auf Grundgüter im Sinne Rawls' bezieht, zulässig ist. Es legt den Betroffenen nicht auf einen Lebensplan fest – es ist sogar denkbar, dass es die Auswahl der zur Verfügung stehenden Lebenspläne vergrößert –, sondern ermöglicht oder vereinfacht ihm die Verfolgung eines jeglichen von ihm selbst gefassten Planes und fördert so seine Autonomie“ (Welling 2014, 154).

19 Vgl. Deutscher Ethikrat 2019, 219.

art der Grundgütertheorie dar. Zum einen berücksichtigt diese Lesart die Hierarchie der Grundgüter und das „vielleicht wichtigste Grundgut der Selbstachtung“ nicht angemessen. Zum anderen kann sie die politische Dimension und Funktion der Grundgütertheorie, die Rawls schon in der *Theorie*, besonders aber in späteren Schriften unterstreicht, nicht voll erfassen.

Als Rawls in Kapitel 2 der *Theorie* die Grundgütertheorie einführt, weist er darauf hin, dass diese vorläufig ist (weil später das Grundgut der Selbstachtung eine herausgehobene Rolle spielen wird):

“For *simplicity*, assume that the chief primary goods at the disposition of society are rights and liberties, powers and opportunities, income and wealth. (Later on, in Part three, the primary good of self-respect has a central place.)” (Rawls 1971, 62, Hervorhebungen E.O.).²⁰

Die Tatsache, dass Rawls an der ersten Textstelle, an der er die Grundgütertheorie einführt, sowohl auf die Vorläufigkeit als auch auf die Vereinfachung (“for simplicity”) dieser Darstellung hinweist, liefert also Gründe dafür, sich nach einer inhaltlich angereicherten, komplexeren Version der Rawls’schen Grundgüterlehre umzusehen.

Blicken wir zunächst auf das, was Rawls in späteren Erläuterungen und Überarbeitungen der *Theorie* über seine Grundgüterlehre sagt. Rawls, der seine Theorie zeitlebens weiterentwickelte, präzierte und vor Fehldeutungen zu bewahren suchte, wandte sich früh und vehement gegen eine Lesart, die Grundgüter lediglich als lebensplanneutrale Allzweckgüter und Chancenmaximierer begreift, und kritisierte diese Lesart als verkürzt und einseitig. Rawls macht deutlich, dass er seine Grundgütertheorie schon in der ursprünglichen Fassung der *Theorie* als eine normative Theorie verstanden wissen wollte, die vom Bürgerideal her zu denken sei.²¹ Im Vorwort zur französischen Übersetzung seiner *Theorie*²² und später auch im Vorwort zu

20 Vgl. eine parallele Formulierung in Kapitel 2, Abschnitt 15 (Rawls 1971, 92).

21 Insofern sind Deutungen, die mit einer entwicklungsgeschichtlichen These zwischen einer frühen, empirischen Version der Grundgütertheorie und einer späten, normativen Version unterscheiden, obzwar leider weit verbreitet, von vornherein wenig plausibel. Vgl. für solche entwicklungsgeschichtlichen Thesen bspw. Murray (2011, 902); Doppelt (2008, 133); Eyal (2005, 205).

22 Das Vorwort geht auf ein Manuskript von 1986 zurück, bezieht sich aber auf Änderungen, die Rawls bereits anlässlich der deutschen Übersetzung, die 1975 erschien, am Original vorgenommen hatte, dazu Rawls (1998, 295).

der *Revised Edition* stellt Rawls klar, dass seine Grundgütertheorie eine politische Dimension aufweise, die bei angemessenem Verständnis nicht außer Acht gelassen werden dürfe. Fehldeutungen hätten ihn dazu veranlasst, für die deutsche Übersetzung, die 1975 erschien, und die auch allen späteren Fassungen seines Textes zu Grunde liege, Änderungen am Text vorzunehmen (Rawls 1999, xi). So könnte der Eindruck entstanden sein, dass Grundgüter primär als Resultat psychologischer Fakten zu begreifen wären, und nicht hinreichend deutlich geworden sein, dass sie auch als Teil des Ideals einer moralischen Konzeption der Person betrachtet werden müssten:

“A second serious weakness of the original English edition was its account of primary goods. These were said to be things that rational persons want whatever else they want, and what these were and why was to be explained by the account of goodness as rationality in Ch. VII. Unhappily that account left it ambiguous whether *something's being a primary good depends* solely on the natural facts of human psychology or whether it also depends *on a moral conception of the person* that embodies a certain ideal. This ambiguity is to be resolved in favor of the latter: *persons are to be viewed as having two moral powers (those mentioned above) and as having higher-order interests in developing and exercising those powers*” (Rawls 1998, 297f., Hervorhebungen E.O.).

Grundgüter sind, mit anderen Worten, nicht nur Güter in Bezug auf alle denkbaren Lebenspläne, die im Rahmen empirischen Wissens über die menschliche Psychologie plausibel angenommen werden können. Sie weisen darüber hinaus eine normative Komponente auf, insofern sie rückgebunden sind an ein Ideal der Person, die – neben allen anderen möglichen Zielen – daran interessiert ist, zwei bestimmte moralische Vermögen auszubilden: die Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitsinn und die Fähigkeit eine Konzeption des Guten zu bilden, zu revidieren und rational zu verfolgen (Rawls 1998, 297f.).

Diese beiden moralischen Vermögen sind nun nicht Teil einer umfassenden moralischen Konzeption der Person im Rahmen einer umfassenden Lehre, sondern Ausdruck einer politischen Konzeption der Person: Es handelt sich um Vermögen, die Personen *als Bürgern* zugeschrieben werden. Das Interesse an Grundgütern bezieht sich infolgedessen auf das, was BürgerInnen zur Ausbildung ihrer zwei zentralen bürgerlichen Vermögen benötigen – und eben nicht primär auf das, was rationale Akteure zur Realisierung ihrer beliebigen Lebenspläne benötigen:

“Primary goods are now characterized as what persons need in their status as free and equal citizens [...]. [...] [T]hese goods are seen as answering to their needs as citizens as opposed to their preferences and desires” (Rawls 1998, 298, Hervorhebungen E.O.).

Die Idee der Grundgüter ist also, so lässt sich Rawls' Erläuterung zusammenfassen, nicht primär zu verstehen als Ergebnis einer psychologischen, empirischen Theorie über das, was Menschen normalerweise in der Mehrzahl wollen können und was diesen empirisch möglichen Lebensplänen in einer neutralen Weise zuträglich ist.²³ Sie steht vielmehr im Zusammenhang mit einer normativen politischen Theorie der Person bzw. einer Theorie des Bürgers: Grundgüter beschreiben das, was BürgerInnen brauchen, um ihre beiden moralischen Vermögen auszubilden.²⁴

Von dieser politischen Dimension her betrachtet wird zugleich deutlich, weshalb Rawls in seiner Grundgüterlehre von Hierarchien zwischen Grundgütern ausgeht – und weshalb nach einer vieldiskutierten Äußerung in der *Theorie* Selbstachtung „das vielleicht wichtigste Grundgut“ darstellt. Rawls schreibt: “On several occasions I have mentioned that perhaps the most important primary good is that of self-respect” (Rawls 1971, 440).

Rawls' Thesen zur Selbstachtung haben in der Literatur für reichlich Verwirrung und Kritik gesorgt,²⁵ zumal auch hier, wie auch schon für die Grundgüterlehre insgesamt, bei Rawls eine Melange von empirischen und normativen Thesen vorherrscht, die leicht zu Missverständnissen führt. So argumentiert Rawls durchaus an einigen Stellen empirisch, insofern er

23 Vgl. auch Rawls (1982, 166): “But note that what are to count as primary goods is not decided by asking what general means are essential for achieving the final ends which a comprehensive empirical or historical survey might show that people usually or normally have in common. [...] The characterization of primary goods does not rest on such historical or social facts.”

24 Wenngleich Rawls Allzweckgüter und Grundgüter an einigen Stellen synonym zu behandeln scheint, legen andere Textstellen nahe, dass „Grundgut“ der übergeordnete normative Begriff ist. So können einige Grundgüter zwar Allzweckgüter sein – für den normativen Status als Grundgut scheint aber deren Funktion, die Ausbildung von zwei bürgerlichen moralischen Vermögen zu ermöglichen, zentraler zu sein, als deren universale Anwendbarkeit in verschiedenen Lebensplänen. Vgl. hierzu Rawls (1982, 161, 167).

25 Vgl. Follesdal (2014, 646), der das Grundgut der sozialen Grundlagen der Selbstachtung als “among the most perplexing issues” der Grundgütertheorie beschreibt. Zur Kritik vgl. auch Eyal (2005, 196) und Doppelt (2009).

sich auf allgemeine psychologische Zusammenhänge beruft und behauptet, dass die Selbstachtung der meisten Menschen de facto von der öffentlichen Wertschätzung durch andere abhängig sei.²⁶ Auch scheint sich Rawls eher im Rahmen einer allgemeinen psychologischen Theorie und im Rahmen einer Deutung von Grundgütern als lebensplanneutralen Ressourcen zu bewegen, wenn er etwa im Kapitel 3, Abschnitt 67, die These vertritt, dass Selbstachtung als motivationale Ressource für alle möglichen Lebenspläne von Vorteil sei:

“When we feel that our plans are of little value, we cannot pursue them with pleasure or take delight in their execution. Nor plagued by failure and self-doubt can we continue in our endeavors. It is clear then why self-respect is a primary good. Without it, nothing may seem worth doing, or if some things have value for us, we lack the will to strive for them. All desire and activity becomes empty and vain, and we sink into apathy and cynicism. Therefore the parties in the original position would wish to avoid almost at any cost the social conditions that undermine self-respect” (Rawls 1971, 440).

Tatsächlich ist aber auch und gerade für dieses Grundgut die normative Dimension entscheidend, insofern es dezidiert aus der Perspektive der politischen Theorie *des Bürgers* formuliert wird.²⁷ Es geht, mit anderen Worten, um Selbstachtung nicht (nur) als motivationale Voraussetzung für beliebige Lebenspläne, sondern um eine spezifisch bürgerlich-politische Fremd- und Selbstwahrnehmung als Voraussetzung zur Ausbildung der beiden Vermögen, die eine Person in ihrer Bürgerrolle benötigt.

Nur diese normative Dimension der Grundgütertheorie kann erklären, weshalb Rawls den gleichen Grundfreiheiten und Grundrechten eine derart herausgehobene Stellung für die Ausbildung von Selbstachtung zuweist, und dabei in einer Art und Weise von ökonomischen Faktoren abstrahiert, die von

26 Rawls (1971, 178): “Now our self-respect normally depends upon the respect of others. Unless we feel that our endeavors are honored by them, it is difficult if not impossible for us to maintain the conviction that our ends are worth advancing (§ 67).”

27 Vgl. dazu bereits § 67, in dem Rawls deutlich macht, dass Menschen *als BürgerInnen* den Perfektionismus als öffentlichen Maßstab zur Beurteilung menschlicher Ziele verwerfen müssten, weil der Perfektionismus die notwendige Ausbildung bürgerlicher Selbstachtung konterkarieren würde (Rawls 1971, 442). Vgl. auch Krishnamurthy (2013, 188) und Whitfield (2017).

Kritikern schon früh als wirklichkeitsfremd betrachtet wurde.²⁸ Rawls stellt nämlich – anders als ihm zum Teil vorgeworfen wird – gar nicht in Abrede, dass bestimmte Formen der Selbstachtung auch mit ökonomischen Faktoren in Zusammenhang stehen können und daher in prekären Situationen oder in Situationen, die sich durch gravierende ökonomische Ungleichheit auszeichnen, massiv leiden können (Rawls 1971, 546; vgl. auch Zaino 1998, 738). Die Entscheidung, die Grundrechte und Grundfreiheiten als fundamentalere Voraussetzungen der Ausbildung von Selbstachtung zu markieren, ist mithin Ergebnis einer normativen Theorie des Bürgers: Menschen *sollten* als BürgerInnen eine „bürgerliche Selbstachtung“ ausbilden und entwickeln, die sich auf ihren öffentlichen Status als Gleiche und Freie bezieht²⁹ – und BürgerInnen sollten diese primär politische, bürgerschaftliche Selbstachtung gerade nicht von ökonomischen und anderen Faktoren abhängig machen.³⁰

“But in a well-ordered society the need for status is met by the public recognition of just institutions [...]. The basis for self-esteem in a just society is not then one’s income share but the publicly affirmed fundamental rights and liberties” (Rawls 1971, 544).

Die Priorität der Selbstachtung, bzw., wie Rawls später präzisieren wird, der „sozialen Grundlagen der Selbstachtung“³¹ als „wichtigstem Grundgut“, basiert also auf einem normativen, rechtsgebundenem und bürgerlich-politischen Selbstachtungskonzept.³² Es wird von Rawls gar nicht behauptet, dass gleiche Grundrechte immer das effektivste Mittel sind, um Selbstach-

28 Vgl. Barry (1973, 32): “That equality of self-respect may be as much or more hindered by inequalities of wealth and power themselves apparently does not occur to Rawls.” Vgl. auch Doppelt (2009, 138).

29 Anders als Daniels (1978, 275) annimmt, wird Selbstachtung bei Rawls nämlich nicht auf die gleiche *Macht*, den politischen Prozess zu beeinflussen, gegründet, sondern primär auf den gleichen Rechtsstatus.

30 Die These, dass Rawls primär um die Selbstachtung von BürgerInnen mit weniger Wohlstand oder Prestige besorgt ist, vertritt Stark (2012, 258).

31 Vgl. Rawls (2001, 60): “it is not self-respect as an attitude toward oneself but the social bases of self-respect that count as a primary good.”

32 Zur These eines primär rechtsgebundenen Selbstachtungskonzepts vgl. auch Hahn (2008, 126).

tung und Selbstrespekt herzustellen und damit eine neutrale Ressource zur Verfolgung beliebiger Lebenspläne darstellen.³³ Vielmehr ist Rawls der Auffassung, dass Menschen lernen *sollen*, sich und ihre Mitmenschen als gleiche und freie Bürger und Rechtssubjekte zu begreifen und zu achten, und dass es für die Ausbildung dieser Form der bürgerlichen Selbstachtung zuträglich ist, wenn sie in einem rechtlichen Kontext aufwachsen, der diese Achtung für Personen als freie und gleiche Rechtssubjekte öffentlich ausdrückt.³⁴

“In a well-ordered society then self-respect is secured by the public affirmation of the status of equal citizenship for all. [...] Thus the best solution is to support the primary good of self-respect as far as possible by the assignment of the basic liberties that can indeed be made equal, defining the same status for all” (Rawls 1971, 545 f.).

Selbstachtung ist, mit anderen Worten, ein Selbstverhältnis, welches BürgerInnen *als Bürger* erlernen und einnehmen *sollen*, und dieses Selbstverhältnis *soll* sich weder auf kontingente gesellschaftliche Faktoren (Stellung in der Einkommensverteilung), noch auf individuelle natürliche Anlagen oder Begabungen beziehen, sondern auf einen *öffentlichen Status* als Freie und Gleiche, die einander sowohl das Recht als auch die Fähigkeit zuschreiben, eigene Ideen des Guten zu entwickeln und eigenen Lebensplänen nachzugehen. Bedürfnisse von Patienten und von Studenten, so wird Rawls später schreiben, sind etwas anderes als Dinge, die Bürger als freie und gleiche Personen mit einem öffentlichen Status benötigen (Rawls 2005, 189). Rawls' normatives, rechtsgebundenes Selbstachtungsverständnis verlangt also ein Rechtssystem zu etablieren, welches die Voraussetzungen dafür schafft, sich

33 Rawls diskutiert Grenzen des normativen Konzepts, wenn er anfügt, dass das Selbstwertgefühl der meisten Menschen *de facto* von deren institutioneller Position und Stellung in der Einkommensverteilung abhinge. Er hält es dennoch für möglich, dass die meisten Menschen eine Form der bürgerlichen Selbstachtung entwickeln können – vor allem dann, wenn „durch angemessene Hintergrundarrangements“ ökonomische Faktoren adäquat adressiert werden, Rawls (1971, 546).

34 Vgl. auch Rawls (1971, 179), Hervorhebungen E.O.: “For by arranging inequalities for reciprocal advantage and by abstaining from the exploitation of the contingencies of nature and social circumstance within a framework of equal liberty, *persons express their respect for one another in the very constitution of their society. In this way they ensure their self-esteem as it is rational for them to do.*”

selbst und seine MitbürgerInnen als Freie und Gleiche zu betrachten, die das Recht und die Fähigkeit haben, eine eigene Idee des Guten zu entwickeln:

“But I have maintained that the contract conception of justice supports the self-esteem of citizens generally more firmly than other political principles. In the public forum each person is treated with the respect due to a sovereign equal: and everyone has the same basic rights that would be acknowledged in an initial situation regarded as fair” (Rawls 1971, 536).

Fassen wir zusammen: Die komplexe Version der Grundgütertheorie stellt eine Mischung aus empirischen und normativen Thesen dar. Rawls selbst macht jedoch deutlich, dass seine Lehre nicht angemessen verstanden wird, wenn man sie auf ihre empirischen Elemente (die Zuträglichkeit für die Lebenspläne rationaler Akteure) reduziert. Die Grundgüterlehre weist eine fundamental politische Dimension auf und steht in Zusammenhang mit einer normativen Theorie des Bürgers und seinen charakteristischen Vermögen (zur Entwicklung von Gerechtigkeitssinn und Konzeption des Guten). Um diese Vermögen auszubilden, ist Selbstachtung vonnöten, die von vornherein als bürgerliche Selbstachtung zu beschreiben ist, d. h. die vor allem die Wahrnehmung von sich selbst als TrägerIn gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten beinhaltet. Deswegen *sollen* (zukünftige) BürgerInnen in einer Rechtsordnung leben und heranwachsen, die ihnen mittels gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten einen gleichen öffentlichen und rechtlichen Status sichert und damit zugleich einen Kontext schafft, der die zur Ausbildung der beiden bürgerschaftlichen Vermögen zentralen rechtlich-sozialen Grundlagen der Selbstachtung gleichmäßig zur Verfügung stellt.

Grundgüter sind in der komplexen Version der Grundgütertheorie also das, was BürgerInnen zur Ausbildung ihrer beiden moralischen Vermögen benötigen – und die gleichen Grundrechte und Grundfreiheiten sind, weil sie die *richtige* Basis für eine solche „bürgerliche Selbstachtung“ legen, das wichtigste Grundgut.

3. Argumente für und gegen Keimbahneingriffe auf Basis der komplexen Theorie der Grundgüter

Wenn man mit diesem komplexen Verständnis der Grundgüterlehre zurück auf den bioethischen Diskurs und auf die beiden Argumente für Keimbahneingriffe blickt, ergeben sich Zweifel daran, ob die Übertragbarkeit der

Rawls'schen Grundgüteridee auf die genetische Ebene und die Rechtfertigung von Keimbahneingriffen so funktioniert, wie angenommen.

Beide Argumente rekurrieren, wie gezeigt wurde, auf „Autonomie“ als einen zentralen liberalen Grundwert. In beiden Argumenten wird eine Autonomievorstellung benutzt, die Autonomie wesentlich über die Größe des Optionenspielraums und bestimmte zur Verfügung stehende Ressourcen versteht: Eingriffe, die Optionen vergrößern, weil sie mit lebensplanneutralen Ressourcen ausstatten, gelten als im Sinne der Chancengleichheit geboten oder als – aufgrund ihrer Lebensplanneutralität – mit der Autonomie zukünftiger Personen kompatibel.

Die politische Dimension von Rawls' Grundgüterlehre (Grundgüter als das, was BürgerInnen zur Ausbildung zwei moralischer Vermögen benötigen) und deren interne Hierarchie (Priorität der sozialen Grundlagen der Selbstachtung als wichtigstes Grundgut) verweist jedoch auf ein komplexeres, politisches Verständnis von Autonomie und auf deren fundamentale Voraussetzung: ein spezifisches politisches Selbstverhältnis. Nach Rawls benötigen BürgerInnen zur Ausbildung ihrer zwei moralischen Vermögen eine bürgerliche Form der Selbstachtung, und nach Rawls soll deren Ausbildung ermöglicht werden durch einen öffentlich-rechtlichen Status als TrägerIn gleicher Grundrechte und gleicher Grundfreiheiten.

Mein erster Einwand gegen die Verwendung der Rawls'schen Grundgüterlehre in Argumenten für eine liberale Eugenik besteht also darin, dass hier nur eine Teildimension von Autonomievoraussetzungen berücksichtigt wird, die nicht einmal die wichtigste ist, weil Rawls die sozialen Grundlagen der Selbstachtung als „wichtigstes Grundgut“ auszeichnet. Die Argumente für eine liberale Eugenik, die im ersten Abschnitt referiert wurden, sind also unvollständig, weil sie eine zentrale Dimension im Rawls'schen Autonomieverständnis nicht berücksichtigen, sondern sich lediglich auf lebensplanneutrale Allzweckgüter als genetische Autonomieressourcen konzentrieren.³⁵

35 Buchanan et al. gehen auf die Rolle von Selbstachtung in Rawls' Grundgütertheorie in beiden Argumenten nicht ein. Sie erwähnen die Selbstachtung zwar in einem anderen Zusammenhang, in dem sie das Argument einer Verletzung der Selbstachtung gegenwärtig lebender behinderter Menschen durch Keimbahneingriffe diskutieren und zurückweisen. Dort jedoch knüpfen sie die Selbstachtung, anders als dies in Rawls' komplexer Grundgütertheorie geschieht, gerade nicht an einen gleichen rechtlichen Status, sondern an bestehende Fähigkeiten, und argumentieren entsprechend, dass Keimbahneingriffe, die Behinderungen vermeiden und zukünftige Menschen in den Status eines „effektiven Teilnehmers an sozialer Kooperation“ versetzen, deren dar-

Weder die politische Dimension der Grundgütertheorie, noch deren interne Hierarchie, die den sozialen Grundlagen der Selbstachtung höchste Priorität zuweist, wird also in der entpolitisierten und unterkomplexen Version der Grundgütertheorie, die in den bioliberalen Argumenten zum Einsatz kommt, angemessen adressiert.

Diese Verwendung einer unterkomplexen und entpolitisierten Grundgütertheorie ist nun gerade deshalb relevant, weil sie die mit Autonomie-voraussetzungen arbeitenden Kernthesen beider Argumente betrifft: Die These, dass Eingriffe im Namen gleicher Autonomiechancen geboten sind, sowie die These, dass solche Eingriffe aufgrund ihrer Lebensplanneutralität die Autonomie zukünftiger Personen nicht einschränken. Man könnte auf Basis der eben rekonstruierten komplexen Grundgüterlehre von Rawls meines Erachtens daher ein Argument formulieren, das grundsätzlich *gegen* eine weitgehende rechtliche Freistellung von Keimbahneingriffen spricht, weil die rechtliche Freistellung solcher Eingriffe die öffentliche Zuweisung eines ungleichen Grundrechtsstatus implizieren und dies gemäß Rawls' Prämissen die Ausbildung von Selbstachtung als zentraler Autonomievoraussetzung gefährden würde.

Wenn es zur Ausbildung der beiden moralischen Vermögen wichtig ist, zu lernen, sich als eine Person mit gleichen Grundrechten und Grundfreiheiten wahrzunehmen, wenn die öffentliche Einstufung als TrägerIn gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten hierfür ein wichtiger unterstützender Faktor ist, und wenn der Erwerb von Selbstachtung immer von einer zeitlichen Vorgängigkeit gekennzeichnet ist, in dem das Wissen um die Anerkennung als Träger gleicher Rechte eine Ermöglichungsbedingung für den Erwerb von Selbstachtung ist, dann lässt sich plausiblerweise annehmen, dass dieser allgemeine Zusammenhang auch für zukünftige BürgerInnen in Relation zu dem Rechtsstatus, der ihnen und ihrem Körper in frühen embryonalen Entwicklungsphasen zugewiesen wurde, gilt.

Für die These, dass ungleiche Rechtsstrukturen und die Missachtung eines gleichen Status als GrundrechtsträgerIn die Ausbildung zentraler Bürger tugenden verhindern, argumentiert Rawls in dem Text "The Idea of Public Reason Revisited" (Rawls 1997),³⁶ den er selbst als die klarste Darstellung

auf bezogene Selbstachtung steigern würden und daher selbstachtungsfunktional geboten wären (Buchanan et al. 2000, 331f.).

36 Ich zitiere im Folgenden die deutsche Übersetzung, die in *Das Recht der Völker* abgedruckt ist (Rawls 2002).

seiner Gedanken zum öffentlichen Vernunftgebrauch erachtete (Rawls 2005, 438). Dort diskutiert Rawls mögliche Auswirkungen ungerechter Familienstrukturen und einer rechtlichen Schlechterstellung der Frau im Scheidungsrecht auf *Kinder als zukünftige Bürger*. Er macht hier deutlich, dass er Kinder als Grundrechtsträger verstanden wissen möchte, die trotz wichtiger elterlicher Freiheiten in der Erziehung selbstverständlich auch in der Familie geschützt werden müssen. Die „Grundrechte ihrer Kinder als zukünftiger Bürger“, so schreibt Rawls in diesem Zusammenhang, „sind unveräußerlich und schützen sie, wo immer sie sich auch befinden mögen“ (Rawls 2002, 198). Rawls denkt hier an Gesetze zum Schutz vor Missbrauch und Vernachlässigung (Rawls 2002, 196). Gesetze müssen aber nicht nur die körperliche Integrität zukünftiger BürgerInnen, sondern auch deren politisch-moralische Reifung berücksichtigen. Wichtig sind hier Rawls' Überlegungen zur Auswirkung ungerechter Gesetze auf die psychologische und moralische Entwicklung von Kindern *als zukünftigen Bürgern*. Ungerechte Gesetze müssten nach Rawls auch deshalb vermieden werden, weil dies die Fähigkeit, die „von den zukünftigen Bürgern einer lebensfähigen demokratischen Gesellschaft geforderten politischen Tugenden zu erwerben“ (Rawls 2002, 197) untergraben könnte. Kinder, die in Situationen aufwachsen, in denen sie den Eindruck bekommen, Menschen hätten ungleiche Rechte, könnten Schwierigkeiten bekommen, sich als Träger gleicher Rechte zu begreifen und eine darauf basierende bürgerliche Selbstachtung zu entwickeln. Rawls nennt den Fall der Schlechterstellung der Frau im Scheidungsrecht, der sich negativ auf den späteren Erwerb von Bürgertugenden durch die jetzigen Kinder auswirken könne: “[The injustices of laws regulating divorce, E.O.] bear harshly not only on women but also on their children; and they tend to undermine children’s capacity to acquire the political virtues required of future citizens in a viable democratic society” (Rawls 1999, 599).

Offenbar besteht ein Zusammenhang zwischen der für BürgerInnen benötigten Fähigkeit, sich als frei und gleich an Rechten wahrzunehmen und den Strukturen der Rechtsordnung, in der man heranwächst. Missbrauch und Vernachlässigung der Kinder innerhalb der Familie wären damit nicht nur zu verurteilen, weil sie den Grundrechtsträgerstatus von Kindern missachten, sondern *auch*, weil eben diese Missachtung des Grundrechtsträgerstatus eine Gefährdung des Erwerbs bürgerlicher Tugenden darstellt: Die Gefährdung der späteren Ausbildung der bürgerlichen Selbstachtung resultiert in diesem Fall aus dem Wissen, in einer früheren Phase in seiner körperlichen und psychischen Integrität beeinträchtigt worden zu sein und

nicht als Träger gleicher Grundrechte auf körperliche Integrität anerkannt worden zu sein. Wenn aber ein Zusammenhang besteht zwischen dem Wissen, durch das Gesetz als Wesen mit grundlegenden Rechten in seiner körperlichen Integrität geachtet worden zu sein, und der Ausbildung bürgerlicher Selbstachtung, weshalb sollte dieser Zusammenhang dann nicht auch für frühe Entwicklungsstadien gelten, in unserem Zusammenhang also für den zur Austragung bestimmten Embryo in der Petrischale? Dafür würde jedenfalls sprechen, dass Rawls in seiner *Theorie* den Schutzanspruch von Menschen in ihren frühen Entwicklungsstadien an eine prinzipielle Anlage personaler Fähigkeiten, und nicht an deren Realisierung geknüpft und gefolgert hatte, dass der volle Schutzanspruch der Gerechtigkeitsprinzipien in folgedessen auch für frühe Entwicklungsstadien gelte, in denen Fähigkeiten noch nicht entwickelt sind (Rawls 1971, 509). Außerdem hatte Rawls ja, wie wir gesehen haben, die genetischen Anlagen dezidiert zum Schutzbereich der körperlichen Integrität gezählt (Rawls 2001, 75).

Formuliert man diese These der durch die Rechtsordnung ausgedrückten Achtung vor der körperlichen Integrität des Einzelnen als Ermöglichungsbedingung der Ausbildung bürgerlicher Selbstachtung allgemeiner, gelangt man zu folgender Forderung: Um die Ausbildung der spezifischen Selbst-Beziehung des bürgerlichen Selbstrespekts zukünftiger BürgerInnen zu ermöglichen und zu unterstützen, ist es geboten, eine Rechtsordnung zu etablieren, die sowohl (noch) unmündige Kinder als auch (noch) ungeborene Menschen, die sich aller Voraussicht nach zu solchen entwickeln werden, als zukünftige BürgerInnen behandelt und diese im Hinblick auf deren Möglichkeit, bürgerliche Selbstachtung auszubilden, als prinzipiell gleiche Grundrechtsträger begreift und schützt.³⁷

37 Ich kann hier nicht umfassend diskutieren, was meine Lesart der Grundgütertheorie für die Rawls'sche Position zur Abtreibungsfrage bedeuten würde. Mir scheint Rawls' Position in dieser Frage aber nicht *gegen* die Möglichkeit der Entwicklung eines solchen Argumentes auf Basis von Rawls' Grundgütertheorie zu sprechen. Erstens müsste berücksichtigt werden, dass Rawls seine ursprünglich sehr liberale Position in der Abtreibungsfrage später als seine nicht überzeugend begründete „Privatmeinung“ (Rawls 2005, liii-iv) charakterisiert, und es prinzipiell durchaus für möglich hält, mit Mitteln der öffentlichen Vernunft – d. h. im Rahmen der *Gerechtigkeit als Fairness* – konservativere Argumente zu formulieren. Zweitens setzt das im Aufsatz entwickelte Selbstachtungs-Argument keine Prämisse zum *moralischen Status des Embryos* voraus: Das Argument behauptet, dass Embryonen, die zur Entwicklung fähig und zur Austragung bestimmt sind, aus Gründen der Ermögli-

Die weitgehende rechtliche Freistellung von Keimbahneingriffen würde nun aber – ganz im Gegensatz zu dieser Forderung – eine rechtliche Situation schaffen, die ungleiche Grundrechte für verschiedene Generationen etabliert und zudem eine Verletzung des Prinzips temporal ausgedehnter Bürgerschaft darstellen: Rawls fordert, Bürger „als Personen mit einer lebenslangen öffentlichen (politischen) Identität“ zu betrachten, „die alle [...] Lebensstadien durchläuft“ (Rawls 2003, 267). Aufgrund ihres in frühen Entwicklungsstadien fehlenden öffentlichen Status als gleiche RechtsträgerInnen könnten gemäß Rawls' Voraussetzungen diejenigen Menschen und zukünftigen BürgerInnen, die sich aus den rechtlich zur Manipulation freigegebenen Embryonen entwickeln, Probleme bekommen, ein Verhältnis der bürgerlichen Selbstachtung auszubilden, unter dem sie sich als freie, gleiche und ebenbürtige GrundrechtsträgerInnen wahrnehmen und achten.

Mit der komplexen Theorie der Grundgüter lässt sich also zu folgendem Ergebnis kommen: Die weitgehende rechtliche Freistellung von Keimbahneingriffen schafft einen Zustand, in dem Grundrechte gegenwärtiger und zukünftiger BürgerInnen ungleich verteilt sind. Damit werden die sozialen Grundlagen der bürgerlichen Selbstachtung nicht gleichmäßig verteilt und damit die Ausbildung des „vielleicht wichtigsten Grundguts“ – die Selbstachtung zukünftiger BürgerInnen – gefährdet. Mit der komplexen Grundgütertheorie, die Grundgüter von einer normativen Theorie des Bürgers her bestimmt und darunter in erster Linie gleiche Grundrechte versteht, die BürgerInnen zur Ausbildung ihrer zwei moralischen Vermögen benötigen, lässt sich also ein Argument *gegen* die rechtliche Zulassung von Keimbahneingriffen formulieren.

Aus der Perspektive des zukünftigen Bürgers und der zukünftigen Bürgerin³⁸ könnte man den Zusammenhang zwischen dem Wissen, bereits

chungsbedingung der Ausbildung ihrer späteren bürgerlichen Selbstachtung *als Grundrechtsträger* behandelt werden sollten. Dies lässt die Möglichkeit offen, dass es sich bei allen Embryonen um Grundrechtsträger handelt – ebenso wie die Möglichkeit, dass es sich bei keinem Embryo per se um eine/n Grundrechtsträger handelt. Es verlangt jedoch, den oben genannten Embryonen als Ermöglichung der Ausbildung ihrer späteren bürgerlichen Selbstachtung einen *politischen* Status zuzuweisen – ohne dass damit notwendigerweise die weitergehende Behauptung verbunden wäre, dass jeglicher Status immer bloß das Ergebnis von Zuschreibungen wäre.

38 Die Perspektive „zukünftiger *Personen*“ wurde von Karnein in der Debatte um Keimbahneingriffe zurecht stark gemacht. Mein Argument verdankt der

in frühen Entwicklungsphasen in seiner körperlichen Integrität geachtet worden zu sein, und der normativ gewünschten, darauf basierenden Ausbildung von Selbstachtung folgendermaßen formulieren: „Ich wurde bereits als ein Selbst und zukünftiges Subjekt mit Rechten geachtet, als ich noch keine Möglichkeit hatte, dies zu verstehen und ich lerne als jemand, der erfährt, dass ihr/ihm von Anfang an gleiche Achtung als zukünftige/r BürgerIn entgegengebracht wurde, mich als jemand zu begreifen, der bürgerliche Achtung verdient.“ Um diese normativ gewünschte Ausbildung von bürgerlicher Selbstachtung grundsätzlich zu ermöglichen, müssten gemäß Rawls' Prämissen also prinzipiell und von Anfang an gleiche Grundrechte gewährt werden, die institutionell und öffentlich diejenige Achtung ausdrücken, die einer späteren Ausbildung von bürgerlicher Selbstachtung förderlich sind. Die folgenden Prämissen können aus Rawls' komplexer Grundgütertheorie, aus seiner These zur Gefährdung der Ausbildung bürgerlicher Tugenden durch ungerechte Gesetze und aus seiner temporalen Perspektive auf Bürgerschaft gewonnen werden:

- P 1: Autonomie setzt Grundgüter und besonders das wichtigste Grundgut der Selbstachtung voraus.
- P 2: Die Ausbildung bürgerlicher Selbstachtung *soll* in liberalen Staaten ermöglicht und unterstützt werden durch ein Rechtssystem, das gleiche Grundrechte (u. a. Recht auf körperliche Integrität) gewährt.
- P 3: Weil die Ausbildung bürgerlicher Selbstachtung eine zeitliche Vorgängigkeit impliziert (das Wissen, in frühen Phasen der Kindheit einen öffentlichen politischen Status besessen zu haben und durch das Gesetz geschützt worden zu sein kann die Ausbildung von bürgerlicher Selbstachtung affizieren), lässt sich annehmen, dass dies auch für den öffentlichen Status in früheren, embryonalen Phasen des Lebens gilt.

Auseinandersetzung mit Karnein (und Habermas!) viel. Anders als Karnein rekonstruiere ich mein Argument aber im Rahmen einer Rawls-Analyse, mache daher die spezifische Perspektive „zukünftiger *Bürger*“ stark, und verstehe mit Rawls Achtung *nicht*, wie Karnein, als Achtung für eine „natürliche genetische Ausstattung“ (Karnein 2013, 175, 228) sondern als Achtung für zukünftige BürgerInnen. Auch Habermas' Sensibilität für die Asymmetrie zwischen Erzeugern und Erzeugten verdankt mein Argument viel – problematisch scheint mir aber Habermas' Begriff der „Naturwüchsigkeit“ zu sein. Eine ausführlichere Würdigung und Auseinandersetzung mit Habermas und Karnein habe ich in meiner Habilitationsschrift vorgelegt.

Aus diesen Prämissen lassen sich die folgenden Schlussfolgerungen ziehen:

- C 1: Eingriffe in die Keimbahn zukünftiger BürgerInnen rechtlich zuzulassen, bedeutet, diesen zukünftigen BürgerInnen ungleiche Grundrechte (in Bezug auf körperliche Integrität) zu gewähren, bedeutet damit eine öffentliche Abwertung und (rechtliche) Miss-Achtung dieser zukünftigen BürgerInnen und gefährdet die zukünftige Ausbildung von bürgerlicher Selbstachtung.
- C 2: Weil die rechtliche Freistellung von Keimbahneingriffen die spätere Ausbildung bürgerlicher Selbstachtung gefährdet, und weil Selbstachtung eine zentrale Autonomievoraussetzung ist, gefährden Keimbahneingriffe prinzipiell die Autonomie zukünftiger BürgerInnen.
- C 3: Eine „liberale Eugenik“, die per Keimbahneingriff angebliche lebensplanneutrale genetische Grundgüter bereitstellen (oder als relevante Grenze reproduktiver Freiheit einführen) will, ist – gemessen an Rawls' komplexer Grundgütertheorie – als autonomiegefährdend und daher als (wenigstens potenziell) illiberal einzustufen.

Aus Perspektive der komplexen Grundgütertheorie, die die sozialen Grundlagen der Selbstachtung als Autonomievoraussetzung und wichtigstes Grundgut begreift und davon ausgeht, dass ein öffentlicher Status als TrägerIn gleicher Grundfreiheiten notwendig ist, um bürgerliche Selbstachtung auszubilden, müsste die rechtliche Freistellung von Keimbahneingriffen als Gefährdung der Ausbildung von Selbstachtung und damit als Gefährdung einer zentralen Autonomievoraussetzung begriffen werden. Anders als Buchanan und Koautoren sowie viele biolibérale Autoren im bioethischen Diskurs meinen, lässt sich mit Bezug auf Rawls also weder ohne weiteres eine Pflicht zur Angleichung „genetischer Autonomieressourcen“ noch eine prinzipielle Erlaubnis für elterliche grundgüterkompatible Keimbahneingriffe ableiten. Die von mir rekonstruierte komplexe Theorie der Grundgüter bildet die Grundlage für ein Argument, das die mögliche Gefährdung der Ausbildung einer komplexen, politischen Form der Autonomie behauptet, damit die gängige Autonomie-Bilanz interventionistischer Positionen kritisiert und deren Begründungspflicht für Eingriffe vergrößert.

Für ein angemessenes Verständnis meines Arguments möchte ich abschließend auf dessen Grenzen eingehen: Das Argument bezieht *keine* Stellung zum moralischen Status des Embryos *an sich*. Es fordert lediglich, diejenigen Embryonen, von denen anzunehmen ist und erwartet wird, dass sie sich zu zukünftigen BürgerInnen entwickeln, als Grundrechtsträger zu

behandeln, um eine Möglichkeitsbedingung für die spätere Ausbildung bürgerlicher Selbstachtung zu schaffen. Es erlaubt keine finale Entscheidung in Bezug auf die Frage, welche Embryonen sich zu BürgerInnen entwickeln dürfen oder sollen. Das kann man, wenn man Embryonen grundsätzlich schützen möchte, als einen gravierenden Nachteil begreifen. Man kann diese Schlankheit des Arguments aber – gerade angesichts einer festgefahrenen Debatte um den moralischen Status des Embryos – auch als entscheidenden Vorteil sehen. Versteht man das Argument als Beitrag zur Debatte um Keimbahneingriffe, könnte man es in all seiner Begrenztheit als wirkungsvolle Möglichkeit einstufen, die festgefahrene Statusdebatte von einer politischen Perspektive her neu aufzubrechen. Ohne nämlich die Frage nach einer generellen Schutzwürdigkeit jedes Embryos positiv oder negativ beantworten zu *müssen*, kann das Argument in der Debatte um Keimbahneingriffe benutzt werden, um für einen gewissen Schutz von zur Entwicklung bestimmten, entwicklungsfähigen Embryonen als zukünftigen BürgerInnen zu argumentieren. Auch diejenigen, die die These einer grundsätzlichen Schutzwürdigkeit des menschlichen Embryos nicht teilen und diesem nicht generell einen moralischen Status zuerkennen, könnten auf Basis des Arguments dennoch zu dem Schluss gelangen, dass es geboten sein könnte, zumindest denjenigen Embryonen, von denen gewünscht wird und erwartet werden kann, dass sie sich zu zukünftigen BürgerInnen entwickeln, aus selbstachtungsfunktionalen Gründen einen solchen moralisch-rechtlichen Status zuzuschreiben.³⁹

Das Argument liefert auch kein scharfes Kriterium dafür, welche Eingriffe unter Berücksichtigung eines Grundrechts auf körperliche Integrität im Sinne eines Abwehrrechts im Namen anderer Grundrechte (bspw. Gesundheit als Anspruchsrecht) unter Umständen dennoch geboten sein könnten. Die Sicherheit des Verfahrens vorausgesetzt, könnte es Gründe für Eingriffe geben, die man in Relation zur Selbstachtung setzen und diskutieren müsste: Was ist bspw. mit Embryonen, die sich ohne genetische Eingriffe nicht zu Menschen entwickeln würden, die prinzipiell die für BürgerInnen benötigten moralischen Vermögen sowie Selbstachtung ausbilden können? Der Fall scheint jedenfalls komplizierter als der Fall eines optionenvergrößernden Eingriffs in gesunde Embryonen. Das Fehlen eines scharfen Kriteriums kann jedoch nur dann als Nachteil angesehen werden, wenn man es als Hauptauf-

39 Das scheint mir möglich, ohne damit zugleich behaupten zu müssen, Grundrechte wären lediglich das bloße Ergebnis von Anerkennungs- oder Zuschreibungshandlungen.

gabe des Arguments betrachtet, ein solches Kriterium zu liefern.⁴⁰ Man kann es aber gerade als entscheidende Funktion des Arguments sehen, dass dieses für ein komplexes Verständnis von „politischer Autonomie“ wirbt, dadurch die Autonomiebilanz interventionistischer Positionen verkompliziert und dadurch die Begründungspflicht für Interventionen vergrößert. Eingriffe im Namen elterlicher reproduktiver Freiheit und Eingriffe im Namen der Chancengleichheit könnten sich nämlich nicht allein darauf berufen, dass diese Eingriffe doch freiheitsförderlich weil optionenvergrößernd für zukünftige BürgerInnen wären, sondern müssten sich die Mühe machen, zu begründen, warum eine Gefährdung der bürgerlichen Selbstachtung (die ja nach Rawls das wichtigste Grundgut und die wichtigste Autonomievoraussetzung darstellt) in bestimmten Fallkonstellationen dennoch in Kauf genommen werden könnte. Die liberale Eugenik kann ihren Liberalitätsanspruch jedenfalls nicht ohne Weiteres auf Rawls zurückführen. Das auf Basis der komplexen Grundgütertheorie entwickelte Argument zeigt vielmehr, dass gemäß Rawls' Prämissen Keimbahneingriffe prinzipiell als (potenziell illiberale) Gefährdungen der Ausbildung bürgerlicher Selbstachtung und politischer Autonomie begriffen werden müssten. Das Offenhalten, Vergrößern, oder Angleichen von Optionen ist kein ausreichender Maßstab für die Autonomiebilanz und für die Rechtfertigung von Keimbahneingriffen.⁴¹

4. Fazit: Die Relevanz von Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* für die biopolitische Debatte

Die öffentliche Diskussion um Keimbahneingriffe, die angesichts des rasanten biotechnischen Fortschritts dringend notwendig ist, kann von einem erneuten Rückgang auf Rawls' 50 Jahre alte *Theorie* und die darin angelegte Grundgüterlehre profitieren. In der bioethischen Debatte um Keimbahnein-

40 Siehe Rawls (2001, 174): "Of course, regarding citizens in this way [as having a public (political) identity over a complete life] does not single out a precise answer. As always we have at best only guidelines for deliberation."

41 Insofern steht das von mir entwickelte Argument für eine prinzipielle Autonomiegefährdung der Einschätzung von Ranisch (2017, 537) entgegen, der in seiner Zusammenfassung als Resultat einer exemplarischen Analyse von Habermas und Karnein schlussfolgert, dass Argumente der Autonomiegefährdung und Fremdbestimmung *generell* nicht überzeugen können. Mein Argument hat von der Auseinandersetzung mit Ranischs breit angelegter und materialreicher bioethischer Studie zur „Liberalen Eugenik“ stark profitiert.

griffe und infolgedessen auch im weiteren öffentlichen Diskurs nehmen Argumente, die Keimbahneingriffe unter Rückgriff auf Rawls' Grundgüterlehre als Vergrößerung (oder Nichtbeeinträchtigung) von Autonomiechancen betrachten und infolgedessen als gerechtfertigt ansehen, eine wichtige Stellung ein. Ich habe gezeigt, dass Rawls' komplexe Grundgütertheorie eine solche Argumentation nicht zulässt. Wenn man mit Rawls Selbstachtung als wichtigstes Grundgut begreift und zugleich ein spezifisch bürgerlich-politisches Verständnis von Selbstachtung vertritt, das auf die Gewährung gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten als ermöglichende Bedingung der Selbstachtung gegründet ist, müsste eine Rechtsordnung, die weitreichende Keimbahneingriffe zulässt und daher zukünftigen BürgerInnen einen prinzipiell ungleichen Rechtsstatus (in Bezug auf körperliche und seelische Integrität, gleiche Freiheitsrechte und die Unverletzlichkeit der Person) zuweist, als grundsätzlich selbstachtungsgefährdend für zukünftige BürgerInnen eingestuft werden.

Mit Rawls' komplexer Grundgütertheorie lassen sich also erstens Argumente kritisieren, die auf Rawls' Theorie zurückgreifen, um umfassende Interventionen zur Ausweitung oder Angleichung genetischer Autonomieressourcen zu rechtfertigen. Um Eingriffe als autonomiekompatible Spielarten einer „liberalen Eugenik“ zu plausibilisieren reicht es jedenfalls nicht aus, auf Rawls' Grundgütertheorie zu verweisen und bestimmte genetische mitbedingte Dispositionen als lebensplanneutrale, autonomiezuträgliche Allzweckgüter zu behandeln. Sondern bioliberalen Autoren müssten, wenn sie ihre Argumente auf Rawls' Grundgüterlehre stützen möchten, auch Gründe dafür anführen können, weshalb ein Eingriff in die Keimbahn zukünftiger BürgerInnen (die diese damit rechtlich auf eine andere Stufe stellt als die gegenwärtigen BürgerInnen) keine Gefährdung für die Ausbildung von bürgerlicher Selbstachtung (als vielleicht wichtigstes Grundgut) für zukünftige BürgerInnen darstellt. Oder sie müssten, sofern sie von einer solchen möglichen Gefährdung ausgehen, zeigen können, dass Rawls' komplexe Grundgütertheorie Gründe dafür liefert, solche Gefährdungen des „wichtigsten Grundguts“ in Kauf zu nehmen.

Ein Rückgang auf Rawls' *Theorie* kann damit nicht nur helfen, bestehende Argumente in der Diskussion um Keimbahneingriffe zu kritisieren. Darüber hinaus lassen sich, wie gezeigt wurde, damit auch neue Argumente gewinnen, die auf Selbstachtung rekurrieren und die das Reservoir an Argumenten in der Debatte um Keimbahneingriffe fruchtbar bereichern könnten. In der um die Jahrtausendwende geführten, nun bereits 20 Jahre zurücklie-

genden Diskussion um Klonierung, genetische Eingriffe und Embryonenforschung entfaltete ein Argument Nida-Rümelins Wirkung, welches aus der These, dass Embryonen noch keine Selbstachtung besitzen, die Schlussfolgerung zog, dass der Umgang mit Embryonen niemandes Menschenwürde verletzen könne.⁴²

Die komplexe Grundgütertheorie von John Rawls, die die bürgerliche Selbstachtung und deren rechtlich-institutionelle Grundlagen als wichtigstes Grundgut betrachtet, kann als Basis für ein gegenläufiges Selbstachtungs-Argument dienen: Weil menschliche Embryonen sich zu Wesen mit Selbstachtung entwickeln können, weil BürgerInnen eine spezifisch bürgerliche Form der Selbstachtung benötigen und weil es für die Ausbildung dieser bürgerlichen Selbstachtung relevant ist, welche Art von Achtung durch rechtliche Strukturen ausgedrückt wird, ist es nicht gleichgültig, welcher rechtliche Status solchen Embryonen zugewiesen wird, die sich aller Voraussicht nach zu BürgerInnen entwickeln werden.⁴³

42 Die These Nida-Rümelins war Anstoß für eine heftige öffentliche Debatte. Sein Ausgangsartikel sowie einige ausgewählte Stellungnahmen sind abgedruckt in Nida-Rümelin 2002, Kapitel 4. Das heftig umstrittene Zitat seines Artikels „Wo die Menschenwürde beginnt“ lautet: „Die Achtung der Menschenwürde ist dort angebracht, wo die Voraussetzungen erfüllt sind, dass ein menschliches Wesen entwürdigt werde, ihm seine Selbstachtung genommen werden kann. Daher lässt sich das Kriterium der Menschenwürde nicht auf Embryonen ausweiten. Die Selbstachtung des menschlichen Embryos lässt sich nicht beschädigen“ (Nida Rümelin 2002, 407).

43 Ob das von mir entwickelte Argument nun, wie eines der Gutachten zu meinem Aufsatz meinte, ein (bio-)konservatives Argument ist, weil es die Begründungslast für die liberale Eugenik vergrößert, oder (wie ich behaupten würde) ein liberales Argument, weil es auf dem Boden einer liberalen Theorie formuliert wurde, darüber ließe sich streiten. Ich wäre zufrieden, wenn es als Argument begriffen werden könnte, das sich an alle BürgerInnen als Freie und Gleiche wendet und insofern ein geeignetes Beispiel für die Art von Argumenten ist, mit der man in liberalen Gesellschaften Debatten über moralisch hoch umstrittene Fragen in einem angemessenen *politischen* Modus konstruktiv führen kann.

Literatur

- Allhoff, Fritz. 2008. "Germ-Line Genetic Enhancement and Rawlsian Primary Goods". *Journal of Evolution and Technology* 18 (1): 10–26.
- Arneson, Richard J. 1990. "Primary Goods Reconsidered". *Noûs* 24 (3), 429–454. doi:10.2307/2215774.
- Barry, Brian. 1973. *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory Of Justice by John Rawls*. London: Oxford University Press.
- Brock, Dan W. 1998. "Enhancements of Human Function: Some Distinctions for Policymakers". In *Enhancing Human Traits*, herausgegeben von Erik Parens, 48–69. Washington: Georgetown University Press.
- Buchanan, Allen, Dan W. Brock, Norman Daniels, und Daniel Wikler. 2000. *From Chance to Choice. Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daniels, Norman. 1978. "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty". In *Reading Rawls. Critical Studies of A Theory of Justice*, herausgegeben von Norman Daniels, 253–281. Oxford: Basil Blackwell.
- Daniels, Norman. 1985. *Just Health Care*. London und New York: Cambridge University Press.
- Dekker, Teun J. 2009. "The Illiberality of Liberal Enhancement". *Medicine, Health Care and Philosophy* 12 (1), 91–98. doi:10.1007/s11019-008-9150-2.
- Deutscher Ethikrat. 2017. *Ad-hoc-Empfehlung. Keimbahneingriffe am menschlichen Embryo: Deutscher Ethikrat fordert globalen politischen Diskurs und internationale Regulierung*. Berlin: Deutscher Ethikrat.
- Deutscher Ethikrat. 2019. *Eingriffe in die menschliche Keimbahn. Stellungnahme*. Berlin: Deutscher Ethikrat.
- Doppelt, Gerald. 2009. "The Place of Self-Respect in a Theory of Justice". *Inquiry* 52 (2), 127–154. doi:10.1080/00201740902790219.
- Eyal, Nir. 2005. "'Perhaps the most important primary good': self-respect and Rawls's principles of justice". *Politics, Philosophy & Economics* 4 (2), 195–219. doi:10.1177/1470594X05052538.
- Follesdal, Andreas. 2014. "Primary Goods, Social". In *Cambridge Rawls Lexicon*, herausgegeben von Jon Mandle und David A. Reidy, 643–647. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139026741.166.
- Fox, Dov. 2007. "The Illiberality of 'Liberal Eugenics'". *Ratio* 20 (1), 1–25. doi:10.1111/j.1467-9329.2007.00343.x.
- Gesang, Bernward. 2007. *Perfektionierung des Menschen*. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Graumann, Sigrid. 2001. *Die Genkontroverse. Grundpositionen. Mit der Rede von Johannes Rau*. Freiburg, Basel und Wien: Herder.

- Habermas, Jürgen. 2013. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hacking, Ian. 2009. "The Abolition of Man". *Behemoth. A Journal on Civilization* 2 (3), 5–23.
- Hahn, Henning. 2008. *Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie*. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Karnein, Anja. 2013. *Zukünftige Personen. Eine Theorie des ungeborenen Lebens von der künstlichen Befruchtung bis zur genetischen Manipulation*. Berlin: Suhrkamp.
- Krishnamurthy, Meena. 2013. "Completing Rawls's arguments for equal political liberty and its fair value: The argument from self-respect". *Canadian Journal of Philosophy* 43 (2), 179–205. doi:10.1080/00455091.2013.816177.
- Murray, Peter. 2011. "Primary Goods". In *Encyclopedia of Global Justice*, herausgegeben von Deen K. Chatterjee. Dordrecht: Springer. doi:10.1007/978-1-4020-9160-5_54.
- Nida-Rümelin, Julian. 2002. *Ethische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ranisch, Robert. 2013. „Warum Biokonservative moralische Einstellungen haben, die Bioliberale verstehen sollten“. In *Facetten der Ethik*, herausgegeben von Christine Baumbach-Knopf, 201–223. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ranisch, Robert. 2017. *Kritik der liberalen Eugenik. Ethik und Ideengeschichte der selektiven Reproduktion*. Dissertation, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Zugriff 3. November 2020. <https://docserv.uni-duesseldorf.de/servlets/DocumentServlet?id=45428>.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. 1979. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 1982. "Social Unity and Primary Goods". In *Utilitarianism and Beyond*, herausgegeben von Amartya Sen und Bernard Williams, 159–186. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John. 1997. "The Idea of Public Reason Revisited". *The University of Chicago Law Review* 64 (3), 765–807.
- Rawls, John. 1998. „Anhang: John Rawls über die für die deutsche Übersetzung veränderte Fassung der *Theorie der Gerechtigkeit*“. In *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, herausgegeben von Otfried Höffe, 295–301. Berlin: Akademie Verlag.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness. A Restatement*, herausgegeben von Erin Kelly. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

- Rawls, John. 2002. „Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft“. In *Das Recht der Völker*, 165–218. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Rawls, John. 2005. *Political Liberalism. Expanded Edition*. New York: Columbia University Press.
- Roache, Rebecca, und Julian Savulescu. 2016. „Enhancing Conservatism“. In *The Ethics of Human Enhancement: Understanding the Debate*, herausgegeben von Steve Clarke, 145–159. Oxford: Oxford University Press.
- Savulescu, Julian. 2007. „Genetic Interventions and the Ethics of Enhancement of Human Beings“. In *The Oxford Handbook of Bioethics*, edited by Bonnie Steinbock, 516–535. Oxford: Oxford University Press.
- Schöne-Seifert, Bettina. 2017. „Genscheren-Forschung an der menschlichen Keimbahn: Plädoyer für eine neue Debatte auch in Deutschland“. *Ethik in der Medizin* 29, 93–96. doi:10.1007/s00481-017-0446-8.
- Schroeder-Kurth, Traute. 1998. „Pro und Contra Keimbahntherapie und Keimbahnmanipulation“. In *Heidelberger Jahrbücher* 42, herausgegeben von der Universitäts-Gesellschaft Heidelberg, 143–163. Berlin und Heidelberg: Springer. doi:10.1007/978-3-642-72288-2_9.
- Sparrow, Robert. 2019. „Yesterday’s Child: How Gene Editing for Enhancement Will Produce Obsolescence—and Why It Matters“. *The American Journal of Bioethics* 19 (7), 6–15. doi:10.1080/15265161.2019.1618943.
- Stark, Cynthia. 2012. „Rawlsian self-respect“. In *Oxford studies in normative ethics* 2, herausgegeben von Mark Timmons, 238–261. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199662951.003.0010.
- Welling, Lioba Ilona Luisa. 2014. *Genetisches Enhancement. Grenzen der Begründungsressourcen des säkularen Rechtsstaates?* Berlin und Heidelberg: Springer.
- Whitfield, Gregory. 2017. „Self-respect and public reason“. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20 (4), 446–465. doi:10.1080/13698230.2016.1238439.
- Willems, Ulrich. 2016 a. „Wertkonflikte über bioethische Fragen aus politikwissenschaftlicher Sicht. Zu Theorie und Empirie des Umgangs demokratischer Gesellschaften mit fundamentalem moralischem Dissens“. In *Bioethik, Biorecht, Biopolitik. Eine Kontextualisierung*, herausgegeben von Marion Albers, 79–122. Baden-Baden: Nomos.
- Willems, Ulrich. 2016 b. *Wertkonflikte als Herausforderung der Demokratie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Zaino, Jeanne S. 1998. „Self-Respect and Rawlsian Justice“. *The Journal of Politics* 60 (3), 737–753. doi:10.2307/2647646.
- Zink, James R. 2011. „Reconsidering the Role of Self-Respect in Rawls’s Theory of Justice“. *The Journal of Politics* 73 (2), 331–344. doi:10.1017/s0022381611000302.

„Dann sei dankbar und höre auf mit der Prahlerei“

Über die religiösen Quellen von John Rawls' Kritik des Verdienstes

“Then be thankful and cease your boasting”

On the religious sources of John Rawls' criticism of desert

PETER VOGT, MÜNCHEN

Zusammenfassung: In Abschnitt (1) dieses Aufsatzes diskutiere ich Rawls' theologische Kritik des Verdienstes in seiner frühen Schrift *Über Sünde, Glaube und Religion*. Im Gegensatz zur *Theorie der Gerechtigkeit* kritisiert der frühe Rawls eine Berufung auf das eigene Verdienst nicht als kognitiven Irrtum oder moralische Willkür, sondern sieht darin den sündhaften Ausdruck menschlichen Stolzes. Diese Kritik des Stolzes beruht auf einem schöpfungstheologischen Argument und mündet in ein Plädoyer für religiöse Demut. Abschnitt (2) zeigt, dass Rawls' Diskussion von Verteilungsgrundsätzen in den übergreifenden Versuch einer gerechtigkeitstheoretischen Zähmung des Zufalls eingebettet ist. Rawls entwickelt in der *Theorie der Gerechtigkeit* eine bestimmte Typologie des Zufalls und diskutiert, wie die vier von ihm diskutierten Lesarten des zweiten Grundsatzes der Gerechtigkeit auf den Zufall reagieren. Die gerechtigkeitstheoretische Zähmung des Zufalls distanziert sich sowohl von der Dystopie einer völligen Eliminierung des Zufalls als auch von einer fatalistischen Affirmation des Zufalls. In Abschnitt (3) erläutere ich zunächst die unterschiedlichen Begriffe des Verdienstes, welche Rawls in der *Theorie der Gerechtigkeit* vorstellt. Ich versuche Rawls' Kritik des Verdienstes zu klären, indem ich diese gegen ein Missverständnis in Schutz nehme, welches Samuel Schefflers und Thomas Scanlons Interpretationen kennzeichnet. Schließlich beschäftige ich mich mit Robert Nozicks Suche nach dem „positive argument“ von Rawls' Kritik des Verdienstes, komme dabei jedoch zu einem ganz anderen Ergebnis als Nozick. Meiner Meinung findet sich das „positive argument“, nach dem Nozick vergeblich sucht, nicht in der *Theorie der*

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Gerechtigkeit, sondern verdankt sich dem kreatürlichen Egalitarismus von Rawls' theologischer Frühschrift.

Schlagwörter: Verdienst, Sünde, Zufall, Gerechtigkeit

Abstract: In the first part of this paper (1), I discuss Rawls' theological criticism of desert in his early publication *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. In marked contrast to his *Theory of Justice*, the early Rawls criticizes claims of desert not as a cognitive mistake or as arbitrary from a moral point of view, but as an expression of the sin of pride. Rawls' criticism of pride is founded on a certain understanding of divine creation and finally leads to a plea for religious humility. In the second part of the paper (2), I show that Rawls' discussion of the principles of distribution is a result of his more general attempt to domesticate the role of chance in human life. I summarize Rawls' typology of various forms of chance and accident. The different interpretations of the second principle of justice can be understood as specific ways to cope with the role of chance in human life. However, Rawls' project of a domestication of natural and social chance should neither be confused with a complete annihilation of chance nor with its fatalistic acceptance. In the third part of the paper (3), I discuss the role Rawls ascribes to various concepts of desert in his discussion of "distributive shares". I defend Rawls' understanding of the legitimacy of the "desert principle" against a certain misunderstanding formulated by Samuel Scheffler and Thomas Scanlon. Finally, I take a closer look at Robert Nozick's search for the "positive argument" of Rawls' criticism of desert. I think Nozick was on a right track. However, Nozick's search was exclusively focused on the *Theory of Justice*. Thus, he ignored the relevance of Rawls' early "creatural egalitarianism" for an adequate understanding of Rawls' criticism of desert.

Keywords: Desert, Sin, Chance, Justice

1. Rawls theologische Kritik des Verdienstes

Thomas Nagel und Joshua Cohen haben in ihrer Einleitung zu der posthum veröffentlichten „Senior Thesis“ mit dem Titel *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, welche John Rawls 1942 am *Department of Philosophy* in Princeton einreichte, auf eine „auffallende Kontinuität zwischen der Arbeit des Studenten Rawls und seinen späteren Auffassungen“ (Cohen und Nagel 2010, 28) hingewiesen. Sowohl am Anfang seiner intellektuellen Entwicklung als auch in seiner 1971 erschienenen *Theorie der Gerechtigkeit* wie auch noch in dem kurz vor seinem Tode erschienenen Werk *Gerechtigkeit als Fairneß: Ein Neuentwurf*, stets habe Rawls in seinem Werk den Gedan-

ken kritisiert, Menschen könnten in irgendeiner Weise verdienen, was sie dank ihrer Fähigkeiten und Begabungen erreichen oder besitzen. Was die Verteilungsprinzipien der *Theorie der Gerechtigkeit* betrifft, äußere sich dieses „Zurückweisen des Verdienstes“ in Rawls' Ansicht, „eine gerechte soziale Ordnung solle nicht darauf zielen, Erträge nach dem Verdienst zu verteilen“ (ebd.). Die Begründung dieses anti-meritokratischen Grundsatzes ergebe sich, so Nagel und Cohen weiter, aus der Überlegung, „dass diejenigen Faktoren, die gewöhnlich den Verdienst auszeichnen, nicht hinreichend unter unserer Kontrolle stehen, um als Quelle moralischer Ansprüche dienen zu können“ (ebd.).

Nun ist die distributive Gerechtigkeit für den frühen Rawls freilich gar kein ausdrückliches Thema; auch beruft er sich in *Über Sünde, Glaube und Religion* keinesfalls, um diese Terminologie aufzunehmen, auf anonym belassene „Faktoren“, die nicht unter unserer „Kontrolle“ stünden. Mag den frühen Theologen und den reifen Gerechtigkeitstheoretiker auch einen, dass sie die Berufung auf ein Verdienst kritisieren, so unterscheiden sich doch die jeweiligen Ausarbeitungen dieser Kritik in dreierlei Hinsicht: Die von Theologen wie Emil Brunner oder Anders Nygren¹ beeinflusste frühe Qualifikationsschrift hält den Rekurs auf Verdienste nicht, wie später die *Theorie*, für einen kognitiven Irrtum oder für moralische Willkür, sondern für eine theologische Verfehlung, für den sündhaften Ausdruck menschlichen Stolzes (a). Diese Kritik des Stolzes beruht auf einem schöpfungstheologischen Argument, das, wie ich formulieren möchte, einen kreatürlichen Egalitarismus beinhaltet. Der Rekurs auf ein Verdienst wird nicht als Einfallstor für soziale Ungerechtigkeit verstanden, sondern als Missachtung dieses kreatürlichen Egalitarismus (b). Rawls' theologische Kritik des Verdienstes mündet insofern nicht in eine Diskussion gerechtigkeitstheoretischer Fragen, sondern plädiert für religiöse Demut angesichts geschenkter oder vorenthaltenen Gaben (c).

Trotz der zweifellos bestehenden Unterschiede zwischen der frühen theologischen und der späten gerechtigkeitstheoretischen Kritik des Verdienstes, wie sie in diesem ersten Abschnitt deutlich werden, will ich im im Zuge von zwei weiteren Abschnitten zeigen, und darin besteht die zentrale These dieses Aufsatzes, dass Rawls' späte Kritik des Verdienstes in der

1 Eine theologiegeschichtliche Einordnung von Rawls' Frühschrift nehmen Gregory (2007) und Adams (2010) vor.

Theorie von religiösen Gedanken und Motiven stillschweigend zehrt und ohne eine Berücksichtigung dieser nicht plausibel ist.

(a) Doch zunächst zum frühen Rawls: Um Rawls' theologische Kritik des Verdienstes nachvollziehen zu können, müssen wir die wesentlichen begrifflichen Distinktionen und Gedankengänge von *Über Sünde, Glaube und Religion* in Erinnerung rufen. Zu Beginn der Arbeit unterscheidet Rawls zwischen einer natürlichen Relation, dem Verhältnis zwischen einer Person und einem Objekt, und einer persönlichen Relation, dem Verhältnis zwischen zwei Personen: „Um Sünde, Glaube und Gnade zu verstehen, müssen wir diese grundsätzliche Unterscheidung treffen“ (Rawls 2010, 141). Natürliche Relationen sind geprägt von organisch bedingten und entsprechend zu stillenden Bedürfnissen. Einen Apfel kann, wer hungrig ist, begehren. Einer wärmenden Decke bedarf, wer friert. Aber man kann sich an einem Apfel oder an einer Decke nicht versündigen. Zwar erwägt Rawls die Möglichkeit, dass sich jedes zunächst körperlich bestimmte Verlangen in ein sündhaftes Verhalten verwandeln kann, auch wenn dabei die Beziehung einer natürlichen Relation gar nicht überschritten wird. Doch in einem solchen Fall müsse neben das pure Bedürfnis stets ein nicht-natürliches Motiv hinzutreten. Es sei demnach ein Unterschied, ob der übermäßige Konsum von Alkohol lediglich einem körperlichen Verlangen entspringt oder ob sich in diesem Konsum ein unterschwelliges Allmachtbedürfnis ausdrückt.

Man mag derartige Ausführungen für die Spitzfindigkeiten einer überlebten Form von Frömmigkeit halten. Es ist aber wichtig zu verstehen, weshalb Rawls auf die skizzierte Unterscheidung so großen Wert legt. Sie erlaubt ihm eine These von erheblicher theologischer Tragweite: Die Wurzel der menschlichen Sündhaftigkeit ist für den jungen Rawls niemals außerhalb unserer geistigen Motive zu verorten. Da die Güte der göttlichen Schöpfung für Rawls unbestreitbar ist, können weder der menschliche Körper noch die Materie schlechthin als Ursprung des Übels gelten. Jeder Akt der Sünde entspringt vielmehr einem pervertierten Willen.

In dieser Hinsicht vertritt bereits der frühe Rawls eine Moralpsychologie, auf die er viele Jahre später in seinen Vorlesungen zur *Geschichte der Moralphilosophie* erneut zu sprechen kommt: Dort bezeichnet er die skizzierte Moralpsychologie als augustinisch, schreibt diese nunmehr auch Kants Religionsphilosophie zu und verteidigt sie ebenso energisch wie in seinem religiösen Frühwerk: „Der Ursprung des moralischen Übels liegt demnach nicht in einem bösen Ich mit seinen natürlichen Begierden, sondern

einzig und allein in der freien Willkür, welche die moralische Ordnung der Anlagen ändern und bestimmen kann, was wir beim Entscheiden über gebotene Handlungen als angemessene Gründe gelten lassen“ (Rawls 2002, 397).

Die grundsätzliche Annahme, dass die Wurzeln der Sünde nicht im Bereich natürlicher, sondern im Bereich persönlicher Relationen liegen, im Bereich der menschlichen Intersubjektivität, wie man heute wohl sagen würde, führt Rawls zu einer weiteren begrifflichen Distinktion. Er unterscheidet für den Bereich der persönlichen Relationen zwei Arten von Sünde: Eine erste Form von Sünde besteht darin, personale Relationen fälschlicherweise als natürliche Relationen zu interpretieren. Das Du wird nicht als ein Du, sondern als ein Objekt behandelt und so gleichsam naturalisiert. Rawls bezeichnet diese Form der Sünde als Egoismus. Schwerer als dieser Egoismus wiegt für ihn eine zweite Form der Sünde. Die Sünde des „Egotismus“, wie er in Anlehnung an Philip Leons *The Ethics of Power* (Leon 1935) formuliert, besteht nicht darin, ein persönliches Verhältnis wie ein natürliches Verhältnis aufzufassen, sondern vielmehr darin, eine persönliche Relation in falscher und d. h. für Rawls in asymmetrischer Weise auszuleben. Diese Form der Sünde vermengt nicht unrechtmäßig zwei distinkte Kategorien, natürliche und personale, sondern beschädigt das Wesen zwischenmenschlicher Beziehungen schlechthin.

Als zentrale Erscheinungsform dieses „Egotismus“ gilt Rawls der Stolz. Dabei begreift er Stolz, welcher in der christlichen Theologie traditionell als Abwendung von Gott verstanden wurde, vorrangig als eine Überschätzung der eigenen Verdienste und eine Geringschätzung der Mitmenschen. Indem sich der „Egotist“ Verdienste zuspricht, die er anderen abspricht, muss er jede auf Symmetrie angelegte Form der Intersubjektivität beschädigen. Jürgen Habermas hat diese Sündentypologie prägnant auf den Punkt gebracht: „Stolz‘ gilt nicht nur dann, wenn er zur hybriden Abkehr von Gott führt, als Sünde. Rawls verwirft ebenso die soziale Selbsterhöhung, den meritokratischen ‚Stolz‘ auf eigene Verdienste“ (Habermas 2010, 803). Die selbstzufriedene Berufung auf das eigene Verdienst ist für den frühen Rawls weder ein kognitiver Irrtum noch moralische Willkür, sondern gilt ihm als verwerflichste Form menschlicher Sündhaftigkeit.

(b) Rawls' Kritik des Verdienstes als Ausdruck eines unzulässigen Stolzes ruht auf einem schöpfungstheologischen Fundament. Der frühe Rawls interpretiert die Ausstattung mit bestimmten Fähigkeiten und Talenten als prinzipiell unverdientes Resultat einer göttlichen Gabe: „Die menschliche

Person erkennt, daß alles, was sie hat, ein Geschenk ist, und sie nichts hat, was ihr nicht geschenkt worden ist. Ihre Eltern haben sie großgezogen, ihre Freunde haben ihr geholfen; das Land versorgt sie mit Essen, und die Natur unterstützt ihr Leben. Hinter diesen irdischen Geschenken sieht sie nun, daß die Totalität dessen, was sie besessen und genossen hat, ein Geschenk Gottes gewesen ist“ (Rawls 2010, 279). Dieser schöpfungstheologische Gedanke negiert nicht, dass Menschen verschieden sind und stets verschieden sein werden und deswegen auch stets in unterschiedlicher Weise „besitzen und genießen“ werden. Aber alle Menschen sind sich darin gleich, dass sie ihre Begabungen und die Ergebnisse des Einsatzes dieser Begabungen nicht verdienen, sondern Gottes Gnade verdanken. Die theologische Kritik des Stolzes und das dieser Kritik zugrundeliegende schöpfungstheologische Fundament laufen somit auf die Position eines gleichsam kreatürlichen Egalitarismus hinaus, der meritokratische Prinzipien nicht als Einfallstor für soziale Ungerechtigkeit, sondern als Verkennung der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen von Gottes Schöpfung kritisiert.

(c) Das Ziel dieses kreatürlichen Egalitarismus ist kein gerechtigkeits-theoretisches, sondern betrifft das angemessene religiöse Verhalten gegenüber göttlicher Gnade. Die religiös gebotene Überwindung des Stolzes verdankt sich für Rawls einer Auslegung des Christentums, die man als augustinisch bezeichnen darf. Rawls' Diagnose der Sünde entzieht sich jeder manichäischen Auffassung: Die göttliche Schöpfung ist gut. Seine Therapie für die menschliche Sündhaftigkeit entzieht sich jeder pelagianischen Auffassung: Erlösung verdankt sich der Demut des Glaubens, nicht einer Berufung auf die eigenen Werke.

Dabei nimmt Rawls' Duktus mitunter predigtartige Züge an, etwa wenn er die Einstellung religiöser Demut beschreibt. Die gläubige Person habe einzusehen: „Je mehr sie ihr Leben betrachtet, je mehr sie mit vollständiger Aufrichtigkeit in sich geht, desto deutlicher nimmt sie wahr, daß alles, was sie hat, ein Geschenk ist. War sie ein aufrichtiger Mensch in den Augen der Gesellschaft, so wird sie nun zu sich sagen: ‚Du warst also ein gebildeter Mensch, ja, aber, wer hat für deine Erziehung bezahlt; Du warst also ein guter und aufrechter Mensch, ja, aber wer hat Dir gute Manieren beigebracht und Dich in die glückliche Lage versetzt, nicht stehlen zu müssen; Du warst also ein liebender Mensch und nicht hartherzig, ja, aber wer hat Dich in einer guten Familie erzogen, wer hat Dir Fürsorge und Zuneigung gezeigt, als Du jung warst, damit Du im Erwachsenenalter Liebenswürdigkeit schätzen

würdest – mußt du nicht zugeben, daß alles, was Du hast, Dir gegeben wurde? Dann sei dankbar und höre auf mit der Prahlerei“ (Rawls 2010, 280f.).

Es kann kein Zweifel bestehen, dass Rawls nach dem Zweiten Weltkrieg weder in den Vorarbeiten zu seiner Gerechtigkeitstheorie noch in der *Theorie* selbst jemals von der Sünde des Stolzes, der göttlichen Schöpfung oder der Einstellung religiöser Demut spricht. Rawls' unermüdliche Arbeit an dem zentralen intellektuellen Unternehmen seines Lebens, kontinuierlich über Jahrzehnte hinweg und bis zum Ende seines Lebens betrieben, nimmt keinerlei expliziten Bezug auf die theologischen Motive seiner Frühschrift.

Ja, eine der bemerkenswertesten Formulierungen von Rawls' *opus magnum* kann sogar als eine bewusste Distanzierung von diesen Motiven verstanden werden. Wenn Rawls im Schlussabsatz der *Theorie* formuliert, dass diese die Gesellschaft *sub specie aeternitatis* betrachte, der „Blickwinkel der Ewigkeit“ aber nunmehr „nicht der eines bestimmten Ortes außerhalb der Welt, auch nicht der eines transzendenten Wesens“ sei, sondern der von „vernunftgeleitete[n] Menschen in der Welt“ (Rawls 1975, 637), dann klingt dies für mich so, als beanspruche die Gerechtigkeitstheorie gleichsam an die Stelle religiöser Transzendenz zu treten. Doch trotz des selbstbewussten säkularen Gestus dieses Schlussabsatzes tun wir, so will ich im Folgenden zeigen, gut daran, Rawls' theologisches Frühwerk nicht vorschnell als eine für sein Gesamtwerk irrelevante Jugendsünde zu betrachten.

2. Rawls' gerechtigkeitstheoretische Zähmung des Zufalls

Die Tatsache allein, dass sich Rawls' gesamtes Denken nach dem Zweiten Weltkrieg dem sozialen oder politischen Thema der Gerechtigkeit zuwendet, beantwortet nicht die Frage, welchen intellektuellen Motiven diese Zuwendung ihrerseits entspringt. Susan Neiman vermerkt in ihrem Buch *Das Böse denken*, dass man dem Werk von Rawls nicht gerecht wird, wenn man es allein im Kontext der politischen Philosophie behandelt. Sie weist darauf hin, dass für Rawls' Philosophie zwei Fragen von herausragender Bedeutung sind, die zunächst nicht zwingend etwas mit Gerechtigkeit zu tun haben, die „Frage des Zufalls und die Frage der Versöhnung“ (Neiman 2004, 452). In diesem Sinne gehöre das „Problem des Zufalls“ zu den „Kernstücken“ (ebd.) der *Theorie der Gerechtigkeit*.

In diesem zweiten Abschnitt will ich zeigen, inwiefern die Gerechtigkeitstheorie in den umfassenden Versuch einer gerechtigkeitstheoretischen Zähmung des Zufalls eingebettet ist. Rawls führt zu Beginn der *Theorie* eine

Typologie des Zufalls ein (a), um zu zeigen, wie unterschiedlich die verschiedenen Lesarten des zweiten Grundsatzes der Gerechtigkeit auf den Zufall reagieren (b). Er plädiert dabei für eine Lesart des zweiten Grundsatzes im Sinne der „demokratischen Gleichheit“, weil nur diese die Auswirkungen sowohl des gesellschaftlichen als auch des natürlichen Zufalls in der für moralisch unerlässlich gehaltenen Weise eindämmt. Die gerechtigkeitstheoretische Zählung des Zufalls erliegt jedoch nicht der Illusion, dem Zufall zu schuldende Schicksalsschläge ließen sich aus dem menschlichen Leben vollständig entfernen. Die politische Ambition einer maximalen Eindämmung des Zufalls distanziert sich sowohl von der Dystopie einer völligen Eliminierung des Zufalls als auch von dessen fatalistischer Affirmation (c).

(a) Rawls kommt bereits in § 3 der *Theorie* auf den Zufall zu sprechen, indem er erläutert, dass das für die Gerechtigkeitstheorie zentrale Konzept eines „Schleiers des Nichtwissens“ garantiere, dass „niemand durch die Zufälligkeiten der Natur [„natural chance“] oder der gesellschaftlichen Umstände [„contingency of social circumstances“] bevorzugt oder benachteiligt wird“ (Rawls 1975, 29).² Rawls unterscheidet also zwischen natürlichen und gesellschaftlichen Zufällen, wobei die verwendeten Substantive im englischen Original ohne ersichtliche Systematik zwischen „chance“, „contingency“ oder auch „accident“ changieren. Als natürlichen Zufall bezeichnet Rawls die unterschiedliche Ausstattung mit natürlichen Fähigkeiten und Begabungen. Der gesellschaftliche Zufall besteht für ihn in der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Familie oder Klasse.

In § 16 der *Theorie* spricht Rawls zum ersten Mal von „drei Hauptarten von Zufälligkeiten“ (Rawls 1975, 118), indem er nun zwischen natürlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Zufällen differenziert. Mit der dritten Art des Zufalls soll die Tatsache berücksichtigt werden, dass sich Pech ebenso wie glückliche Umstände auf jede Biografie auswirken können. Unabhängig von natürlicher Ausstattung und sozialer Herkunft sind wir stets, so könnte man sagen, „in Geschichten verstrickt“ (Schapp 1985). Die weitaus meisten Passagen der *Theorie* sprechen indes dafür, dass Rawls lediglich zwischen einem sozialen und einem natürlichen Zufall unterscheidet. Der Anspruch, das Pech oder das Glück geschichtlicher Verstrickungen

2 Ich werde im Folgenden mitunter, wenn mir dies aufschlussreich erscheint, auch die Formulierung des englischen Originals angeben. Die beiden im Zitat erwähnten Originalformulierungen stammen aus Rawls 2009, 11.

zu schmälern, so weiß auch Rawls, würde jede Gerechtigkeitstheorie hoffnungslos überfordern.

(b) Die skizzierte Typologie des Zufalls dient allein dem Ziel, eine bestimmte Lesart des zweiten Grundsatzes der Gerechtigkeit zu plausibilisieren. Die für diesen Grundsatz konstitutive Intuition besagt, dass sich natürliche und gesellschaftliche Zufälligkeiten in einer Gesellschaft nur insofern auswirken dürfen, als sie auch den am wenigsten Begünstigten in dieser Gesellschaft zum Vorteil gereichen. In § 12 unterscheidet Rawls diesbezüglich zunächst drei Deutungen des zweiten Grundsatzes:

Das „System der natürlichen Freiheit“ greift weder in die gesellschaftlichen noch in die natürlichen Zufälligkeiten ein. Geachtet werden soll lediglich darauf, dass allen grundsätzlich die Möglichkeit einer vorteilhaften Laufbahn offensteht. Das „System der natürlichen Freiheit“ intendiert eine, wie Rawls formuliert, „formale Chancengleichheit“ (Rawls 1975, 92). Alle sollen formal über die Möglichkeit verfügen, in Harvard oder Oxford zu studieren.

Die „liberale Gleichheit“ erstrebt im Unterschied zum „System der natürlichen Freiheit“ nicht nur eine „formale“, sondern eine „faire Chancengleichheit“ (Rawls 1975, 93). Sie fordert, „dass Menschen mit gleichen Fähigkeiten und gleicher Bereitschaft, sie einzusetzen, gleiche Erfolgsaussichten haben sollen, unabhängig von ihrer anfänglichen gesellschaftlichen Stellung“ (ebd.). Die meritokratische Grundidee dieser Lesart des zweiten Prinzips der Gerechtigkeit besagt: Alle gleichermaßen Begabten – welcher sozialen Herkunft auch immer – sollen die Chance haben, in Harvard oder Oxford zu studieren. Die „liberale Gleichheit“ akzeptiert also, wie Rawls formuliert, die „Lotterie der Natur“, nicht aber die „Lotterie der Gesellschaft“. Gesellschaftliche Zufälligkeiten sollen durch den Grundsatz der fairen Chancengleichheit vermieden werden. Rawls kritisiert diese Konzeption der „liberalen Gleichheit“, gestattet sie doch weiterhin, „dass die Einkommens- und Vermögensverteilung von der Verteilung der natürlichen Fähigkeiten abhängt. Innerhalb der durch die allgemeinen Bedingungen gezogenen Grenzen ist die Verteilung das Ergebnis der Lotterie der Natur, und das ist unter moralischen Gesichtspunkten willkürlich. Für den Einfluß natürlicher Fähigkeiten auf die Einkommens- und Vermögensverteilung gibt es keine besseren Gründe als für den geschichtlicher und gesellschaftlicher Zufälle“ (Rawls 1975, 94).

Ein drittes Verständnis des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzes, die „natürliche Aristokratie“, akzeptiert (so wie das „System der natürlichen Freiheit“ und anders als die „liberale Gleichheit“) gesellschaftliche Zufälligkeiten, will aber (anders als das „System der natürlichen Freiheit“ und die „liberale Gleichheit“) in einer bestimmten Weise in die „Lotterie der Natur“ eingreifen: „[...] die Vorteile der von Natur Begabteren werden auf solche beschränkt, die dem Wohl der ärmeren Gesellschaftsschichten dienen“ (ebd.). Die Idee der „natürlichen Aristokratie“ handelt nach dem Grundsatz „noblesse oblige“: Die Zugehörigkeit zum natürlichen Adel des Talents, so könnte man sagen, ist nur dann legitim, wenn sie dazu beiträgt, dass die weniger Begabten davon profitieren. Hinsichtlich der Einhegung gesellschaftlicher Zufälle beschränkt sich die „natürliche Aristokratie“ hingegen darauf, den Standpunkt der formalen Chancengleichheit einzunehmen. Die Gesellschaft soll nicht beeinflussen, wer in Harvard oder Oxford studiert. Aber diejenigen, die an Elite-Universitäten studiert haben, müssen die aus ihren Privilegien resultierenden Vorteile zu jedermanns Vorteil einsetzen.

Sowohl die „liberale Gleichheit“ als auch die „natürliche Aristokratie“ sind für Rawls, wenn auch in unterschiedlicher Weise, auf je einem Auge blind. Sie wenden sich gegen je einen Typus des Zufalls und akzeptieren den jeweils anderen. Dieser Geburtsfehler macht sie „instabil“: „Denn wenn man einmal mit dem Einfluß entweder gesellschaftlicher oder natürlicher Zufälle auf die Verteilung unzufrieden ist, dann wird man durch Nachdenken dazu geführt, mit beidem unzufrieden zu sein“ (Rawls 1975, 95).

Die „demokratische Gleichheit“ verfährt grundsätzlich anders. Sie versucht natürliche *und* soziale Zufälle einzudämmen, indem sie sowohl faire Chancengleichheit fordert als auch auf der Anwendung jenes Differenzprinzips beharrt, wonach Ungleichheit in einer Gesellschaft nur dann legitim ist, wenn die Verbesserung der Aussichten der am meisten Begünstigten auch die Aussichten der am wenigsten Begünstigten in dieser Gesellschaft verbessert: „Die demokratische Auffassung ist die beste der vier möglichen, wenn man jedermann als moralisches Subjekt gleich behandeln will und die Anteile der Menschen an den Früchten und Lasten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit nicht durch gesellschaftliche oder natürliche Zufälligkeiten bestimmen lassen möchte“ (ebd.).

Der für meine Argumentation entscheidende Punkt dieser verzweigten Diskussion ist folgender: Rawls' Plädoyer für „demokratische Gleichheit“ beruht auf der fundamentalen Überzeugung, dass niemand verdient, was ihm durch soziale Herkunft oder natürliche Ausstattung zufällt. Aufgrund die-

ser Überzeugung lehnt Rawls auch die im engeren Kontext von distributiven Verteilungsfragen erhobenen Ansprüche auf ein Verdienst ab. Diese beiden argumentativen Ebenen gilt es unbedingt zu unterscheiden, weil ihnen eine unterschiedliche theoretische Beweislast zukommt. Rawls' Zurückweisung des Verdienstes im Kontext von Verteilungsfragen ist in die übergreifende Frage eingebettet, welche Rolle der Zufall in einer Gesellschaft und in einem menschlichen Leben überhaupt spielen darf. Aus der Antwort auf diese übergeordnete Frage ergibt sich Rawls' Präferenz für eine der vier möglichen Lesarten des zweiten Grundsatzes.

Was aber soll es eigentlich heißen, dass niemand den Zufall einer natürlichen Ausstattung oder einer gesellschaftlichen Position verdient? Wie begründet Rawls diese Überzeugung? Begründet er sie überhaupt? Hält er sie für derart evident, dass sie keiner weiteren Begründung bedarf? Oder beruht diese Überzeugung auf Motiven und Prämissen, die in der *Theorie* gar nicht mehr ausdrücklich ausgesprochen werden, von denen die Gerechtigkeitstheoretische Kritik des Verdienstes aber stillschweigend zehrt? Diese Fragen werden im Mittelpunkt von Abschnitt (3) stehen.

(c) Zuvor will ich allerdings noch erwähnen, dass Rawls' Gerechtigkeitstheoretische Zähmung des Zufalls von zwei ungleich radikaleren Formen egalitärer Politik unbedingt unterschieden werden muss. An einer mich stets sehr beeindruckenden Stelle seines Hauptwerks widerspricht Rawls der Einschätzung, die Absicht seiner Gerechtigkeitstheorie, unverdiente Ungleichheiten zu minimieren, sei gleichbedeutend mit der Unfähigkeit, sich mit unverfügbaren Widerfahrnissen abzufinden, „als ob die Weigerung, sich mit Ungerechtigkeiten abzufinden, damit zu vergleichen wäre, dass sich jemand mit dem Tod nicht abfinden kann“ (Rawls 1975, 123). Rawls ist sich, so könnte man sagen, des Unterschieds zwischen verfügbaren und unverfügbaren Dimensionen des menschlichen Lebens sehr bewusst. Durch menschliches Handeln beeinflussbare Umstände sind nicht dasselbe wie das *factum brutum* der menschlichen Endlichkeit. Der Versuch einer Gerechtigkeitstheoretischen Zähmung des Zufalls setzt die Unmöglichkeit einer gänzlichen Eliminierung von unverfügbaren Widerfahrnissen gerade voraus.

Das Ziel einer vollständigen Eliminierung des Zufalls hält Rawls sowohl für unrealistisch als auch für normativ fragwürdig. Unrealistisch ist eine solche Position, weil der soziale Zufall niemals zum Verschwinden gebracht werden kann, „so lange es die Familie in irgendeiner Form gibt“ (Rawls 1975, 94). Normativ fragwürdig ist die Idee einer gänzlichen Eliminierung

des Zufalls, weil sowohl die Abschaffung der Familie als äußerstes Mittel zur Auslöschung des sozialen Zufalls als auch die Eugenik als äußerstes Mittel zur Auslöschung des natürlichen Zufalls einen unerträglichen Eingriff in individuelle Freiheitsrechte bedeuten würden.

Von den beiden hiermit nur grob angedeuteten Idealtypen einer gleichsam „undemokratischen“ Form der Gleichheit muss Rawls' Vorhaben einer gerechtigkeits-theoretischen Zähmung des Zufalls unbedingt unterschieden werden.³ Dieses Vorhaben widersetzt sich einer fatalistischen Affirmation des Zufalls – „als ob die Weigerung, sich mit Ungerechtigkeiten abzufinden, damit zu vergleichen wäre, dass sich jemand mit dem Tod nicht abfinden kann“ – ebenso wie der Dystopie einer völligen Eliminierung des Zufalls.⁴

3. Rawls' gerechtigkeits-theoretische Kritik des Verdienstes

Am Beginn von Abschnitt (2) verwies ich zustimmend auf Neimans Aussage, wonach sich Rawls' Zuwendung zu Fragen der Gerechtigkeit einer grundsätzlichen philosophischen Auseinandersetzung mit der „Frage des Zufalls und [der] Frage der Versöhnung“ (Neiman 2004, 452) verdankt. Diese Behauptung gibt sich allerdings, so möchte ich ihr entgegenhalten, zu früh zu-frieden und endet da, wo es eigentlich interessant wird. Die Tatsache dieser

3 „Mit Fragen der Eugenik werde ich mich nicht beschäftigen, sondern mich durchweg auf die herkömmlichen Probleme der sozialen Gerechtigkeit be-schränken“, so schreibt Rawls am Ende von § 17. Doch einige Sätze später scheint er doch so etwas wie eine diesbezügliche Position formulieren zu wol-len, die ich aber als ambivalent empfinde: „Doch es liegt auch im Interesse jedes einzelnen, bessere natürliche Gaben mitzubekommen. Das hilft ihm bei der Verfolgung seines bevorzugten Lebensplanes. Im Urzustand also möch-ten die Menschen ihren Nachkommen die besten Erbeigenschaften mitgeben (ihre eigenen betrachten sie als festgelegt). Eine vernünftige Politik auf die-sem Gebiet sind die früheren Generationen den späteren schuldig, denn es handelt sich ja um eine Frage, die zwischen den Generationen entsteht. Die Gesellschaft muss also mit der Zeit dafür sorgen, dass sich die natürlichen Ei-genschaften wenigstens nicht verschlechtern und sich keine schweren Mängel ausbreiten“ (Rawls 1975, 129).

4 Ich kann die historisch durchaus reizvolle Frage, inwiefern die von Rawls ide-alty-pisch charakterisierten Formen „undemokratischer Gleichheit“, die eine Abschaffung der Familie oder Maßnahmen der Eugenik ernsthaft in Erwä-gung ziehen, in der Geschichte der sozialistischen Bewegung diskutiert und praktiziert wurden, hier nicht behandeln.

Auseinandersetzung beantwortet ja noch nicht die Frage nach den innersten Motiven und Gründen für diese Auseinandersetzung. Meine eigene These am Ende dieses Abschnitts (3) wird lauten, dass Rawls' Kritik des Verdienstes in der *Theorie* von den religiösen Gedanken und Motiven seiner theologischen Frühschrift stillschweigend zehrt.

Damit diese These schließlich plausibel erscheinen kann, bedarf es einiger gedanklicher Vorbereitungen: Zunächst werde ich Rawls' komplexe Ausführungen zum Begriff des Verdienstes systematisch klären (a, b). Im Anschluss diskutiere ich einen von Samuel Scheffler und Thomas Scanlon gegen Rawls' Kritik des Verdienstes vorgebrachten Einwand, den ich entkräften werde (c). Die Auseinandersetzung mit Schefflers und Scanlons Versuchen zur „Rettung“ eines verdienstsensiblen Liberalismus wird den bereits erwähnten Eindruck bestätigen, dass Rawls' Kritik des Verdienstes nicht auf theoretisch eigenen Füßen steht, sondern sich der im vorherigen Abschnitt erläuterten Überzeugung verdankt, wonach niemand verdient, was ihm durch den Zufall der natürlichen Ausstattung oder der gesellschaftlichen Position zufällt. Damit wird allerdings die Frage, welches theoretische Argument wiederum diese Überzeugung fundiert, um so dringlicher. Hier hilft die Beschäftigung mit einigen wenigen Seiten von Robert Nozicks *Anarchy, State, and Utopia* weiter. Nozick zufolge ist es Rawls in der *Theorie* nicht gelungen, ein nicht-zirkuläres Argument für seine Kritik des Verdienstes zu entwickeln. Spricht das gegen diese Kritik? Oder zeigt sich, dass sie von Motiven zehrt, die in der *Theorie* gar nicht ausdrücklich zum Thema gemacht werden? Im Zuge der Beantwortung dieser Fragen wird sich zeigen, dass Rawls' gerechtigkeitstheoretische Kritik des Verdienstes stillschweigend von jenem kreatürlichen Egalitarismus zehrt, der in seiner ersten akademischen Qualifikationsschrift theologisch begründet und in der *Theorie* vorausgesetzt, dort aber nicht mehr ausdrücklich thematisiert wird (d).

(a) Der Kern der Diskussion des Begriffs des Verdienstes in § 17 der *Theorie* lässt sich dem englischen Original leichter entnehmen als der deutschen Übersetzung. Rawls reagiert in einer aufschlussreichen Passage auf die Überlegung, wonach, wer bestimmte gesellschaftliche Zusicherungen erfüllt, Anspruch darauf habe, dass diese Zusicherungen erfüllt würden, und schreibt: „But this sense of desert is that of entitlement“ (Rawls 2009, 89).⁵

5 In der deutschen Fassung heißt es: „Doch in diesem Sinne ist das Verdiente das, worauf man einen verbrieften Anspruch hat“ (Rawls 1975, 125). Diese

Eine Auffassung von „desert“ im Sinne von „entitlement“ soll also offensichtlich von einem anderen Verständnis von „desert“ abgegrenzt werden.

„Entitlement“ meint für Rawls: Jemand hat einen berechtigten Anspruch darauf, dass die Regeln oder Bedingungen, welche einer Handlung zugrunde liegen, auch nach Vollzug dieser Handlung eingehalten werden. Das Verdienst in diesem Sinne eines Anspruchs auf die Einhaltung einmal gegebener Vereinbarungen hält Rawls für legitim. Man könnte hier von einem institutionellen Begriff des Verdienstes sprechen.

In einem ganz anderen Sinne ist von „Verdienst“ die Rede, wenn die Frage im Raum steht, ob diese verdienten Erwartungen und Zusicherungen selbst auf die Kategorie des Verdienstes Bezug nehmen sollen. Diesbezüglich formuliert Rawls eine eindeutige Position: Da niemand jenseits von bestimmten „entitlements“ seine natürlichen Begabungen oder seine gesellschaftliche Situation verdient, dürfen sich auch die Verteilung gesellschaftlich Grundgüter und insofern der zweite Grundsatz der Gerechtigkeit niemals auf die Kategorie eines solchermaßen präinstitutionellen Verdienstes beziehen.

(b) In § 48 der *Theorie* wird die Differenzierung des § 17 nahtlos aufgenommen. Die Grundsätze der Gerechtigkeit definieren, worauf Menschen einen Anspruch haben und welche ihrer Erwartungen legitim sind. Aber das heißt nicht, dass die Grundsätze der Gerechtigkeit ihrerseits ein wie auch immer zu verstehendes Verdienst zu berücksichtigen hätten. Bislang blieb dabei unklar, wie der Begriff des Verdienstes aufzufassen wäre, wenn sich, wiewohl dies Rawls für unzulässig hält, die Bestimmung von Gerechtigkeitsgrundsätzen an ihm orientieren würde. Nun wird in § 48 präzisiert, worum es der Kritik des Verdienstes vorrangig geht: Die Gerechtigkeitsgrundsätze können und dürfen keine Rücksicht auf ein angemessenes „moral desert“ nehmen. Die Grundsätze der Gerechtigkeit widersetzen sich also der Berücksichtigung des Verdienstes im Sinne der Maxime „according to virtue“ (Rawls 2009, 273). Und daher berücksichtigen sie auch nicht die Maxime „according to effort“ (Rawls 2009, 274), welche Rawls für die naheliegende Konkretisierung der Maxime „according to virtue“ hält: “The precept which seems intuitively

Formulierung suggeriert, dass das Verdiente ausschließlich als „entitlement“ zu verstehen ist. Das widerspricht ausdrücklich Rawls' Aussage an dieser Stelle. Die englische Formulierung stellt unmissverständlich klar, dass Rawls hier verschiedene Bedeutungen von „desert“ unterscheiden möchte.

to come closest to rewarding moral desert is that of distribution according to effort, or perhaps better, conscientious effort" (ebd.).

Ungeachtet meiner Irritation über diese inhaltliche Angleichung der beiden Maximen „according to effort“ und „according to virtue“ ist der entscheidende Punkt der Argumentation deutlich: Weder die Tugenden oder der Charakter einer Person noch ihre Anstrengungen dürfen sich auf die Bestimmung der Grundsätze der Gerechtigkeit auswirken. Der Begriff des moralischen Verdienstes darf bei der gerechten Verteilung gesellschaftlicher Grundgüter keine Rolle spielen.

Rawls bekräftigt diese Einschätzung, indem er sich in den zwei abschließenden Absätzen des § 48 von der Argumentation eines fiktiven Gesprächspartners distanziert. Dieser konstruiert die distributive Gerechtigkeit nach dem Modell der retributiven Gerechtigkeit und plädiert dafür, dass die distributive Gerechtigkeit die moralischen Verdienste so belohnen solle, wie die retributive Gerechtigkeit diejenigen bestrafe, die „etwas Übles getan haben“ (Rawls 1975, 349). Rawls widerspricht diesem Analogieschluss: „Offenbar ist die Verteilung wirtschaftlicher und sozialer Güter etwas völlig anderes. Diese Regelungen sind nicht gewissermaßen das Gegenstück zum Strafrecht, als ob dieses gewisse Vergehen bestrafe, jene das moralische Verdienst belohnen. [...] Die Vorstellung von der Verteilungs- und Vergeltungsgerechtigkeit als Gegenstück voneinander ist völlig irreführend und spiegelt eine andere Rechtfertigung der Verteilung vor, als sie in Wirklichkeit besteht“ (Rawls 1975, 349f.).

Nota bene: Rawls hält es für falsch, distributive und retributive Gerechtigkeit als analog verfahrenende Unternehmungen hinsichtlich der Berücksichtigung des moralischen Verdienstes bzw. rechtlicher Verfehlungen aufzufassen. Daraus ergibt sich aber kein Aufschluss bezüglich der Frage, weshalb er diesen Analogieschluss für falsch hält. Meint Rawls, dass das Verdienst in der retributiven Gerechtigkeit zurecht berücksichtigt wird, Strafen in diesem Sinne also verdient sein können, während das Verdienst in der distributiven Gerechtigkeit keine Rolle spielen darf? Oder ist er der Ansicht, dass dieser Analogieschluss deswegen falsch ist, weil das Verdienst aus unterschiedlichen Gründen weder in Fragen der retributiven Gerechtigkeit noch in Fragen der distributiven Gerechtigkeit berücksichtigt werden sollte? Im Sinne dieser zuletzt genannten Position verdient man eine Strafe im Sinne eines juristischen Verdikts ebenso wenig, wie man seine gesellschaftliche Position aufgrund sozialer oder natürlicher Zufälle verdient. Dennoch verunmöglichen die unterschiedlichen Gründe, weshalb dies jeweils so ist,

jeden Analogieschluss. Rawls' Ausführungen an dieser Stelle lässt sich daher nicht eindeutig entnehmen, ob er den Begriff des Verdienstes im Bereich der retributiven Gerechtigkeit für legitim hält oder nicht.

(c) Bevor ich mich der Frage der theoretischen Begründung von Rawls' Kritik des Verdienstes direkt und unmittelbar zuwende, möchte ich noch einen gegen den Begriff des Verdienstes vorgebrachten grundsätzlichen Einwand entkräften, nicht zuletzt um meine eigene Position weiter zu schärfen. Rawls' Kritik des Verdienstes ist, darauf haben verschiedene Kommentatoren zu recht hingewiesen, mit einem bestimmten formalen Prinzip verknüpft. Dieses Prinzip besagt: Ein Anspruch auf Verdienst muss seinerseits auf einer verdienten Basis beruhen. Samuel Scheffler hat dieses Prinzip prägnant auf den Punkt gebracht: "[...] a desert claim cannot be valid unless its underlying desert basis is itself deserved" (Scheffler 2000, 981). Ich glaube in der Tat, dass Rawls dieses Prinzip akzeptiert. Hingegen halten Scheffler, Thomas Scanlon und David Miller dieses „desert principle“ für nicht plausibel.⁶ Sie berufen sich dabei auf einen Gedanken, den wiederum Joel Feinberg erstmals formuliert hat. In seinem Aufsatz „Justice and Personal Desert“ führt er aus, dass der Anspruch auf ein Verdienst seinerseits nicht verdient sein muss, da

6 Scheffler (2000) vertritt die Meinung, dass Rawls' Ablehnung des Begriffs des „Verdienstes“ im Bereich der distributiven Gerechtigkeit, der er grundsätzlich zustimmt, sich besser auf eine andere, von Scheffler als „holistisch“ bezeichnete Argumentation berufen sollte und nicht auf das genannte, von ihm beanstandete Prinzip. Diese holistische Begründung der Irrelevanz der Kategorie des Verdienstes im Bereich der distributiven Gerechtigkeit ermöglicht es für Scheffler, die Plausibilität des Begriffs des Verdienstes im Bereich der retributiven Gerechtigkeit zu bewahren. Scanlon (2013; 2018) lehnt ebenso wie Scheffler den Begriff des „Verdienstes“ im Bereich der distributiven Gerechtigkeit ab, während er ihm im Bereich des Rechts eine genau umrissene Legitimität zugestehen möchte. Dabei lehnt auch er, wie Scheffler, das beanstandete Prinzip ab. Sowohl Scheffler als auch Scanlon gehen davon aus, dass diese „Ehrenrettung“ des Verdienstes mit Rawls' eigentlichen Intentionen vereinbar ist. Ihre Absicht ist es also, Rawls' Verdienstkritik so zu interpretieren, dass kein Widerspruch aufbricht zwischen der Tatsache, dass Rawls das genannte Prinzip vertreten hat, und jener „verdienstsensiblen“ Theorie von Moral und Recht, die sie selbst vertreten. David Miller (1999) hält, anders als Scanlon und Scheffler, den Begriff des Verdienstes im Bereich der distributiven Gerechtigkeit für unverzichtbar. Aber auch er lehnt dabei, wie Scanlon und Scheffler, das beanstandete Prinzip ab.

der Begriff des „desert“ ein „natürlicher moralischer Begriff“ („natural‘ moral notion“ in Feinberg 1970, 56) sei, der zur Begründung eines Verdienstanpruchs ausreiche: “If a person is deserving of some sort of treatment, he must, necessarily, be so *in virtue of* some possessed characteristic or prior activity” (Feinberg 1970, 58). Ganz im Sinne dieser Argumentation Feinbergs behauptet auch Scanlon, dass für „desert claims“, insofern sie legitim seien, gelte: “[...] what is distinctive about a desert-based justification for treating a person in a certain way is that it claims that that treatment is made appropriate simply by certain facts about that person or what he or she has done” (Scanlon 2013, 101). Daraus folge der Grundsatz: “[...] a desert basis need not itself be deserved” (Scanlon 2013, 105).

Nun glaube ich, dass diejenigen Rawls-Kritiker, die das genannte Prinzip für falsch halten, den argumentationsstrategischen Status dieses Prinzips im Rahmen von Rawls’ Kritik des Verdienstes überschätzen. Denn diese Kritik ist, wie in Abschnitt (2) gezeigt wurde, in das allgemeine Vorhaben einer gerechtigkeitstheoretischen Zählung des Zufalls und die diesem Vorhaben zugrunde liegende Überzeugung, wonach niemand seine natürliche Ausstattung oder gesellschaftliche Position verdient, eingebettet. Nicht jenes formale Prinzip begründet diese Überzeugung, sondern die grundsätzliche Überzeugung von der Illegitimität des natürlichen und sozialen Zufalls wird durch jenes engere Prinzip bezüglich der Bestimmung von Verteilungsgrundsätzen formal auf den Begriff gebracht.

Es handelt sich hier demnach um Argumentationen auf unterschiedlichen theoretischen Ebenen: Das grundsätzliche Vorhaben einer gerechtigkeitstheoretischen Zählung des Zufalls bewegt sich gar nicht im engen Rahmen von Fragen distributiver Gerechtigkeit, sondern betrifft, wie es Neiman formuliert, „metaphysische Fragen“ (Neiman 2004, 452), während das genannte Prinzip ausschließlich bestimmte Grundsätze für die Verteilung gesellschaftlicher Grundgüter festlegen soll.

Als eindrücklichen Beleg für meinen Vorwurf, dass Scheffler und Scanlon den argumentationsstrategischen Status des kritisierten Prinzips überschätzen, verweise ich auf eine Passage in Scanlons Aufsatz „Giving Desert Its Due“. Scanlon bezieht sich auf eine Stelle der ursprünglichen englischen Fassung der *Theorie*, in der Rawls formuliert, dass “no one deserves his place in the distribution of native endowments” (Rawls 1971, 104). Für Scanlon geht es Rawls hier um eine bestimmte Auffassung distributiver Gerechtigkeit, die lediglich besage, “that no one deserves any special reward simply because his abilities are scarce” (Scanlon 2013, 114). Rawls meine mit diesem

Satz also gerade nicht, dass “no one deserves to have endowments that are scarce (although that may be true)” (ebd.).

Der Unterschied zu meiner Rawls-Interpretation wird durch die lapidare und in Klammern gesetzte Bemerkung “although that may be true” mit Händen greifbar. Denn gemäß meiner Interpretation ist die Frage, ob jemand seine natürliche Ausstattung verdient, gerade keine Frage, die für ein angemessenes Verständnis von Rawls’ Gerechtigkeitstheorie theoretisch unerheblich ist und im Einzelfall so oder so beantwortet werden kann. Vielmehr bin ich der Meinung, dass die von Scanlon für zweitrangig erklärte Deutung, die Überzeugung, dass niemand die (knappen) Merkmale seiner natürlichen Ausstattung verdient, für Rawls zentral ist. Es ist diese Überzeugung, die für Rawls das von seinen Kritikern beanstandete Prinzip begründet, wonach der Anspruch auf ein Verdienst verdient sein muss.

(d) Diese Klärung der unterschiedlichen Begründungslasten verschiedener Argumentationen beantwortet freilich noch nicht die Frage, weshalb Rawls die von mir so sehr in den Vordergrund gestellte Überzeugung, wonach niemand verdient, was ihm durch den Zufall der natürlichen Ausstattung oder der gesellschaftlichen Ausstattung zufällt, für begründet hält. Ein Beschäftigung mit Robert Nozicks Rawls-Diskussion in den Abschnitten „Natural assets and arbitrariness“ und „The positive argument“ im siebten Kapitel von *Anarchy, State, and Utopia* hilft an dieser Stelle weiter. Während Scanlon und Scheffler sich auf eine rein immanente Klärung der Frage beschränken, was Rawls’ Kritik des Verdienstes besagt und welche theoretischen Konsequenzen sich aus ihr ergeben, verfährt Nozick ungleich systematischer. Die Frage, die er sich vorlegt, lautet: Wie begründet Rawls in der *Theorie* die Überzeugung, wonach weder eine natürliche Ausstattung noch eine gesellschaftliche Position jemals verdient sein können? Indes, dass Nozick diese systematische Frage stellt, heißt nicht, dass wir seine Antwort akzeptieren müssen.

Ich will diesen zwiespältigen Eindruck näher erläutern: Nozick diskutiert nacheinander vier mögliche Begründungen für Rawls’ These, dass die Verteilung der Grundgüter nicht von der Verteilung natürlicher Talente und Begabungen abhängen darf, und verwirft sie allesamt. Drei dieser vier möglichen Begründungen sind in meinem Zusammenhang unerheblich. Aber eines der vier „positiven Argumente“, die Nozick erwähnt und diskutiert, das so genannte Argument D, führt uns auf eine aufschlussreiche Fährte. Wie lautet jenes „positive Argument“ D? Rawls unterstellt, so Nozick, eine mora-

liche Prärogative der Gleichheit, eine „presumptive equality“ (Nozick 1974, 223).⁷ Die Gleichheit ist gewissermaßen der gar nicht weiter begründungsbedürftige Normalzustand. Ungleichheiten sind immer Ausnahmen. Sie müssen stets eigens begründet oder erklärt werden.

Der Unterschied zwischen Nozicks und meiner Argumentation besteht darin, dass Nozick dieses Argument D für zirkulär hält. Das Argument einer „presumptive equality“, so Nozick, „*assumes equality as a norm (that can be deviated from with, and only with, moral reason); and hence [...] cannot be used to establish any such conclusion about equality*“ (Nozick 1974, 224). Wenn die Prärogative der Gleichheit der gesamten Argumentation von Rawls zugrunde liegt, dann kann sie nicht an anderer Stelle der Argumentation als Schlussfolgerung auftreten. In dieser Hinsicht ist Nozicks Vorwurf des Zirkelschlusses berechtigt.

Anders als Nozick glaube ich jedoch, dass diese Prärogative der Gleichheit, die es Rawls erlaubt, alle Differenzen natürlicher Begabungen und Talente für unverdient zu halten, sich zunächst gar nicht auf die soziale Form der Gleichheit bezieht, die in Frage steht, wenn es um die Verteilung von Grundgütern geht. Vielmehr meint sie eine gleichsam kreatürliche Gleichheit aller Menschen, welche unterschiedliche Begabungen und Talente niemals für verdient halten kann. Rawls schließt aus dieser kreatürlichen Gleichheit aller Menschen auf die Unverdienlichkeit der dem Zufall geschuldeten natürlichen Begabungen und Talenten, um daraufhin eine Verteilung der Grundgüter unter Berücksichtigung der Kategorie des Verdienstes abzulehnen.

Gegen eine derartige Gedankensequenz – Unverdienlichkeit göttlicher Gaben und in diesem Sinne kreatürliche Gleichheit aller Menschen; Unverdienlichkeit des natürlichen und sozialen Zufalls; Kritik zufälliger Verdienste bei der Verteilung von Grundgütern – mag es triftige Einwände geben. Nozick etwa hält einer solchen Argumentation vor, mit der Idee der Autonomie des Menschen und seiner „*prime responsibility for his actions*“ unvereinbar zu sein; und er hält eine solche Argumentation für „*a risky line to take for a theory that otherwise wishes to buttress the dignity and self-respect of autonomous beings; especially for a theory that founds so much [...] upon persons' choices*“ (Nozick 1974, 214). Aber zirkulär ist eine solche Argumentation nicht.

7 Ich beziehe mich in diesem Aufsatz durchgängig auf das englische Original von Nozicks Hauptwerk. Die deutsche Übersetzung erscheint mir aus hier nicht zu erörternden Gründen unzulänglich.

Nozicks Auseinandersetzung mit Rawls' Kritik des Verdienstes ermöglicht uns – mit und gegen Nozick zugleich –, die letztlich diese Kritik begründende Argumentation in den Blick zu bekommen. Gleichsam unfreiwillig weist Nozicks Ablehnung des Arguments D den Weg zu jenem „positiven Argument“, nach dem wir gesucht hatten. Die Verteidigung dieses Arguments gegen den Vorwurf der Zirkularität gelingt freilich nur, wenn wir, um es einmal so zu formulieren, über den Tellerrand der *Theorie* hinausblicken und die intellektuelle Entwicklung von Rawls im Ganzen betrachten.

Der in der theologischen Frühschrift formulierte kreatürliche Egalitarismus ebnet im Kontext einer prononciert säkularen Gerechtigkeitstheorie den Weg für eine philosophische Reflexion über die Rolle des Zufalls im menschlichen Leben. So wie einstmals alle Begabungen und Talente als göttliche Gaben angesehen wurden und in diesem Sinne als unverdient galten, so gilt nunmehr der natürliche und soziale Zufall als unverdient. Diese Überzeugung fundiert wiederum das Prinzip, wonach bei der Verteilung gesellschaftlicher Grundgüter die Kategorie des Verdienstes keine Rolle spielen darf. Kurzum, Rawls' anti-meritokratische Gerechtigkeitstheorie ergibt sich aus dem Versuch, die Auswirkungen des Zufalls auf das menschliche Leben so gering wie möglich zu halten. Und dieser Versuch ist das säkulare Erbe eines einstmals religiös begründeten kreatürlichen Egalitarismus, der in der *Theorie* nicht mehr ausgesprochen, wohl aber stillschweigend vorausgesetzt wird.⁸

Literatur

- Adams, Robert Merrihew. 2010. „Die theologische Ethik des jungen Rawls und ihr Hintergrund“. In *Über Sünde, Glaube und Religion*, herausgegeben von Thomas Nagel, 35–121. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cohen, Joshua, und Thomas Nagel. 2010. „Einleitung“. In *Über Sünde, Glaube und Religion*, herausgegeben von Thomas Nagel, 9–34. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Feinberg, Joel. 1970. „Justice and Personal Desert“. In *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*, 55–94. Princeton, NJ: Princeton University Press,.
- Gregory, Eric. 2007. „Before the Original Position: The Neo-Orthodox Theology of the Young John Rawls“. *The Journal of Religious Ethics* 35 (2): 179–206.

8 Für wertvolle sprachlich-redaktionelle Hinweise und inhaltliche Anregungen bedanke ich mich bei Elif Özmen.

- Habermas, Jürgen. 2010. „Das ‚gute Leben‘ eine ‚abscheuliche Phrase‘. Welche Bedeutung hat die religiöse Ethik des jungen Rawls für dessen Politische Theorie?“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (5): 797–809.
- Leon, Philip. 1935. *The Ethics of Power*. London: George Allen and Unwin.
- Miller, David. 1999. *Principles of Political and Social Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Neiman, Susan. 2004. *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1975. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 2002. *Geschichte der Moralphilosophie*, herausgegeben von Barbara Herman. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 2009. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. 2010. Über Sünde, Glaube und Religion, herausgegeben von Thomas Nagel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scanlon, Thomas M. 2013. “Giving Desert Its Due”. *Philosophical Explorations* 16 (2), 101–116.
- Scanlon, Thomas M. 2018. *Why Does Inequality Matter?* Oxford: Oxford University Press.
- Schapp, Wilhelm. 1985. *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Scheffler, Samuel. 2000. “Justice and Desert in Liberal Theory”. *California Law Review* 88 (3), 965–990.

Einleitung: Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie

Introduction: Thought Experiments in Practical Philosophy

NORBERT PAULO, GRAZ/MÜNCHEN

Zusammenfassung: Die Philosophie ist eine merkwürdige Disziplin. Sie hat keinen klar bestimmten Gegenstandsbereich und keine einheitliche Methodik. Es gibt aber eine philosophische Methode, die in fast allen Epochen und in fast allen Bereichen der Philosophie intensiv genutzt wurde und weiter genutzt wird: das Gedankenexperiment. Was genau Gedankenexperimente sind, wie sie funktionieren und welchen wissenschaftlichen Wert sie haben, wird in der Philosophie seit den 1990er Jahren intensiv diskutiert. Diese Diskussion ist jedoch stark auf Gedankenexperimente in den Naturwissenschaften und in der theoretischen Philosophie fokussiert, obwohl sie auch in der praktischen Philosophie allgegenwärtig sind. Diesem Phänomen ist der Schwerpunkt „Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie“ gewidmet. Diese Einleitung stellt die einzelnen Beiträge des Schwerpunkts vor und diskutiert deren jeweiligen Kontext.

Schlagwörter: Gedankenexperimente; praktische Philosophie; Intuitionen; Szientismus

Abstract: Philosophy is a strange discipline. It has no clearly defined subject area and no agreed-upon methodology. There is a methodological tool, however, that has been used in almost all epochs and in almost all areas of philosophy (as well as in the sciences): the thought experiment. What exactly thought experiments are, how they work and what scientific value they have has been intensively discussed in philosophy since the 1990s. However, this discussion is strongly focused on thought experiments in the natural sciences and in theoretical philosophy, although they are also ubiquitous in practical philosophy. The thematic collection “Thought Experiments in

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Practical Philosophy” is dedicated to this phenomenon. This introduction presents its individual contributions and discusses their respective contexts.

Keywords: Thought experiments; practical philosophy; intuitions; scientism

Man stelle sich eine Erlebnismaschine vor, die einem jedes gewünschte Erlebnis vermittelt. Super-Neuropsychologen können das Gehirn so reizen, daß man glaubt und das Gefühl hat, man schreibe einen großen Roman, schliesse eine Freundschaft oder läse ein interessantes Buch. Dabei schwimmt man die ganze Zeit in einem Becken und hat Elektroden ans Gehirn angeschlossen. ... Würdest du dich anschließen lassen? (Nozick 2011, 74–75)

Solche Gedankenexperimente sind in der Philosophie allgegenwärtig, insbesondere in der Ethik, der politischen Philosophie und anderen Bereichen der praktischen Philosophie. Einige der einflussreichsten zeitgenössischen Ethikerinnen¹, die in der analytischen Tradition arbeiten, verwenden sogar primär eine Methodik, die sich stark auf kurze, vignettenartige Fälle stützt, die als Gedankenexperimente genutzt werden (vgl. Paulo 2020a). Zu den vielen prominenten Philosophinnen, die diese fallbasierte Methode nutzen, gehören Frances Kamm, Derek Parfit und Judith Jarvis Thomson.

Robert Nozicks *Erlebnismaschine* gehört zu einer Reihe von Gedankenexperimenten, die praktisch jeder in der analytischen Philosophie bekannt sind. In diese Reihe gehören etwa auch Philippa Foots *Trolley* (1967), Judith Jarvis Thomsons *Geiger* (1971) und Peter Singers *Kind im Teich* (1972). Dementsprechend kann man auf sie einfach verweisen, ohne dass es einer weiteren Erläuterung bedarf. In einer von der Plattform *PhilPapers* organisierten Umfrage unter Philosophinnen lautete eine Frage schlicht: „Experience machine (would you enter?): no or yes?“ (Bourget und Chalmers 2020, 8) Durch ihr Vorkommen in Zeitungsartikeln, Blogs, Romanen, Filmen, Serien und YouTube-Videos sind viele philosophische Gedankenexperimente aber auch einem breiteren Publikum bekannt.

Gedankenexperimente werden in so gut wie allen Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften genutzt, und das war auch zu fast allen Zeiten so (für eine Übersicht siehe Brown und Fehige 2019). Man denke nur an Galileos Gedankenexperiment zur Fallgeschwindigkeit mit zwei verschiedenen schweren

1 An Stellen, in denen beide Geschlechter gemeint sind, wird jeweils das generische Femininum verwendet.

Körpern, die miteinander verbunden sind, oder an *Schrödingers Katze*. Aus der Philosophie sei nur an Platons *Höhlengleichnis*, an Hobbes' *Naturzustand* oder Putnams *Zwillingserde* erinnert (Bertram 2012 bietet eine hilfreiche Sammlung und Diskussion philosophischer Gedankenexperimente).

Gedankenexperimente werden also schon lange genutzt. Das Nachdenken über Gedankenexperimente und darüber, wie sie genutzt werden, begann allerdings erst deutlich später. Die erste Verwendung des Begriffs findet sich beim Dänischen Naturphilosophen Hans Christian Ørsted im Jahre 1811 (ausführlich zu Ørsted: Kühne 2005, Teil II.1.2).

Aber erst mit einem Aufsatz des österreichischen Physikers und Philosophen Ernst Mach im späten 19. Jahrhundert kam eine etwas breitere Debatte in Gang. Der Aufsatz lautet schlicht „Über Gedankenexperimente“ (Mach 1897). Mach argumentiert darin für eine weitreichende Parallelität zwischen tatsächlichen Experimenten und Gedankenexperimenten in den Naturwissenschaften.

Auch sein Ansatz verebbte aber bald wieder. Der nächste einigermaßen einflussreiche Text zum Thema, Thomas S. Kuhns „A Function of Thought Experiments“ von 1964 (Kuhn 1977), erwähnt Mach nicht einmal. Für Kuhn sind Gedankenexperimente im Wesentlichen Hilfsmittel, um sich in Phasen wissenschaftlicher Revolutionen an Anomalien zu erinnern, die man in früheren Experimenten zu normalwissenschaftlichen Zeiten zwar bemerkt, dann aber verdrängt oder vergessen hat.

Es gibt ein Bonmot des kanadischen Wissenschaftstheoretikers James R. Brown, dass man vor den 1990er Jahren noch innerhalb eines Wochenendes zur Gedankenexperimente-Expertin werden konnte (Brown 2011, 66). Die bis heute geführte Debatte um Gedankenexperimente nahm erst zu dieser Zeit mit einer von Tamara Horowitz und Gerald Massey 1986 in Pittsburgh organisierten Konferenz ihren Anfang.

U. a. deswegen nennt Yiftach Fehige das Jahr 1986 das „Annus Mirabilis“ der Gedankenexperimente (Fehige 2020). In Folge dieser Konferenz wurde nämlich nicht nur der bis heute wichtige Konferenzband veröffentlicht (Horowitz und Massey 1991b), auch die ersten Monografien zu Gedankenexperimenten wurden publiziert, nämlich Browns *The Laboratory of the Mind* (1991) und Roy A. Sorensens *Thought Experiments* (1992). Diese Bücher behandeln vor allem Gedankenexperimente in den Naturwissenschaften. Die erste Monografie zu Gedankenexperimenten in der Philosophie – Sören Häggqvists *Thought Experiments in Philosophy* (1996) – erschien erst Mitte der 1990er Jahre. Die ersten deutschsprachigen Monografien ließen noch bis

in die frühen 2000er-Jahre auf sich warten: Ulrich Kühnes *Die Methode des Gedankenexperiments* (2005) und Daniel Cohnitz' *Gedankenexperimente in der Philosophie* (2005).

An dieser Entwicklung ist bemerkenswert, dass die philosophische Auseinandersetzung mit Gedankenexperimenten von Anfang an von der theoretischen Philosophie, v.a. von der Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaften dominiert war. Bis heute gibt es kein einziges Buch, das sich Gedankenexperimenten in der praktischen Philosophie widmet. Keine Monografie, kein Handbuch und kein Sammelband behandelt zentral Gedankenexperimente in einem ihrer Teilbereiche oder gar in der praktischen Philosophie insgesamt.

Selbst das *Routledge Companion* zu Gedankenexperimenten (Stuart, Fehige, und Brown 2017) beinhaltet lediglich zwei Kapitel zur praktischen Philosophie (ähnliches gilt für diese umfangreiche Bibliografie: Brown und Stuart 2020). Der vorliegende Schwerpunkt der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* will auf dieses Missverhältnis aufmerksam machen und diesem zumindest ein wenig entgegenwirken.

Allerdings ist schon die Beschreibung dieser Situation als Missverhältnis problematisch, besteht doch die Möglichkeit, dass Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie denen in den Naturwissenschaften und der theoretischen Philosophie so ähnlich sind, dass es keiner gesonderten Betrachtung bedarf. Schließlich kommen die oben genannten vignettenartigen Szenarien in Gedankenexperimente der praktischen Philosophie dem Bild von Gedankenexperimenten als imaginierten wissenschaftlichen Experimenten, die im „Laboratory of the Mind“ durchgeführt werden, relativ nahe.

In loser Anlehnung an die Methodik der Naturwissenschaften nutzt man mit der fallbasierten Methode in der Ethik bspw. im Rahmen des Rawls'schen Überlegungsgleichgewichts Intuitionen quasi als Beobachtungsdaten mit dem Ziel, Prinzipien zu entwickeln, die diese und andere Intuitionen erklären können (vgl. Paulo 2020b). Die Prinzipien wären also als Analogon der Naturgesetze das eigentliche Ziel der Untersuchung.

Die Gedankenexperimente, die in der fallbasierten Methode zum Einsatz kommen, werden oft so gestaltet, dass sie nicht einzeln auftreten, sondern, wie die *Trolley-Fälle*, in Paaren, die miteinander kontrastiert werden. Dies hat den Vorteil, dass man in den verschiedenen Szenarien – wie in naturwissenschaftlichen Experimenten – einzelne Elemente gezielt variieren kann (paradigmatisch für dieses Vorgehen: Thomson 1985).

Es ist vermutlich auch kein Zufall, dass es eine bestimmte Epoche in der noch jungen Geschichte der analytischen Philosophie war, in der die allermeisten der Gedankenexperimente, die heute alle Philosophinnen kennen, entwickelt wurden, nämlich die 1970er und frühen 1980er Jahre. Diese Art des Philosophierens wird denn auch teilweise als szientistisch bezeichnet (vgl. Wood 2011, 67; Martena 2018, Abschn. 2). Dies liegt in gewisser Weise auch nahe, schließlich war das die Zeit, in der mit Rawls' Idee einer an den Naturwissenschaften orientierten Methode auch normative Fragen der Philosophie wieder mit wissenschaftlichem Anspruch bearbeitbar zu sein schienen (Darwall, Gibbard, und Railton 1992, 121–25). Im Gegensatz zum damaligen Zeitgeist ist die Bezeichnung der Nutzung von Gedankenexperimenten als szientistisch aber natürlich pejorativ gemeint. Sie übersehe die Andersartigkeit vor allem der Ethik gegenüber der theoretischen Philosophie und den Naturwissenschaften.

Vor diesem Hintergrund argumentiert *Marc-Andree Weber* im ersten Beitrag dieses Schwerpunkts, dass Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie denen in der theoretischen Philosophie und in den Naturwissenschaften stark ähneln. Er sieht Ähnlichkeiten vor allem in struktureller Hinsicht: Nach Weber sind alle Gedankenexperimente modale Argumente. In diesen Argumenten werde behauptet, dass es mögliche Welten gibt, in denen eine Einschätzung zum Szenario des Gedankenexperiments zutrifft, wobei das zugrundeliegende Szenario metaphysisch möglich sein müsse.

Dabei betreffen Gedankenexperimente in der theoretischen Philosophie primär die angemessene Beschreibung relevanter Aspekte des Szenarios. In *Gettier*-Fällen geht es bspw. um die Frage, ob etwas als Wissen zu beschreiben ist. Gedankenexperimente in den Naturwissenschaften hingegen betreffen meist die Frage, wie relevante Aspekte des Szenarios weiterzudenken sind. In Galileos Gedankenexperiment zur Fallgeschwindigkeit geht es bspw. um die Frage, wie die zwei Körper fallen werden. Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie unterschieden sich von den anderen insofern, als es in ihnen meist um eine angemessene Bewertung relevanter Aspekte des Szenarios gehe; in den *Trolley*-Fällen bspw. darum, ob man die Weiche umstellen darf. Die Fragen unterscheiden sich also, die Struktur sei aber gleich.

Als Hauptunterschied zwischen Gedankenexperimenten in der praktischen Philosophie einerseits und denen in der theoretischen Philosophie und den Naturwissenschaften andererseits arbeitet Weber einen interessan-

ten Punkt heraus, nämlich, dass es nicht möglich sei, in einem Gedankenexperiment verschiedene mögliche Welten anzunehmen, in denen unterschiedliche Dinge moralisch richtig oder falsch sind. Werturteile seien nicht weltrelativ. Sie gelten also, wenn sie denn gelten, in allen möglichen Welten. Ähnlich sei es zwar auch bei Gedankenexperimenten in der theoretischen Philosophie und den Naturwissenschaften. Allerdings sei die Gefahr, nicht zu bemerken, dass man metaphysisch Unmögliches annimmt, in der praktischen Philosophie viel größer als anderswo, was er anhand zweier Gedankenexperimente ausführlich zeigt.

Die Betonung des modalen Charakters ist für Weber auch insofern wichtig, als er hierüber Gedankenexperimente von bloßen Illustrationen und bloßem kontrafaktischem Denken abgrenzen kann. Hiermit schließt er freilich auch Vieles aus der Betrachtung aus, was sowohl von anderen Autorinnen in diesem Schwerpunkt als auch in der sonstigen Literatur als Gedankenexperiment verstanden wird.

Im zweiten Beitrag dieses Schwerpunkts widmet sich *Christine Abbt* Kippfiguren als Gedankenexperimente. Ihr Verständnis davon, was Gedankenexperimente sind, weicht stark von Webers ab. Abbt versteht Gedankenexperimente deutlich weiter, nämlich als Hilfsmittel, um Theorien entwickeln, stützen, unterminieren oder illustrieren zu können, wobei ihnen eine spezifische Plausibilisierungsqualität zukäme. Außerdem verlangten sie eine Art rationaler Vertiefung und Integration in einen größeren Zusammenhang.

Die Kippfigur, auf die Abbt sich zentral bezieht, ist Wittgensteins *Hasen-Enten-Kopf*-Bild, in welchem man eben entweder den Kopf eines Hasen oder den einer Ente sieht, je nachdem, wie man das Bild kippt und worauf man fokussiert. Beide sind gleich, stellen aber Verschiedenes dar. Wichtig für die Idee der Kippfigur ist, dass man nicht beides gleichzeitig in den Blick nehmen kann. Man erfahre durch das wiederholte Kippen also etwas, was rational nur schwer verständlich ist, nämlich die gleichzeitige Möglichkeit von Verschiedenheit und Gleichheit.

Diese Einsicht ist laut Abbt nicht nur wahrnehmungstheoretisch interessant, sondern auch für die praktische Philosophie relevant. Konkret expliziert sie diese Relevanz für zwei Aspekte der Demokratie, nämlich erstens für das demokratische Prinzip der Gleichheit aller Menschen trotz der augenfälligen Unterschiede zwischen ihnen und zweitens für das Verständnis dafür, dass die je eigene Betrachtungsweise nur eine mögliche Betrachtungsweise ist.

Anders als bei vielen anderen Gedankenexperimenten genüge es bei Kippfiguren aber nicht, bloß nachzudenken. Vielmehr müsse man das Kippen des Bildes tatsächlich erleben, um den intendierten Effekt zu erzielen.

Hierin liegt eine interessante Erweiterung der Diskussion um die Funktionsweisen von Gedankenexperimenten. Lange wurde in der Diskussion angenommen, dass Gedankenexperimente primär oder sogar notwendig eine rein epistemische Funktion haben, bspw. indem sie Intuitionen generieren, die als Gründe für oder gegen bestimmte philosophische Propositionen angesehen werden (Häggqvist 1996, 15; Gähde 2000). Überhaupt entwickelte sich die Diskussion seit den frühen 1990er Jahren zentral um das sog. „Paradox der Gedankenexperimente“, nämlich, wie es sein könne, dass sie „often have novel empirical import even though they are conducted entirely inside one’s head“, wie Horowitz und Massey es formulieren (1991a, 1); man denke nur an die Debatte zwischen Brown und John Norton (siehe Brendel 2017). Inzwischen stellen immer mehr Autorinnen fest, dass Gedankenexperimente neben dieser epistemischen Funktion auch weitere Funktionen haben können, etwa heuristische und illustrative (Walsh 2011; Brun 2017; Wiltsche 2019; Pölzler und Paulo 2021). Das von Abbt betonte Element des notwendigen Erlebens scheint mir aber auch in diesen Klassifizierungen noch nicht adäquat abgedeckt zu sein.

Im dritten Beitrag dieses Schwerpunkts betont *Rebecca Bachmann* ebenfalls die in der Diskussion lange vernachlässigten Funktionen von Gedankenexperimenten. Sie geht von der oft bemerkten Tatsache aus, dass die Szenarien in Gedankenexperimenten sehr unrealistisch, teilweise sogar bizarr sind. Diese Tatsache – für die auch das eingangs zitierte Szenario der *Erlebnismaschine* steht – war oft Ausgangspunkt von teils heftiger Kritik an der Nutzung von Gedankenexperimenten, und dies gilt für die praktische Philosophie in besonderem Maße, werden sie speziell hier doch oft für irreführend und sogar schädlich gehalten (Wilkes 1988; Wood 2011; Fried 2012; Martena 2018). Elizabeth Anscombe hat Gedankenexperimente in der Ethik schon vor über 60 Jahren gegen den Vorwurf verteidigen müssen, sie würden die Jugend korrumpieren („corrupt the youth“) (Anscombe 1957). Derartige Kritik scheint es an der Nutzung von Gedankenexperimenten in der theoretischen Philosophie und in den Naturwissenschaften nicht zu geben, oder jedenfalls nicht im gleichen Ausmaß.

Bachmann plädiert dafür, die Tatsache, dass Gedankenexperimente oft unrealistisch oder bizarr sind, als wichtigen Vorteil anzusehen. Gegen Norton

argumentiert sie, dass es gerade die Absurdität von Gedankenexperimenten sei, die sie von bloßen Argumenten unterscheide. Diese Absurdität sei sogar fruchtbar, weil sie so bestimmte Funktionen besonders gut erfüllen könnten. Anhand einer ausführlichen Diskussion von Thomsons *Geiger*-Gedankenexperiment zeigt Bachmann, dass die Auseinandersetzung mit berühmten Gedankenexperimenten gerade nicht auf deren zentrale argumentativen Elemente fokussiert – weder im Fachdiskurs noch in der breiteren Öffentlichkeit –, sondern auf die als absurd wahrgenommenen Aspekte des Szenarios.

Diese Aspekte seien aber nicht als störend anzusehen. Vielmehr hätten sie das Potential, als Medium der Vermittlung zu dienen. Sie könnten die Hauptpunkte der Autorin bekannt machen und als vereinfachte, leicht zugängliche Form durchaus komplizierter Gedanken zur Überzeugungskraft der eigentlichen Thesen in einer Weise beitragen, wie es „normale“ Formen der Darstellung philosophischer Thesen nicht können.

Bachmann argumentiert ferner, dass diese Funktion absurder Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie wichtiger sei als in der theoretischen Philosophie oder den Naturwissenschaften. Dies liege daran, dass solche Gedankenexperimente die Möglichkeit böten, Distanz zu den oft stark emotional aufgeladenen realen Fällen zu schaffen, die besonders in der angewandten Ethik oft die Debatte prägen. Durch ihre Vermittlungsfunktion seien sie auch besonders geeignet, Expertinnen in relevanten Nachbardisziplinen zu erreichen. Ebenso seien sie ein geeignetes Mittel der Öffentlichkeitsarbeit, also der Vermittlung philosophischer Ideen außerhalb des Fachs.

Im vierten Beitrag geht *Tobias Gutmann* direkt auf die angesprochene Kritik an Gedankenexperimenten ein. Dabei fokussiert er sich auf die einflussreiche Kritik von Allen Wood aus dem zweiten Band von *On What Matters* (Wood 2011), in der viele der oben nur kurz genannten Punkte anhand *Trolley*-artiger Fälle und v.a. in Bezug auf Parfits Werk ausführlich entwickelt werden.

So kritisiert Wood u.a. den impliziten Szientismus sowie die Annahme, dass die in Gedankenexperimenten genutzten Szenarien gewöhnlich so beschrieben sind, dass Dinge sicher gewusst werden, über die in Wirklichkeit keine Sicherheit bestünde (bspw. hinsichtlich der konkreten Handlungsfolgen), dass hingegen hinsichtlich anderer Dinge, über die man in der realen Welt etwas wissen könne, Unwissenheit bzw. Ignoranz stipuliert wird. Ferner werde durch das an naturwissenschaftlichen Experimenten orientierte Design von philosophischen Gedankenexperimenten die Aufmerksamkeit

der Leserinnen von wichtigen Dingen ab- und auf möglicherweise unwichtige Aspekte hingelenkt. Letzteres betreffe etwa die Relevanz der Anzahl möglicher Opfer. Dass diese moralisch relevant sei, werde etwa durch das Design der *Trolley*-Fälle vorausgesetzt und der Leserin implizit kommuniziert, obwohl diese Relevanz tatsächlich umstritten sei.

Gutmann arbeitet jeden einzelnen dieser Kritikpunkte sorgfältig und wohlwollend heraus, kommt aber schließlich nach einer kritischen Diskussion zu dem Ergebnis, dass keiner davon überzeugt.

Dennoch stimmt Gutmann Woods Kritik in einer Hinsicht zu: *Trolley*-Fälle seien insofern nicht moralisch neutral designt, als die beschränkten Handlungsoptionen implizit voraussetzten, dass die Anzahl der möglichen Opfer bzw. die der Menschen, die gerettet werden können, moralisch relevant ist. Dies spricht aber nach Gutmann nicht generell gegen die Nutzung von *Trolley*-Fällen. Es bedeute lediglich, dass sie nicht genutzt werden sollten, um Moralprinzipien zu stützen, nach denen die Anzahl der Opfer bzw. der zu rettenden Menschen moralisch relevant ist, was Parfit aber tue.

Im fünften und letzten Beitrag dieses Schwerpunkts will *Maria Schwartz* die gängige Vorstellung davon, wie in Gedankenexperimenten die Bewertung vorgenommen wird, korrigieren. Auch sie konzentriert sich auf Dilemmaartige Gedankenexperimente, in denen ausgeschlossen ist, dass alle Beteiligten überleben. Die Frage, die zu entscheiden ist, habe immer damit zu tun, ob gehandelt werden soll oder nicht, wobei dies Einfluss darauf habe, wer stirbt und wer nicht. Zu diesen Dilemma-artigen Gedankenexperimenten zählen neben den *Trolley*-Fällen bspw. auch *Das entführte Flugzeug* (Schirach 2015) und *Jim und die Indianer* (Williams 1973, 101).

Schwartz beschreibt das gängige Verständnis von Gedankenexperimenten so, wie auch ich es oben dargestellt habe, nämlich als „intuition pumps“ im positiven Sinne, also so, wie Daniel Dennett es ursprünglich gemeint hat (2013, 6): Die Szenarien werden mit einer Frage verbunden, zu der die Leserin eine Intuition haben soll, die dann im Weiteren – oft im Rahmen des Überlegungsgleichgewichts – für ein generelleres philosophisches Problem genutzt wird. Und die Szenarien sind so gestaltet, dass sie dabei helfen, genau diese Intuition zu generieren.

Bernard Williams beschreibt das Szenario in *Jim und die Indianer* etwa so, dass die Intuition hervorgerufen wird, der zufällig an diesen Ort geratene Jim sei jedenfalls nicht verpflichtet, einen der Indianer zu erschießen, auch wenn er so verhindern könne, dass alle 20 Indianer erschossen werden.

Diese Intuition nutzt er im Kontext seiner Argumente gegen utilitaristische Ethiken.

In diesem verbreiteten Verständnis von Gedankenexperimenten als „intuition pumps“ sieht Schwartz einen Grund dafür, warum üblicherweise kein Unterschied zwischen Gedankenexperimenten in der praktischen Philosophie und denen in der theoretischen Philosophie und den Naturwissenschaften gemacht werde. Sie hält dies für einen Fehler. Stattdessen schlägt sie vor, die Frage, die die Leserin in Bezug auf das Szenario eines Gedankenexperiments beantworten soll, nicht als Aufforderung zu verstehen, eine Intuition zu bilden, sondern das rationale Wollen der Beteiligten zu erörtern.

Diese auf Kant zurückgehende Idee des rationalen Wollens sieht Schwartz auch in Richard Hares Verallgemeinerungsverfahren und in Rawls' Idee eines Perspektivenwechsels angelegt, wie er im *Schleier des Nichtwissens* simuliert wird.

Die Grundidee ist, dass Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie so zu verstehen sind, dass sie die Leserin dazu auffordern zu überlegen, welche *Maxime* von allen Beteiligten rational gewollt werden kann, und zwar unabhängig davon, wer die Handlung ausführt. Dies führt Schwartz sodann für die drei genannten Gedankenexperimente durch.

Die hier versammelten Beiträge bieten viele interessante Einsichten und Vorschläge, von denen ich nur wenige angesprochen habe. Sie motivieren hoffentlich zu weiteren philosophischen Arbeiten zu Gedankenexperimenten in der praktischen Philosophie. Wie die Beiträge zeigen, lohnt es sich bspw., genauer zu untersuchen, welche Typen von Gedankenexperimenten es in der praktischen Philosophie gibt, ob sie eine besondere Struktur oder besondere Funktionen aufweisen, die von denen in der theoretischen Philosophie abweichen.

Als ein Beispiel dafür sei auf eine Idee verwiesen, die Thomas Pözlner und ich in anderen Publikationen zumindest in Grundzügen entwickelt haben, nämlich, dass es in der praktischen Philosophie eine Art von Gedankenexperimenten gibt, die weder in den Naturwissenschaften noch in der theoretischen Philosophie eine Entsprechung hat (Paulo und Pözlner 2020; Pözlner und Paulo 2021). Diese Gedankenexperimente können in Bezug auf eine Vielzahl von philosophischen Aussagen, Prinzipien oder Theorien verwendet werden, womit ihr Anwendungsbereich viel weiter ist als der von Gedankenexperimenten wie *Geiger* oder *Erlebnismaschine*, die jeweils nur für sehr konkrete Probleme genutzt werden können. Thomsons *Geiger* ist bspw.

für die Ethik der Abtreibung informativ, nicht aber für die Migrationsethik oder für irgendein anderes Thema jenseits von Abtreibung.

Das wohl bekannteste Gedankenexperiment mit weitem Anwendungsbereich in diesem Sinne ist der Rawls'sche *Schleier des Nichtwissens*. Dessen Grundidee besteht darin, über Fragen der Gerechtigkeit und Moral aus einer bestimmten Perspektive nachzudenken, nämlich einer, in der man sich hinter einem „Schleier“ befindet, der verhindert, dass man „sieht“ bzw. weiß, was der eigene Platz in der Gesellschaft sein wird, für die man gerade Gerechtigkeitsprinzipien überlegt. Hier scheinen mir zumindest Parallelen zu Schwartz' Vorschlag des rationalen Wollens zu liegen.

Das Besondere am *Schleier* und anderen Gedankenexperimenten dieser Art (bspw. Adam Smiths *Unparteiischer Zuschauer* (Smith 2010 [1790], Teil III)) ist, wie gesagt, dass sie auf eine Vielzahl von Fragen angewendet werden können. Sie können epistemisch, illustrativ oder heuristisch für moralische Fragen auf allen Abstraktionsebenen verwendet werden.

Typischerweise erfüllen sie diese Funktionen, indem sie die Leserin dazu einladen, eine bestimmte Perspektive einzunehmen, nämlich den sog. *Standpunkt der Moral* (Baier 1958). Der *Schleier* tut dies, indem er eine Situation beschreibt, deren Bedingungen die Unparteilichkeit sicherstellen sollen; ganz ähnlich funktioniert Smiths *Unparteiischer Beobachter* (Raphael 2007).

Vom moralischen Standpunkt aus lassen sich sehr viele moralische Aussagen, Prinzipien und Theorien epistemisch, illustrativ oder heuristisch erforschen. Man kann Gedankenexperimente wie den *Schleier* nutzen, um Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit zu untermauern; man kann sie aber auch nutzen, um bestimmte Positionen in der Migrationsethik zu motivieren. Der *Schleier* funktioniert aber auch in der Ethik des Gesundheitswesens, der Ethik der Abtreibung, der Tierethik oder Fragen globaler Gerechtigkeit. Gedankenexperimente wie der *Schleier* haben also in diesem Sinne einen größeren Anwendungsbereich als andere.

Diese Art von Gedankenexperimenten scheint mir den von Abbt diskutierten Kippbildern zu ähneln, schließlich sind auch Kippbilder wie Wittgensteins *Hasen-Enten-Kopf*-Bild für eine Vielzahl von philosophischen Problemen nutzbar. Auch Bachmanns Vorschlag, die speziellen Eigenschaften von Gedankenexperimenten in verschiedenen Hinsichten für fruchtbar zu halten, scheint hier einschlägig zu sein. Schließlich sind Gedankenexperimente wie der *Schleier* durch ihre elegante Einfachheit für den moralischen Diskurs in der breiteren Öffentlichkeit geradezu prädestiniert.

Eine Frage stellt sich aber in Bezug auf den *Schleier* und viele andere gemeinhin als Gedankenexperimente bezeichnete Nutzungen von Szenarien ebenso wie in Bezug auf Kippbilder: Wie bestimmt man eigentlich, was ein Gedankenexperiment ist und was nicht? Sind Platons Mythen Gedankenexperimente (siehe Becker 2017)? Rousseaus Methode der hypothetischen Geschichtsschreibung (siehe O'Hagan 1999, 23; Mišćević 2013) Oder gar Sozialvertragstheorien generell (Mišćević 2012; 2017)? Je nachdem, wie weit man den Begriff fasst, stellen sich natürlich unterschiedliche Aufgaben für eine Theorie der Gedankenexperimente, die deren Nutzung in der praktischen Philosophie mitumfasst.

Literatur

- Anscombe, G. E. M. 1957. „Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?“ *The Listener*, 14. Februar 1957.
- Baier, Kurt. 1958. *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Becker, Alexander. 2017. „Thought Experiments in Plato“. In *The Routledge Companion to Thought Experiments*, herausgegeben von Michael T. Stuart, Yiftach Fehige, und James Robert Brown, 44–56. London: Routledge.
- Bertram, Georg W. 2012. *Philosophische Gedankenexperimente*. Ditzingen: Reclam.
- Bourget, David, und David J. Chalmers. 2020. „Philosophers on Philosophy: The PhilPapers 2020 Survey“. <https://survey2020.philpeople.org/>.
- Brendel, Elke. 2017. „The Argument View. Are Thought Experiments Mere Picturesque Arguments?“ In *The Routledge Companion to Thought Experiments*, herausgegeben von Michael T. Stuart, Yiftach Fehige, und James Robert Brown, 281–92. London: Routledge.
- Brown, James R. 1991. *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*. New York: Routledge.
- . 2011. „Über das Leben im Labor des Geistes“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (1): 65–74. <https://doi.org/10.1524/dzph.2011.59.1.65>.
- Brown, James R., und Michael T. Stuart. 2020. „Thought Experiments“. *Bibliography*. Oxford Bibliographies. doi: 10.1093/obo/9780195396577-0143.
- Brown, James Robert, und Yiftach Fehige. 2019. „Thought Experiments“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Summer 2019. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/hought-experiment/>.
- Brun, Georg. 2017. „Thought Experiments in Ethics“. In *The Routledge Companion to Thought Experiments*, herausgegeben von Michael T. Stuart, Yiftach Fehige, und James Robert Brown, 195–210. London: Routledge.

- Cohnitz, Daniel. 2005. *Gedankenexperimente in der Philosophie*. Paderborn: mentis.
- Darwall, Stephen, Allan Gibbard, und Peter Railton. 1992. „Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends“. *The Philosophical Review* 101 (1): 115–89. <https://www.jstor.org/stable/2185045?origin=crossref>.
- Dennett, Daniel C. 2013. *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*. New York: Norton.
- Fehige, Yiftach. 2020. „The Annus Mirabilis of 1986: Thought Experiments & Scientific Pluralism“. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, Dezember. <https://doi.org/10.1086/712941>.
- Foot, Philippa. 1967. „The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect“. *Oxford Review* 5: 5–15.
- Fried, Barbara H. 2012. „What Does Matter? The Case for Killing the Trolley Problem (Or Letting It Die)“. *The Philosophical Quarterly* 62 (248): 505–29. <https://academic.oup.com/pq/article-abstract/62/248/505/1494393?redirectedFrom=fulltext>.
- Gähde, Ulrich. 2000. „Zur Funktion ethischer Gedankenexperimente“. In *Wirtschaftsethische Perspektiven V: Methodische Ansätze, Probleme der Steuer- und Verteilungsgerechtigkeit, Ordnungsfragen*, herausgegeben von Wulf Gaertner, 183–206. Berlin: Duncker & Humblot.
- Häggqvist, Sören. 1996. *Thought Experiments in Philosophy*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Horowitz, Tamara, und Gerald J. Massey. 1991a. „Introduction“. In *Thought Experiments in Science and Philosophy*, herausgegeben von Tamara Horowitz und Gerald J. Massey, 1–28. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- , Hrsg. 1991b. *Thought Experiments in Science and Philosophy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Kuhn, Thomas S. 1977. „Eine Funktion für das Gedankenexperiment“. In *Die Entstehung des Neuen*, herausgegeben von Lorenz Krüger, übersetzt von Hermann Vetter, 327–56. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kühne, Ulrich. 2005. *Die Methode des Gedankenexperiments*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mach, Ernst. 1897. „Über Gedankenexperimente“. *Zeitschrift für physikalischen und chemischen Unterricht* 5: 1–5.
- Martena, Laura. 2018. „Thinking Inside the Box“. *Teaching Philosophy* 41 (4): 381–406. <https://doi.org/10.5840/teachphil2018112197>.
- Mišević, Nenad. 2012. „Political Thought Experiments from Plato to Rawls“. In *Thought Experiments in Science, Philosophy, and the Arts*, herausgegeben von Melanie Frappier, Letitia Meynell, und James Robert Brown, 191–206. New York: Routledge.

- . 2013. „In Search of the Reason and the Right—Rousseau’s Social Contract as a Thought Experiment“. *Acta Analytica* 28 (4): 509–26. <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs12136-013-0200-x>.
- . 2017. „Thought Experiments in Political Philosophy“. In *The Routledge Companion to Thought Experiments*, herausgegeben von Michael T. Stuart, Yiftach Fehige, und James Robert Brown, 153–70. London: Routledge.
- Nozick, Robert. 2011. *Anarchie, Staat, Utopia*. Übersetzt von Hermann Vetter. München: Olzog Verlag.
- O’Hagan, Timothy. 1999. *Rousseau*. London; New York: Routledge.
- Paulo, Norbert. 2020a. „Moral Consistency Reasoning Reconsidered“. *Ethical Theory and Moral Practice* 23 (1): 107–23. <https://doi.org/10.1007/s10677-019-10037-3>.
- Paulo, Norbert. 2020b. „Romantisierte Intuitionen? Die Kritik der experimentellen Philosophie am Überlegungsgleichgewicht“. In *Empirische Ethik: Grundlagentexte aus Psychologie und Philosophie*, herausgegeben von Norbert Paulo und Jan Christoph Bublitz, 323–57. Berlin: Suhrkamp.
- Paulo, Norbert, und Thomas Pözlzer. 2020. „X-Phi and Impartiality Thought Experiments: Investigating the Veil of Ignorance“. *Diametros* 17 (Mai): 72–89. <https://doi.org/10.33392/diam.1499>.
- Pözlzer, Thomas, und Norbert Paulo. 2021. „Thought experiments and experimental ethics“. *Inquiry*. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2021.1916218>.
- Raphael, D. D. 2007. *The Impartial Spectator: Adam Smith’s Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Schirach, Ferdinand von. 2015. *Terror: Ein Theaterstück und eine Rede*. München: Piper.
- Singer, Peter. 1972. „Famine, Affluence, and Morality“. *Philosophy & Public Affairs* 1 (3): 229–43.
- Smith, Adam. 2010. *Theorie der ethischen Gefühle*. Herausgegeben von Horst D. Brandt. Übersetzt von Walther Eckstein. Hamburg: Meiner.
- Sorensen, Roy A. 1992. *Thought Experiments*. New York: Oxford University Press.
- Stuart, Michael T., Yiftach Fehige, und James Robert Brown, Hrsg. 2017. *The Routledge Companion to Thought Experiments*. Routledge.
- Thomson, Judith Jarvis. 1971. „A Defense of Abortion“. *Philosophy and Public Affairs* 1 (1): 47–66.
- . 1985. „The Trolley Problem“. *The Yale Law Journal* 94 (6): 1395–1415. <https://doi.org/10.2307/796133>.
- Walsh, Adrian. 2011. „A Moderate Defence of the Use of Thought Experiments in Applied Ethics“. *Ethical Theory and Moral Practice* 14 (4): 467–81.
- Wilkes, Kathleen V. 1988. *Real People: Personal Identity without Thought Experiments*. Oxford, New York: Oxford University Press.

-
- Williams, Bernard. 1973. „A Critique of Utilitarianism“. In *Utilitarianism: For and Against*, herausgegeben von J. J. C. Smart und Bernard Williams, 77–150. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiltsche, Harald A. 2019. „The Forever War: Understanding, Science Fiction, and Thought Experiments“. *Synthese*, Juli. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02306-6>.
- Wood, Allen. 2011. „Humanity as End in Itself“. In *On What Matters*, herausgegeben von Samuel Scheffler, 2:58–82. Oxford; New York: Oxford University Press.

Sind Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie besonders?

Are Thought Experiments in Practical Philosophy Special?

MARC ANDREE WEBER, MANNHEIM

Zusammenfassung: Dieser Text geht der Frage nach, ob und, wenn ja, inwieweit sich Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie in ihrer Struktur und ihrer epistemischen Signifikanz von Gedankenexperimenten in der theoretischen Philosophie oder in den Naturwissenschaften unterscheiden. Anhand einer allgemeinen Strukturanalyse von Gedankenexperimenten wird dabei aufgezeigt, dass bei Gedankenexperimenten in der praktischen Philosophie zwar häufig die angemessene Bewertung eines zugrunde gelegten Szenarios im Zentrum steht und nicht, wie zum Beispiel in theoretischen Philosophie oft, dessen angemessene Beschreibung, dass dieser Unterschied aber kaum Auswirkungen hat auf die prinzipielle Anwendbarkeit – abgesehen von einer bisher übersehenen Konsequenz: Man darf in einem Gedankenexperiment nicht annehmen, dass moralische, ästhetische oder entscheidungstheoretische Prinzipien in unterschiedlichen möglichen Welten verschieden sind. Andernfalls käme dem Gedankenexperiment keinerlei epistemische Signifikanz zu.

Schlagwörter: Gedankenexperiment, Moralarteil, Vorstellungswiderstand, Möglichkeit

Abstract: This paper deals with the question whether and if yes, to what degree, thought experiments in practical philosophy differ in their structure and their epistemic significance from thought experiments in theoretical philosophy or in the sciences. Based on a general analysis of the structure of thought experiments, it is shown that on the one hand, thought experiments in practical philosophy often rely on an appropriate evaluation of a given scenario and not, as thought experiments in theoretical philosophy and elsewhere usually do, on an appropriate description thereof;

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



but that, on the other hand, nothing much follows from this difference for their applicability – with one exception that has hitherto been overlooked: One must not assume in a thought experiment that different moral, aesthetic, or decision-theoretical principles hold in different possible worlds. Otherwise the thought experiment would have no epistemic significance.

Keywords: Thought Experiment, Moral Judgment, Imaginative Resistance, Possibility

1. Ein Beispiel zur Einleitung

Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie sind häufig nicht weniger schillernd und verblüffend als ihre oft bekannteren Verwandten aus theoretischer Philosophie oder Naturwissenschaft. Doch haben sie hier wie dort dieselbe epistemische Berechtigung? Funktionieren sie auf dieselbe Weise? Lassen sich Unterschiede feststellen – und wenn ja, welche?

Betrachten wir, um ein Beispiel zu haben, ein Szenario von Derek Parfit:

In *Hölle eins* besteht die letzte Generation von Menschen aus zehn unschuldigen Personen, die 50 Jahre lang große Qualen erleiden. Die Leben dieser Leute sind alles andere als lebenswert. Sie würden sich sofort umbringen, wenn sie nur könnten. In *Hölle zwei* besteht die letzte Generation von Menschen nicht aus zehn, sondern aus zehn Millionen unschuldiger Personen, die genauso große Qualen erleiden, allerdings nur für 50 Jahre minus einen Tag. (Parfit 1984, S. 393, meine Übersetzung.)

Es wird eine Situation beschrieben, die sehr wirklichkeitsfern und künstlich ist, die wir uns aber ohne Probleme vorstellen können. Doch das Szenario allein stellt noch kein Gedankenexperiment dar, sondern allenfalls den Versuchsaufbau. Parfit fährt fort:

Wenn wir annehmen, dass wir auf jeden Fall in einer dieser zwei Höllen existieren werden, wäre es aus Eigeninteresse heraus klarerweise rational, Hölle zwei zu bevorzugen, da wir dort einen Tag weniger lang leiden müssten. Sollten wir folgern, dass Hölle zwei besser wäre, in irgendeinem moralisch relevanten Sinne? Würde Satan weniger schlecht handeln, wenn er diese und nicht die andere Hölle herbeiführte?

Die Fragen, die Parfit stellt, sind rein rhetorisch; natürlich wäre aus moralischer Sicht Hölle zwei die offensichtlich schlechtere, weil es hier insgesamt deutlich mehr Leid gibt. Ein Satan, der seinen Namen verdient, sollte diese Hölle zu verwirklichen suchen und nicht die harmlosere erste.

Philosophisch spannend wird es, wenn wir anhand dieses Szenarios die zwei geläufigsten Arten des Utilitarismus miteinander vergleichen: den Gesamtnutzen-Utilitarismus und den Durchschnittsnutzen-Utilitarismus. Ersterer besagt (in einer seiner plausibelsten Varianten), dass diejenige Handlung die moralisch bessere ist, deren zu erwartende Folgen den größten Gesamtnutzen für die betrachtete Gesellschaft haben. Dieser Gesamtnutzen kann allerdings auch wachsen, wenn es jedem einzelnen Mitglied der Gesellschaft schlechter geht; dann nämlich, wenn die Bevölkerungszahl in ausreichendem Maße zunimmt. Als Alternative zur Maximierung des zu erwartenden Gesamtnutzens ist daher die Maximierung des zu erwartenden Pro-Kopf-Nutzens vorgeschlagen worden; die resultierende Theorie ist der Durchschnittsnutzen-Utilitarismus. Und genau gegen diesen richtet sich Parfits Höllenszenario.

Denn der Durchschnittsnutzen – oder besser: -schaden – ist in Hölle zwei geringer, da jeder Insasse einen Tag weniger leidet als in Hölle eins. Eine Durchschnittsnutzen-Utilitaristin muss daher Hölle zwei als die moralisch bessere ansehen und für den Fall, dass sie entscheiden kann, welche der beiden Höllen verwirklicht wird, die zweite wählen – trotz der unendlich viel größeren Qualen, die in dieser Hölle insgesamt, von allen dort vegetierenden Personen zusammen, erlitten werden müssen. Sie müsste genauso entscheiden, wie Satan es getan hätte, und träfe damit eine aus moralischer Sicht absurde Wahl.¹

Parfits Gedankenexperiment lässt sich somit wie folgt zusammenfassen: Der Durchschnittsnutzen-Utilitarismus kann nicht die beste Moraltheorie sein, da er, anders als der Gesamtnutzen-Utilitarismus, bezüglich des Höllenszenarios diejenige von zwei Situationen als besser identifiziert, die aus moralischer Sicht offensichtlich die deutlich schlechtere ist.²

1 Wäre die Durchschnittsnutzen-Utilitaristin eine der Personen in der Hölle, für die sie sich entscheidet, würde sich bei ihr immerhin das moralisch Gebotene mit dem aus Eigeninteresse Gebotenen decken.

2 Ich werde in diesem Aufsatz durchweg einen moralischen Realismus voraussetzen, weil viele derjenigen, die in der Ethik unter Zuhilfenahme von Gedankenexperimenten argumentieren, dies implizit oder explizit auch tun, und weil es die Darstellung des Folgenden an verschiedenen Stellen vereinfacht.

Typischerweise funktionieren Gedankenexperimente genau so wie Parfits Fall der zwei Höllen. Es wird ein Szenario beschrieben, bezüglich dessen eine bestimmte Einschätzung naheliegt; in unserem Fall die, dass Hölle eins der aus moralischer Sicht zu präferierende Ort ist. Diese Einschätzung entkräftet oder stützt eine bestimmte philosophische These; in unserem Fall wird der Durchschnittsnutzen-Utilitarismus widerlegt.

Ich werde im Folgenden genauer auf die Natur solcher Einschätzungen eingehen und vor allem auf die Besonderheiten hinweisen, die ihnen bei Gedankenexperimenten in der praktischen Philosophie eigen sind (Abschnitt 3). Vorher allerdings möchte ich noch einen Punkt hervorheben, der Gedankenexperimente von tatsächlichen Experimenten, in den Naturwissenschaften und anderswo, unterscheidet, nämlich die Irrelevanz empirischer Beobachtungen, und möchte zudem einiges zur allgemeinen Struktur von Gedankenexperimenten sagen (Abschnitt 2). Schließlich thematisiere ich eine bestimmte Vorgehensweise, die bei Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie³ *nicht* funktioniert (Abschnitt 4).

2. Zur Struktur von Gedankenexperimenten

Mit der angesprochenen „Irrelevanz empirischer Beobachtungen“ ist nicht gemeint, dass kein Hintergrundwissen über unsere Welt vonnöten sein darf, um das Gedankenexperiment durchzuführen. Im Fall von Parfits Höllen etwa ist das Wissen unabdingbar, dass Menschen im Normalfall keine Masochisten sind, die Qualen als etwas Erstrebenswertes ansehen. Gemeint ist vielmehr, dass wir jenseits dessen, was normal informierte Personen über unsere Welt wissen, nichts an empirischen Beobachtungen voraussetzen. Insbesondere ist unwichtig, ob das zugrunde liegende Szenario tatsächlich schon einmal verwirklicht wurde, und darüber hinaus sogar, ob es in unserer Welt, vor dem Hintergrund unserer Naturgesetze, technisch realisiert werden könnte.

Der Grund für die Irrelevanz empirischer Beobachtungen liegt in der Natur der zu stützenden oder zu widerlegenden Thesen. Wenn zum Beispiel der Durchschnittsnutzen-Utilitarismus die beste Moraltheorie wäre, wäre er

3 Genau genommen geht es mir um Gedankenexperimente in Ethik, Ästhetik und Entscheidungstheorie. Nur der Einfachheit halber spreche ich von Gedankenexperimenten in der praktischen Philosophie; an Kategorisierungsthesen, etwa dass Ästhetik eher zur praktischen als zur theoretischen Philosophie zu zählen sei, liegt mir hier nichts.

dies nicht nur in unserer Welt, sondern auch in allen anderen möglichen Welten (oder zumindest denjenigen möglichen Welten, die unserer Welt hinreichend ähnlich sind; mehr dazu in Abschnitt 4). Es genügt zu seiner Widerlegung demnach, irgendeine Welt zu finden, in der er offensichtlich nicht die beste Moraltheorie ist. Anders gesagt: Wenn es eine Welt gibt, in der es moralisch besser ist, von zwei alternativen Situationen diejenige hervorzubringen, in der der Durchschnittsnutzen der Beteiligten geringer ist, muss der Durchschnittsnutzen-Utilitarismus falsch sein. Parfits Höllenszenario liefert, indem es eine solche Welt beschreibt, ein Gegenbeispiel zum Durchschnittsnutzen-Utilitarismus. Und da der Durchschnittsnutzen-Utilitarismus als verkappte Notwendigkeitsthese anzusehen ist – wenn er die beste Moraltheorie ist, ist er dies in allen möglichen Welten – genügt als Gegenbeispiel ein bloß mögliches Szenario.

Dies ist allgemein bei Gedankenexperimenten der Fall. Sie zeigen mögliche Umstände auf, in denen eine bestimmte Einschätzung korrekt erscheint, und können so Thesen entkräften, die für den Fall ihrer Geltung mit Notwendigkeit gelten würden und mit jener Einschätzung nicht in Einklang zu bringen sind. (Gelegentlich besteht die Einschätzung auch darin, dass ein bestimmter Sachverhalt unter keinen Umständen bestehen kann, und widerlegt dann Thesen, denen zufolge Sachverhalte, die nur gemeinsam mit jenem bestehen können, möglicherweise oder tatsächlich realisiert ist.) Gegen Thesen ohne modale Dimension können *Gedankenexperimente*, die ihrer Natur nach ohne konkrete empirische Beobachtungen auskommen, nichts ausrichten; hier wären tatsächliche Gegenbeispiele vonnöten. (So kann man zum Beispiel gegen die These, alle Schwäne seien weiß, nicht sinnvollerweise einwenden, die Existenz schwarzer Schwäne sei doch sicherlich möglich.)

Damit und mit der vorhin gemachten Beobachtung, dass in Gedankenexperimenten zunächst ein Szenario beschrieben und zu diesem dann eine Einschätzung vorgebracht wird, können wir Gedankenexperimente auf eine allgemeine Struktur bringen: Gedankenexperimente lassen sich ansehen als *modale Argumente mit zwei Prämissen*. Mit der ersten Prämisse wird dabei die metaphysische Möglichkeit des zugrunde liegenden Szenarios behauptet und mit der zweiten die Korrektheit einer bestimmten Einschätzung unter der Voraussetzung, dass das Szenario vorliegt. Die Konklusion des Arguments lautet dann, dass die Korrektheit einer bestimmten Einschätzung metaphysisch möglich ist; oder, in anderen Worten, dass es mögliche Welten gibt, in denen jene Einschätzung zutrifft.

Parfits Gedankenexperiment der zwei Höllen besteht demnach aus einer ersten Prämisse, derzufolge es metaphysisch möglich ist, dass jemand entscheiden kann, genau eine der beiden Höllen zu verwirklichen, aus einer zweiten Prämisse, derzufolge es, wenn man die Wahl hätte, entweder Hölle eins oder Hölle zwei zu realisieren, moralisch besser wäre, Hölle eins herbeizuführen statt Hölle zwei und damit nicht das zu tun, was der Durchschnittsnutzen-Utilitarismus verlangt, und einer Konklusion, derzufolge es metaphysisch möglich ist, dass die moralisch bessere Handlung nicht die vom Durchschnittsnutzen-Utilitarismus geforderte ist. Und weil der Durchschnittsnutzen-Utilitarismus, wie erwähnt, wenn er gilt, mit Notwendigkeit gilt, also in allen (relevanten) möglichen Welten, genügt die bloße Möglichkeit seiner Nichtgeltung, um ihn als falsch zu entlarven.

(Hier und im übrigen Text habe ich eine entscheidungstheoretische Ausdeutung von Parfits Gedankenexperiment gewählt: Jemand muss sich zwischen der Realisierung von Hölle eins und der von Hölle zwei unterscheiden, und die Frage ist, welche Handlung die moralisch bessere ist. Eine solche Auffassung klingt bei Parfit an, wenn er die Frage streift, welche Hölle Satan herbeiführen müsste, um möglichst schlecht zu handeln, wird aber dort nicht konsequent durchgehalten. Alternativ könnte man anstelle der moralischen Qualität von Handlungen die von Situationen vergleichen. Parfits Gedankenexperiment ließe sich dann beschreiben als bestehend aus einer ersten Prämisse, derzufolge es metaphysisch möglich ist, dass jede der zwei Höllen existiert, aus einer zweiten Prämisse, derzufolge, wenn diese Höllen existierten, Hölle eins, im Widerspruch zum Durchschnittsnutzen-Utilitarismus, moralisch besser wäre als Hölle zwei, und einer Konklusion, derzufolge es möglich ist, dass diejenige Situation die moralisch bessere ist, die gemäß dem Durchschnittsnutzen-Utilitarismus die schlechtere ist.)

Ich habe die These, dass Gedankenexperimente nichts anderes als modale Argumente mit zwei Prämissen sind, hier aus einem Einzelbeispiel heraus entwickelt und nur angedeutet, warum sich die wesentlichen strukturellen Züge dieses Einzelbeispiels auf alle Gedankenexperimente verallgemeinern lassen. Der zweischrittige Aufbau von Gedankenexperimenten – erst die Darstellung eines Szenarios, dann eine spezielle Einschätzung zu diesem – wird dabei durch das Vorliegen von genau zwei Prämissen wiedergegeben und die modale Komponente – Gedankenexperimente als Gegenbeispiele zu Notwendigkeits- oder Möglichkeitsthesen – durch die entsprechenden modalen Formulierungen der Prämissen und der Konklusion. Eine weitaus umfangreichere Besprechung von Fallstudien wäre nötig, um jene

These zu erhärten. Zudem müsste detaillierter ausgeführt werden, wie genau die logische Form insbesondere der zweiten Prämisse auszusehen hat, und die Gültigkeit des Arguments müsste bewiesen werden. All das brauche ich hier nicht zu tun, sondern kann auf die Literatur verweisen, insbesondere auf Sorensen 1992, Kapitel 6, wo für eine ganze Reihe von Gedankenexperimenten beispielhaft gezeigt wird, dass ihnen eine Struktur gemeinsam ist, die in allen wesentlichen Hinsichten der hier vorgestellten gleicht, und auf Williamson 2007, ebenfalls Kapitel 6, wo diese Struktur anhand eines anderen Beispiels deutlich ausführlicher diskutiert und die Gültigkeit des hier zitierten Arguments bewiesen wird.⁴ Gedankenexperimente haben epistemische Signifikanz, wenn sie nicht bloß gültige, sondern auch schlüssige Argumente sind, wenn also beide Prämissen wahr sind.

Mit der ersten Prämisse eines auf Argumentform gebrachten Gedankenexperiments wird, so habe ich gesagt, die metaphysische Möglichkeit eines Szenarios behauptet. Diese Möglichkeitsbehauptung ist unabdingbar, weil aus einer bestimmten Einschätzung bezüglich eines unmöglichen Szenarios nicht die mögliche Korrektheit der Einschätzung gefolgert werden kann. Die mit der ersten Prämisse vorgenommene Beschränkung für Szenarien von Gedankenexperimenten, mit denen der Anspruch auf epistemische Signifikanz verbunden ist, ist allerdings nicht sonderlich restriktiv; in aller Regel sind wir nicht versucht, Gedankenexperimente um metaphysisch unmögliche Szenarien herum zu bauen. Grob gesprochen sind dabei metaphysisch unmögliche Szenarien solche, die mit dem Wesen der Dinge nicht zu vereinbaren sind, in denen also zum Beispiel, wenn es zum Wesen von Gold gehört, aus Atomen mit 79 Protonen im Kern zu bestehen, Goldatome mit anderer Protonenzahl vorkommen (oder in denen gar begriffliche Unmöglichkeiten, runde Quadrate etwa, anzutreffen sind). Da wir uns in der Regel gar nicht erst vorstellen können, dass ein metaphysisch unmögliches Szenario realisiert ist, und es in den seltensten Fällen philosophischen Mehrwert zu versprechen scheint, doch zu versuchen, sich eines auszudenken, kommt uns die Beschränkung, Gedankenexperimenten keine metaphysisch unmöglichen Szenarien zugrunde zu legen, kaum einmal in die Quere – mit einer Ausnahme: Eine bestimmte Gruppe von Gedankenexperimenten in der

4 Siehe außerdem Häggqvist 2009, Ichikawa und Jarvis 2009, Malmgren 2011 und Grundmann und Horvath 2014 für ähnliche Strukturanalysen sowie Weber 2014, Kapitel 1, für eine Argumentation dafür, dass wir statt metaphysischer Möglichkeit bloß begriffliche Möglichkeit fordern sollten.

praktischen Philosophie verletzt diese Beschränkung auf subtile Weise, wie ich in Abschnitt 4 erläutern werde.

Zumeist ist die zweite Prämisse eines Gedankenexperiments die entscheidende, denn mit dieser Prämisse wird die Einschätzung vorgebracht, die eine bestimmte These ins Wanken bringen soll. Der Natur dieser Einschätzung wenden wir uns nun zu.

3. Drei Arten von Einschätzungen

Ich habe bisher recht vage von einer „Einschätzung“ gesprochen, die in einem Gedankenexperiment bezüglich eines Szenarios vorgenommen wird. Im Fall von Parfits Höllenszenario besteht diese Einschätzung in einem moralischen Urteil: Hölle eins zu realisieren ist weniger schlimm als Hölle zwei zu realisieren. In zahlreichen anderen Gedankenexperimenten in der Ethik fällen wir ebenfalls moralische Urteile, etwa dass es moralisch besser ist, die Weiche umzulegen und einen statt fünf Gleisarbeiter zu überfahren, oder es moralisch fragwürdig ist, von einer Person zu verlangen, neun Monate in einem Krankenhausbett zu verbringen, damit irgendein Musiker überleben kann, dessen Blutkreislauf illegalerweise mit dem jener Person verbunden wurde.

(Allerdings gibt es auch Gedankenexperimente in der Ethik, bei denen die Einschätzung nicht in einem moralischen Urteil besteht. Rawls' Urzustandsgedankenexperiment etwa geht vom Urzustandsszenario aus, in dem die involvierten Personen hinter dem Schleier des Nichtwissens eine Gesellschaftsordnung entwerfen; siehe Rawls 1975. Die relevante Einschätzung, für die Rawls lang und breit argumentiert, besagt, dass die Personen im Urzustand genau die von ihm, Rawls, propagierten zwei Grundprinzipien wählen würden. Dies ist eine Prognose darüber, was in einem Szenario passieren würde, und kein moralisches Urteil.)⁵

5 So dargestellt, ist es nicht Teil von Rawls' Gedankenexperiment, dass der Urzustand ein Szenario ist, in dem zwangsläufig die gerechtestmöglichen Prinzipien gewählt werden, welche auch immer das sein mögen; das Gedankenexperiment erstreckt sich nur darauf, welche konkreten Prinzipien im Urzustand gewählt würden. Man kann somit das Urzustandsgedankenexperiment als schlüssig ansehen und dennoch Rawls' Grundprinzipien ablehnen – etwa, weil man mit Nozick die Nichteinbeziehung historisch gewachsener Ansprüche für ungerecht hält (Nozick 1974, S. 198–204). Ich finde es sinnvoll, die Argumentation für den Urzustand als optimales Prinzipienwahlscenario mit der Argumentation für die Wahl von Rawls' Grundprinzipien nicht zu ver-

In anderen Bereichen der praktischen Philosophie wird jene Einschätzung in der Regel eher zum Beispiel die Rationalität einer Handlung betreffen („Handlung *X* ist die im Szenario für Subjekt *S* rational gebotene“, „Handlung *X* ist im Szenario für Subjekt *S* besser als Handlung *Y*“) oder auch den ästhetischen Charakter eines Kunstwerks („Das im Szenario geschilderte Kunstwerk *Z* ist ästhetisch gehaltvoll“). Allgemein wird die Einschätzung dort, wo ein qualitatives Element eine wesentliche Rolle spielt, die Form eines *Werturteils*, einer *Bewertung* annehmen.

Betrachten wir zum Kontrast ein Gedankenexperiment aus der theoretischen Philosophie, einen sehr simplen Gettierfall (siehe Russell 1948, S. 154):

STEHENGEBLIEBENE UHR. *Linus schaut auf seine Armbanduhr, die halb sieben anzeigt, und formt daraufhin die Überzeugung, dass es halb sieben ist. Die Armbanduhr, von der Linus weiß, dass sie bisher immer sehr zuverlässig war, ist allerdings stehengeblieben – und zwar vor exakt zwölf Stunden, sodass sie in dem Moment, in dem Linus auf sie schaut, die korrekte Uhrzeit anzeigt.*

Die relevante Einschätzung zu diesem Szenario besagt, dass Linus hier zwar eine gerechtfertigte, wahre Überzeugung bezüglich der Uhrzeit hat, aber kein Wissen. Dies widerlegt die These, Wissen könne gerechtfertigte, wahre Überzeugung sein. Die Einschätzung, dass bei Linus kein Wissen um die Uhrzeit vorliegt, ist hier lediglich eine Art und Weise zu beschreiben, was im Szenario der Fall ist. Auch diese Beobachtung lässt sich verallgemeinern, denn immer, wenn es sich bei der Einschätzung eines Szenario darum dreht, was im Szenario eigentlich der Fall ist, haben wir es mit einer *Beschreibung* wesentlicher Elemente des Szenarios zu tun.

Manchmal geht es in Gedankenexperimenten aber nicht darum, was der Fall *ist*, sondern darum, was der Fall *sein wird*. Galilei etwa wollte die aristotelische Auffassung widerlegen, derzufolge die Fallgeschwindigkeit von Körpern in einem gegebenen Medium proportional zu deren Gewicht ist und insbesondere schwerere Körper schneller fallen als leichtere.⁶ Zu diesem

mischen und nur Letztere als Urzustandsgedankenexperiment im engeren Sinne aufzufassen. Nebenbei: Das Problem mit der Bevölkerungsgröße, auf das Parfits Höllen-Gedankenexperiment hinweist, betrifft, wie man sich leicht klar machen kann, nicht nur den Durchschnittsnutzen-Utilitarismus, sondern auch Rawls' zweites Grundprinzip.

6 Siehe Galilei 1638/1890, S. 57–60, sowie die Rekonstruktionen des Gedankenexperiments in Norton 1996, S. 340–345, Gendler 1998 und Gendler 2000b.

Zweck sollten wir uns, so schlug Galilei vor, zwei unterschiedlich schwere Steine miteinander verbunden denken. Fällt dann das Konstrukt aus den zwei Steinen schneller als der schwerere der beiden Steine separat? Angenommen, die Fallgeschwindigkeit der Steine wäre proportional zu ihrem Gewicht und der schwerere fiel schneller. Dann müsste einerseits der langsamer fallende leichtere Stein den Fall des schneller fallenden schwereren, der mit ihm verbunden ist, abbremsen, sodass das Konstrukt langsamer fiel als der schwerere Stein allein. Andererseits ist aber das Gewicht des Konstrukts größer als das des schwereren Steins, sodass es schneller fallen müsste. Zusammengenommen müsste das Konstrukt aus den zwei Steinen also sowohl langsamer als auch schneller fallen als der schwerere Stein allein, was widersprüchlich ist. Die Annahme, die Fallgeschwindigkeit verändere sich proportional zum Gewicht, lässt sich somit nach Galilei nicht aufrechterhalten.

Könnte man jetzt, über Galilei hinausgehend, argumentieren, man müsse irgendwie einem Irrtum aufgesessen sein, wenn man glaubt, der langsamer fallende Stein bremse den mit ihm verbundenen schnelleren ab, und in Wirklichkeit falle das Konstrukt aus beiden Steinen schneller als der schwerere Stein allein? Falls ja, könnte man den Widerspruch vermeiden und an der Annahme, die Fallgeschwindigkeit eines Körpers sei proportional zu dessen Gewicht, festhalten.

Allerdings ist uns angesichts des Szenarios der zwei aneinander befestigten Steine, die aus einiger Höhe fallen gelassen werden, auf der Basis unseres empirischen Vorwissens sofort klar, dass dieses Konstrukt nicht einfach schneller fallen wird als der schwerere der beiden Steine separat. (Das wird besonders offensichtlich, wenn wir uns die beiden Steine nur eher lose miteinander verbunden denken, etwa durch einen Bindfaden.) Wir erkennen, dass der auftretende Widerspruch durch die Annahme, die Fallgeschwindigkeit sei proportional zum Gewicht, zustande kommen muss, und wir erkennen dies, weil wir einschätzen können, was passiert, wenn man zwei miteinander verbundene Steine fallen lässt. Anders gesagt, betrifft die relevante Einschätzung hier das, was im Szenario, den Naturgesetzen gemäß, passieren wird. Und aus dieser Einschätzung – zwei miteinander verbundene Steine fallen nicht schneller als der schwerere von beiden – folgt, wie Galilei gezeigt hat, dass die Fallgeschwindigkeit von Körpern nicht proportional von deren Gewicht abhängt.

Ganz allgemein geht es in Gedankenexperimenten in den Naturwissenschaften häufig um Einschätzungen genau dieser Art: Was wird, den Naturgesetzen gemäß, in einem gegebenen Szenario als Nächstes passieren?

Aus Einschätzungen dieser Art, die auf unseren empirischen Vorkenntnissen beruhen, diese aber in einem neuen Zusammenhang zur Anwendung bringen, wird auf die Unmöglichkeit bestimmter Kandidaten für Naturgesetze geschlossen.⁷

Halten wir fest: Gedankenexperimenten ist eine gemeinsame Struktur eigen. Sie bestehen jeweils aus einem Szenario, hinsichtlich dessen eine Behauptung darüber gemacht wird, wie bestimmte Aspekte dieses Szenarios (a) angemessen zu beschreiben oder (b) angemessen zu bewerten oder (c) angemessen weiterzudenken sind.⁸ Viele, aber nicht alle, Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie unterscheiden sich von anderen Gedankenexperimenten dahingehend, dass es ihnen um eine Behauptung der Art (b) geht, also um eine angemessene Bewertung eines Szenarios. Gedankenexperimente in der theoretischen Philosophie beinhalten häufig eine Behauptung der Art (a), solche in den Naturwissenschaften häufig eine der Art (c).

Wodurch sind Behauptungen der Art (a), (b) oder (c) gerechtfertigt? Zwei Antworten liegen nahe, die, denke ich, im Kern dasselbe besagen. Man könnte bestreiten, dass Behauptungen der Art (a), (b) oder (c) überhaupt einer Rechtfertigung bedürfen. So leuchtet die Behauptung, Hölle eins herbeizuführen sei moralisch gesehen weniger schlimm als Hölle zwei herbeizuführen, unmittelbar ein, und Parfit kann ohne Weiteres davon ausgehen, dass seine Leser ihm zustimmen und keine weitere Begründung verlangen. Man könnte sich aber auch auf Intuitionen berufen und zum Beispiel sagen, dass wir bezüglich des Höllenszenarios die Intuition haben, Hölle eins herbeizuführen sei weniger schlimm als Hölle zwei herbeizuführen. In beiden

7 Man sieht hieran auch, welcher Unterschied zwischen Widerlegungen von Allaussagen wie *Alle Schwäne sind weiß* und Widerlegungen von Kandidaten für Naturgesetze besteht: Dass alle Schwäne weiß sind, ist solange mit allem, was wir über die Welt wissen, vereinbar, wie wir noch keinen nichtweißen Schwan entdeckt haben; wir benötigen daher ein tatsächliches Gegenbeispiel. Dass schwerere Körper schneller fallen als leichtere, ist hingegen nicht mit allem, was wir über die Welt wissen, vereinbar, wie uns in dem Moment klar wird, in dem wir unsere empirischen Vorkenntnisse auf ein bestimmtes, wohlgewähltes Szenario anwenden. Solche vermeintlichen Naturgesetze, die auf subtile Weise unserem Weltwissen widersprechen, ohne dass uns dies bislang aufgefallen wäre, können wir mithilfe von Gedankenexperimenten, die den verborgenen Widerspruch sichtbar machen, als falsch entlarven. (Siehe hierzu auch Kuhn 1964/1977.)

8 Siehe auch Gendler 2000b, S. 25.

Fällen, dem der fehlenden Rechtfertigungspflicht und dem der Intuitionen, ist die Antwort nicht vollständig und bedürfte noch genaueren Ausführungen darüber, wann Behauptungen rechtfertigungspflichtig sind und wann nicht bzw. unter welchen Umständen wir epistemisch aussagekräftige Intuitionen haben und unter welchen nicht. Für das Gelingen eines Gedankenexperiment ist allerdings unwesentlich, wie diese genaueren Ausführungen ausfallen. Eine gute Gedankenexperimentatorin wird ihre Gedankenexperimente so entwerfen, dass ihre Leser die zentrale Einschätzung teilen, sei es, weil sie keiner Rechtfertigung bedarf, sei es, weil die Leser die Intuition haben, dass sie stimmt.

Umgekehrt kann man ein Gedankenexperiment dadurch zu entkräften versuchen, dass man die zentrale Einschätzung zurückweist, zum Beispiel mit der Begründung, sie sei durch bloße Berufung auf Intuitionen unzureichend gerechtfertigt, oder mit dem Hinweis, die fraglichen Intuitionen kämen auf fehlerhafte Weise zustande, würden etwa bloß durch irrelevante Details des zugrunde liegenden Szenarios evoziert oder würden sich verflüchtigen, wenn man mehr über, sagen wir, Logik oder Wahrscheinlichkeitstheorie lerne.⁹

Eine Variante dieser Kritik an der zentralen Einschätzung betrifft in besonderem Maße Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie. Intuitionen bezüglich des moralischen Stellenwerts einer Handlung in einem bloß imaginierten Szenario, so der Einwand, seien unzuverlässig, weil die notwendige Unterbestimmtheit solcher Szenarios moralische Urteile erschwere.¹⁰ Die Szenarien, die Gedankenexperimenten zugrunde liegen, sind bloß imaginiert und können anderen daher nur durch Beschreibung zugänglich gemacht werden. Solche Beschreibungen lassen aber, anders als die Wirklichkeit, zwangsläufig vieles offen. In Parfits Höllenszenario kennen wir zum Beispiel weder Geschlecht noch Alter noch Augenfarben der involvierten Personen, wir wissen nichts über die Art der Qualen, die erlitten werden müssen, und auch nichts darüber, wie die übrige Welt, jenseits der realisierten Hölle, aussieht. Und selbst wenn uns all diese Informationen von Parfit mitgeliefert worden wären, gäbe es immer noch viele andere, über die wir

9 Ausführlicher gehe ich hierauf in Weber 2017 ein. Siehe auch Gendler 2007 für viele durch psychologische Erkenntnisse untermauerte Beispiele dafür, unter welchen Umständen uns Intuitionen bei Gedankenexperimenten in die Irre leiten können.

10 Ein Einwand dieser Art findet sich zum Beispiel in Dancy 1985, S.144f.

nicht verfügten. Szenarien, die wir bloß durch eine Beschreibung kennen und nicht dadurch, dass wir uns selbst in ihnen befinden, weisen notgedrungen Lücken auf. Das ist, dem Einwand zufolge, insofern problematisch, als dass von uns verlangt wird, bezüglich einer solchen unzureichend erfassten Situation den moralische Wert von Handlungen zu beurteilen. Doch gestaltet sich, dem Einwand zufolge, eine solche Beurteilung häufig umso schwieriger, je weniger ausgeprägt unser Überblick über die Gesamtsituation ist, da sehr wohl moralisch relevante Sachverhalte offen geblieben sein können. Im Höllenszenario etwa mag es durchaus relevant sein, ob einige oder alle der zu quälenden Personen Masochisten sind.

Es sei dahingestellt, wie plausibel der Gedanke ist, man benötige zur moralischen Bewertung einer Handlung eine umfassende Kenntnis des gesamten Kontexts. Der hier vertretenen Auffassung von Gedankenexperimenten zufolge hat man eine solche nämlich; die Beschreibung des Szenarios ist nicht lückenhaft. Oder, genauer gesagt, „wir überlassen es faktisch der Welt, die Details der Geschichte auszufüllen“ (Williamson 2007, S. 186, meine Übersetzung). Wir tun dies formal, indem wir die zentrale Einschätzung in ein kontrafaktisches Konditional einbetten, das grob gesprochen besagt: Wenn das Szenario *A* realisiert wäre, wäre Einschätzung *B* korrekt. Um zu überprüfen, ob ein solches Konditional wahr ist, müssen wir gemäß der Standardanalyse kontrafaktischer Konditionale die unserer Welt ähnlichsten möglichen Welten betrachten, in denen das Antezedens des Konditionals wahr und das Szenario somit realisiert ist. Das wiederum bedeutet, dass wir aufgefordert sind, die Lücken im Szenario auf genau die Weise zu füllen, die das Szenario unserer Welt möglichst ähnlich macht. Wir nehmen uns, mit anderen Worten, die Welt, wie wir sie kennen, zum Muster, und ändern nur das, was im Szenario explizit anders dargestellt wird (inklusive dem, was sich plausiblerweise aus diesen Änderungen ergibt). Und daher können wir davon ausgehen, dass zum Beispiel die Verteilung von Geschlecht, Alter und Augenfarben in Parfits Höllenszenario der in einer durchschnittlichen irdischen Gesellschaft entspricht und dass Masochisten bei Parfit nicht häufiger anzutreffen sind als üblich.

Auch wenn die hier präsentierte Auffassung von Struktur und Wirkweise von Gedankenexperimenten in der Literatur prominent vertreten wird, finden sich auch ganz andere Charakterisierungen. So schreibt zum Beispiel Cappelen nach einer Reihe von Fallstudien:

Gute philosophische Gedankenexperimente [cases] sind verwirrend: Sie sind schwierig und herausfordernd, sodass wir uns kaum einmal auf eine endgültige Antwort zu den verschiedenen von einem Gedankenexperiment aufgeworfenen Fragen einigen. (Cappelen 2012, S. 189; Cappelens Hervorhebungen, meine Übersetzung)¹¹

Das scheint meiner These zu widersprechen, dass die Einschätzungen, die wir bezüglich Szenarien abgeben, zumindest bei gelungenen Gedankenexperimenten entweder keiner Rechtfertigung bedürfen oder durch unsere entsprechenden Intuitionen ausreichend gerechtfertigt sind. Diese Einschätzungen – etwa, dass Hölle eins herbeizuführen weniger schlimm ist als Hölle zwei herbeizuführen – erscheinen erst einmal nicht schwierig. Was also meint Cappelen?

Ihm zufolge stehen Gedankenexperimente oft am Anfang intensiver philosophischer Debatten oder lösen sie gar erst aus. Verwirrend erscheinen sie, so lese ich Cappelen, insofern sie uns aus einer Komfortzone herausreißen und zwingen, über eine bestimmte Theorie neu nachzudenken. Ein Gettierfall wie STEHENGEBLIEBENE UHR zum Beispiel ist verwirrend und herausfordernd, weil er die naheliegende Identifikation von Wissen mit gerechtfertigter, wahrer Überzeugung konterkariert und uns veranlasst, den Wissensbegriff exakter zu fassen – ohne bereits eine exakte Fassung mitzuliefern. Parfits Höllen-Gedankenexperiment ist verwirrend und herausfordernd, weil es die zunächst plausibel anmutende Ersetzung des Gesamtnutzen- durch den Durchschnittsnutzen-Utilitarismus als zu kurz greifend entlarvt und uns auferlegt, den Durchschnittsnutzen-Utilitarismus entweder zu modifizieren oder ganz aufzugeben – ohne bereits eine Modifikation oder Alternativtheorie vorzuschlagen.

Zudem kann das Ergebnis der durch ein Gedankenexperiment erzwungenen Überlegungen im Einzelfall auch sein, die angegriffene These doch beizubehalten. Man kann dann entweder einräumen, dass man eben mit den unplausibel erscheinenden Konsequenzen, die das Gedankenexperiment aufzeige, leben müsse, oder dafür argumentieren, dass die Konsequenzen tatsächlich weniger unplausibel sind, als sie ursprünglich erschie-

¹¹ Cappelen stellt noch eine Reihe weiterer Charakteristika von Gedankenexperimenten zusammen, von denen manche ebenfalls auf den ersten Blick nicht recht zu der hier vorgestellten Auffassung von Gedankenexperimenten passen. Ich bespreche an dieser Stelle nur das Charakteristikum, das mir am bedenkenswertesten erscheint.

nen mochten. Eine Durchschnittsnutzen-Utilitaristin könnte etwa, eventuell unter Hinzuziehung zusätzlicher Argumente, die Kröte, die Parfit ihr hinhält, schlucken und behaupten, Hölle zwei herbeizuführen sei tatsächlich moralisch gesehen besser als Hölle eins herbeizuführen.

So verstanden, lässt sich Cappelens Beobachtung in Einklang bringen mit der hier vorgestellten Strukturanalyse von Gedankenexperimenten sowie der Behauptung, die zentrale Einschätzung bedürfe zunächst keiner Rechtfertigung oder nur der durch Intuitionen.

Die Tatsache, dass Cappelen gleichwohl die hier vorgestellte Strukturanalyse in Bausch und Bogen kritisiert, rührt daher, dass er sie als These darüber missversteht, wie Gedankenexperimente in der Literatur präsentiert werden bzw. präsentiert werden sollten (siehe Cappelen 2012, S. 197–99). Er stellt zunächst fest, dass die Urheberinnen von Gedankenexperimenten diese in aller Regel nicht als zweiprämisse Argumente der beschriebenen Form vorstellen und solche Argumente dabei wohl auch nicht im Sinn haben. Sodann überlegt er, ob Argumentationen, die Gedankenexperimente in Form solcher Argumente beinhalten, besser seien als Argumentationen, die die entsprechenden Gedankenexperimente in der von ihren Urheberinnen vorgebrachten Form beinhalten, und weist dies als unplausibel zurück, unter anderem mit dem Hinweis darauf, dass in der philosophischen Praxis oft gar keine Versuche unternommen werden, die betreffenden Argumentationen durch Formalisierungen zu verbessern.

Cappelen übersieht dabei, dass der Zweck der Strukturanalyse nicht darin besteht, eine deskriptive oder normative Aussage über die Verwendung von Gedankenexperimenten zu machen, sondern darin, zu *definieren*, was Gedankenexperimente sind: Etwas ist genau dann ein Gedankenexperiment, wenn es die besagte Form hat. Man vergleiche dies mit jener lehrbuchhaften Definition von *Argument* (die Details spielen keine Rolle), derzufolge ein Argument eine Folge von Aussagesätzen sei, mit der der Anspruch verbunden ist, dass ein Satz der Folge (die Konklusion) von den anderen Sätzen der Folge (den Prämissen) rational gestützt wird. Auch hier wird nicht beschrieben, wie Philosophen Argumente präsentieren oder präsentieren sollten. Es wird nur gesagt, was ein Argument ist; und alles, was nicht diese Form hat oder sich darauf bringen lässt, ist keines. Analoges gilt für Gedankenexperimente.

Dabei wird, ähnlich wie im Fall der Argumente, unter anderem in Kauf genommen, dass die ein oder andere schillernde Allegorie oder Illustration, die meist als Gedankenexperiment angesehen wird, streng genommen keines ist. Als Beispiel mag Platons Höhlengleichnis dienen. Hierin wird zu kei-

ner bestimmten modalen These Stellung genommen, sondern vielmehr eine Geschichte erzählt, die Platons Auffassung von Philosophie im Allgemeinen und seine Ideenlehre im Besonderen spiegelt. Wohl wegen des Einbezugs eines kontrafaktischen Szenarios zur Präsentation theoretischer Überlegungen wird das Höhlengleichnis oft als Gedankenexperiment bezeichnet – verwirrenderweise, weil ihm nicht Experimenthaftes eigen ist, weil damit keine neuen Daten oder Intuitionen gesucht werden, die zu einer bestimmten Problemstellung konkrete Lösungshinweise liefern sollen. Die Strukturanalyse von Gedankenexperimenten kann diese Verwirrung erklären, indem sie Gedankenexperimente als etwas ihrem Wesen nach Inferentielles, als eine besondere Art von Argument, charakterisiert.

Ferner wird auch bloßes kontrafaktisches Denken, das sich manifestiert in Fragen wie „Was würde passieren, wenn ich diese Serpentina doppelt so schnell hinunterführe?“ oder „Was täte ich, wenn ich Milliardärin oder Bundeskanzlerin wäre?“, korrekterweise von Gedankenexperimenten abgegrenzt. Bei bloßem kontrafaktischen Denken geht es nämlich nicht um modale Thesen, also darum, ob irgendetwas, eventuell unter Voraussetzung der Naturgesetze, möglich oder notwendig ist, sondern darum, was *das wahrscheinlichste Ergebnis* einer bestimmten Handlung oder *die wahrscheinlichste Folge* einer bestimmten Konstellation wäre. Wir benutzen solches kontrafaktische Denken, um uns in unserer Welt zu orientieren und hilfreiche Prognosen zu erhalten; wir benutzen es, anders als Gedankenexperimente, *nicht*, um etwas über naturgesetzliche, moralische oder metaphysische Zusammenhänge zu erfahren. Auch bloßes kontrafaktisches Denken wird also von der Strukturanalyse plausibel klassifiziert.

4. Die fehlende Weltrelativität von Werturteilen

Dem hier vertretenen Ansatz zufolge ist eine Art von Gedankenexperimenten problematisch, die auf den ersten Blick nicht sonderlich aufsehenerregend daherkommt: Gedankenexperimente, in denen wir um des Arguments willen annehmen, dass eine bestimmte moralische, entscheidungstheoretische oder ästhetische These korrekt ist.

Betrachten wir zunächst einen Fall in der Art, wie Jackson (1991) sie bespricht:

KASINO. *Justus hat eine Benefizgala veranstaltet und € 10.000 für wohltätige Zwecke eingesammelt. Als er das Geld zur Bank bringen will und auf dem Weg dahin ein Kasino sieht, kommt ihm der Gedan-*

ke, dass die € 10.000, beim Roulette auf der richtigen Zahl platziert, zu € 360.000 würden, einem Betrag, mit dem man noch viel mehr Gutes tun könnte. Justus hat 38 Handlungsalternativen: nicht ins Kasino gehen; das Geld auf die 0 setzen; das Geld auf die 1 setzen; das Geld auf die 2 setzen; ...; das Geld auf die 36 setzen.

Diejenige Handlung, die die besten Konsequenzen hat, ist, das Geld auf die Zahl zu setzen, die in der entsprechenden Spielrunde tatsächlich fällt. In einer möglichen Welt, in der das die 0 ist, wäre das also die Handlung, das Geld auf die 0 zu setzen; in einer möglichen Welt, in der das die 1 ist, wäre das die Handlung, das Geld auf die 1 zu setzen; und so weiter. In *keiner* relevanten möglichen Welt wäre die Handlung mit den besten Konsequenzen die, nicht ins Kasino zu gehen. Und doch ist es gerade diese Handlung, die moralisch geboten erscheint. Es ist somit, diesem Gedankenexperiment zufolge, möglich, dass die moralisch beste Handlung eine ist, von der wir wissen, dass sie weniger gute Konsequenzen hat als eine alternative Handlung.

Der Grund dafür liegt in der *epistemischen Unsicherheit* darüber, welche Zahl in der tatsächlichen Welt fallen wird. Da Justus die beste Alternative nicht kennt und die Wahl einer Alternative, die sich als die beste erweisen könnte, mit großer Wahrscheinlichkeit katastrophale Konsequenzen hätte, nämlich den Verlust des gesamten auf der Benefizgala eingesammelten Geldes sowie, für Justus selbst, einen hohen Prestigeschaden, sollte er sich für eine Alternative entscheiden, die in jedem Fall harmlose Konsequenzen hat, wenn auch in keinem Fall optimale.

Weatherson fragt sich, ob man solche Jackson-Fälle variieren könnte, indem man die epistemische Unsicherheit durch eine moralische ersetzt. Hier ist eines seiner Beispiele (Weatherson 2019, S. 43; ich habe unwesentliche Details des Szenarios geändert):

ABTREIBUNG. Kira und Leyla sind eng befreundet und leben in einem Staat, der Abtreibung mit mehreren Jahren Gefängnis bestraft. Kira ist in der zwölften Woche schwanger, möchte das Kind unbedingt abtreiben und bittet Leyla, die sehr viel besser in der Organisation solcher Dinge ist, um Hilfe.

Leyla hat nun, so können wir annehmen, drei Handlungsalternativen:

- 1. Sie kann Kira helfen, das Kind abzutreiben.*
- 2. Sie kann Kira an die Behörden übergeben, die die Abtreibung verhindern und Kira ins Gefängnis stecken werden.*

3. Sie kann weder das eine noch das andere tun, und ob Kira dann ohne ihre Hilfe die Abtreibung durchzieht oder das Kind austrägt, bleibt abzuwarten.

Weatherson betrachtet nun zwei mögliche Welten. In der ersten ist Abtreibung moralisch erlaubt. Da die Weigerung, einer engen Freundin in einer Notlage zu helfen, moralisch höchst fragwürdig ist, ist in dieser Welt die erste Handlungsoption die beste, die dritte etwas schlechter und die zweite ganz schlimm.

In der zweiten Welt ist es moralisch geboten, *nicht* abzutreiben; wir können annehmen, dass Abtreibung dort moralisch auf ähnlicher Stufe steht wie Mord. In dieser Welt würde die erste Handlungsoption einer Beihilfe zum Mord gleichkommen und müsste daher auf jeden Fall vermieden werden. Richtig wäre hier für Leyla, den Quasi-Mord zu verhindern und Kira den Behörden zu übergeben, auch wenn das wahrscheinlich den Bruch der Freundschaft bedeuten würde. Etwas schlechter als diese zweite Option, aber deutlich besser als die erste, wäre die dritte, die immerhin die Möglichkeit offenlässt, dass der Quasi-Mord nicht geschieht.

Die Frage, die Weatherson aufwirft, lautet nun, ob in Analogie zu den Jackson-Fällen auch im Abtreibungsgedankenexperiment diejenige Handlungsalternative als beste erscheint, die in keiner der betrachteten möglichen Welten die beste ist, nämlich die dritte. Dafür spricht, neben der Analogie, dass diese Handlungsalternative in keiner der betrachteten möglichen Welten aus moralischer Sicht katastrophal wäre, während die erste Option in Welt zwei und die zweite Option in Welt eins moralisch gesehen fürchterlich wären.

Weathersons Antwort hierauf ist, dass die dritte Option einen Auswuchs moralischer Feigheit darstellt in einer Situation, die nach moralischer Tapferkeit verlangt (Weatherson 2019, S. 44). Anders als in Fällen epistemischer Unsicherheit erscheine in Fällen moralischer Unsicherheit – in Fällen also, in denen man keine gerechtfertigten Überzeugungen hinsichtlich dessen hat, was moralisch geboten ist – die Wahl der überall bloß zweitbesten Option keineswegs sicher, klug und empfehlenswert.

Ich will an dieser Stelle nicht diskutieren, wie überzeugend Weathersons Antwort ist. Das Gedankenexperiment ist in mehrerlei Hinsicht schwierig und bietet Raum für Einwände. (Zum Beispiel ignoriert Weatherson, dass unabhängig vom moralischen Status von Abtreibungen auch das Brechen von Gesetzen wie denen, die Abtreibung verbieten, eine moralische Dimen-

sion hat, die berücksichtigt werden müsste. Auch über Gesetze, die etwas moralisch Neutrales verbieten, darf man sich nicht einfach hinwegsetzen.) Ich will stattdessen auf einen Aspekt hinweisen, den man leicht übersieht: Wir können nicht einfach zwei oder mehr verschiedene mögliche Welten betrachten, in denen unterschiedliche Moralgesetze herrschen.

Bereits im Zusammenhang mit dem Durchschnittsnutzen-Utilitarismus habe ich erwähnt, dass moralische Theorien, wenn sie gelten, nicht bloß in der tatsächlichen Welt gelten, sondern auch in allen anderen möglichen Welten (oder zumindest den unserer Welt hinreichend ähnlichen, und das sind in aller Regel die relevanten). Ich werde gleich noch mehr dazu sagen; setzen wir dies für den Moment voraus. Wenn Abtreibung dann moralisch erlaubt ist, wie in Weathersons erster Welt, muss sie auch in allen anderen (relevanten) möglichen Welten erlaubt sein. Moralgesetze können sich dann nicht von Welt zu Welt ändern; und daher kann man auch nicht wie Weather-son noch eine zweite Welt betrachten, in der Abtreibung aus moralischer Sicht verboten ist. Wenn Abtreibung moralisch erlaubt ist, dann ist die erste Option die moralisch gebotene; wenn Abtreibung moralisch verwerflich ist, dann ist die zweite Option die moralisch gebotene. Ob wir demnach die erste oder die zweite Handlungsoption ergreifen sollten, hängt vom moralischen Status ab, den Abtreibung hat – in unserer Welt, und damit auch in allen anderen.

Die dritte Option dagegen kann niemals die moralisch gebotene sein. Sie ist nicht in manchen Welten besser als die erste und schlechter als die zweite und in anderen Welten schlechter als die erste und besser als die zweite; vielmehr ist sie entweder in allen Welten besser als die erste und schlechter als die zweite, und dann sollten wir die zweite Option wählen, oder sie ist in allen Welten schlechter als die erste und besser als die zweite, und dann sollten wir die erste Option wählen. Die Analogie zu Jackson-Fällen kommt damit erst gar nicht auf, und die Frage, die Weatherson aufwirft, lässt sich gar nicht erst sinnvoll stellen. Abgesehen davon ist dieses Ergebnis in seiner Ablehnung der dritten Option Wasser auf Weathersons Mühlen, die ja die Analogie zwischen epistemischer und moralischer Unsicherheit zermahlen sollen.

Allgemeiner gesprochen, gibt uns bei Gedankenexperimenten in der praktischen Philosophie die Tatsache, dass sie oft auf Werturteilen beruhen, Raum für eine spezielle Art von Fehler: Da Werturteile nicht relativ zu möglichen Welten gefällt werden, sondern für den Fall ihrer Geltung weltübergreifende Geltung beanspruchen, können wir keine zwei möglichen Welten annehmen, die sich durch die Geltung oder Nichtgeltung eines Werturteils voneinander unterscheiden. Gedankenexperimente, die dies dennoch tun,

verletzen die erste Prämisse, derzufolge das zugrunde liegende Szenario metaphysisch möglich sein muss, es also, anders gesagt, mögliche Welten geben muss, in denen das Szenario realisiert ist.

Natürlich kann auch das zugrunde liegendes Szenario eines Gedankenexperiments in der theoretischen Philosophie oder in den Naturwissenschaften metaphysisch unmöglich sein. Man sollte zum Beispiel besser nicht den bekannten Zeitreisefall, in dem jemand in die Vergangenheit reist und dort seinen Vater tötet, bevor der ihn zeugen kann, als Ausgangsszenario eines solchen Gedankenexperiments verwenden. Nur ist in einem solchen Fall oft leicht zu sehen, dass etwas Unmögliches vorausgesetzt wird, und die Gefahr ist gering, daraus irrtümlicherweise philosophisches Kapital schlagen zu wollen. Die Annahme einer Welt, in der eine bestimmte moralische (oder ästhetische oder entscheidungstheoretische) These nicht gilt, erscheint jedoch erst einmal unverdächtig. Entsprechend größer ist die Gefahr bei Gedankenexperimenten in der praktischen Philosophie, die erste Prämisse zu verletzen. Um zu sehen, was hier schief laufen kann, muss man die fehlende Weltrelativität von Werturteilen mit der allgemeinen Struktur von Gedankenexperimenten zusammenbringen.

Zentral für die Argumentation in diesem Abschnitt ist die These, dass moralische Urteile bzw. Werturteile im Allgemeinen nicht weltrelativ sind, also im Falle ihrer Geltung in allen (relevanten) möglichen Welten gelten. Das ist, gerade auch mit Bezug auf Abtreibung, erklärungsbedürftig. Es gibt zum Beispiel mögliche Welten, in denen die physiologischen oder psychologischen Gegebenheiten bei Menschen völlig andere sind. Betrachten wir etwa eine Welt, die in allen relevanten Hinsichten wie unsere ist, außer dass Embryos schon relativ direkt nach der Zeugung nachweislich ein Bewusstsein haben, das dem eines 30 Wochen alten Fötuses in unserer Welt entspricht. Die Position, dass in dieser anderen möglichen Welt Abtreibung moralisch verboten ist, in unserer aber (zumindest in der ersten Schwangerschaftshälfte) erlaubt, erscheint dann zumindest nicht abwegig. Wer eine solche Position vertritt, setzt aber ein bestimmtes Verständnis von Abtreibung voraus, demzufolge sich der Begriff *Abtreibung* auch auf Schwangerschaftsabbrüche bei Wesen anwenden ließe, bei denen die embryonale Entwicklung grundlegend anders verläuft. Verstünde man unter *Abtreibung* hingegen so etwas wie *Schwangerschaftsabbruch bei Wesen, die physiologisch wie Menschen in unserer Welt funktionieren*, dann wäre Abtreibung, wenn moralisch erlaubt, auch in Welten mit superfrüh entwickelten Embryos erlaubt – nur wäre deren Tötung im Mutterleib dann eben keine Abtreibung.

Man kann Probleme wie das hinsichtlich des richtigen Verständnisses des Abtreibungsbegriffs umgehen, indem man die Formulierungen moralischer Prinzipien so allgemein und neutral wie möglich hält. Wenn man zum Beispiel nur darüber redet, unter welchen Umständen man Lebewesen, die Personen sind, töten darf, und unter welchen Umständen Lebewesen, die keine Personen sind, dürften die resultierenden Prinzipien unabhängig von den spezifischen physiologischen und psychologischen Gegebenheiten einer möglichen Welt gelten. Und wenn man, um ein zweites Beispiel zu geben, den Utilitarismus nicht mit Bezug auf Wohlergehen definiert, wie es manchmal geschieht, sondern mit Bezug auf einen neutral verstandenen Nutzen, dann gilt er, falls er gilt, auch in einer Welt voller Masochisten, in der der Nutzen dann am größten ist, wenn die Qualen am größten sind. Ausreichend allgemein und neutral formulierte moralische Prinzipien scheinen in allen möglichen Welten gültig; eingeschränkte Gültigkeit scheint bloß das Ergebnis zu spezifischer und zu wenig neutraler Formulierung zu sein.¹² Halten wir also fest, dass allgemein formulierte moralische Theorien, falls sie gelten, mit Notwendigkeit gelten, und spezifischer formulierte immerhin noch in allen unserer Welt hinreichend ähnlichen möglichen Welten – und dies sind so gut wie immer die relevanten.

In der Regel sind übergeordnete moralische Prinzipien deutlich allgemeiner gefasst als moralische Einzelfallurteile. Entsprechend klarer tritt daher bei solchen Prinzipien die fehlende Weltrelativität von Werturteilen zutage. Vergleichen wir zum Beispiel das Gesamtnutzen-Prinzip, wonach die moralisch gebotene Handlung stets jene ist, deren zu erwartende Folgen den größten Gesamtnutzen für die betrachtete Gesellschaft haben, mit dem ebenfalls bereits erwähnten Einzelfallurteil, dass es moralisch besser ist, die Weiche umzulegen und einen statt fünf Gleisarbeiter zu überfahren. Das Einzelfallurteil erscheint viel stärker in unserer Welt verhaftet; falls Weichen oder Gleisarbeiter in einer bestimmten anderen Welt nicht existieren oder vollkommen andere Eigenschaften haben als in unserer (etwa weil für Gleisarbeiter das Leben ähnlich schlimm wäre wie das der Insassen von Parfitts Höllen, sodass sie sich sofort umbringen würden, wenn sie könnten), würde das Einzelfallurteil anders ausfallen. Das übergeordnete moralische

12 Es gibt auch mögliche Welten, in denen keine Akteure existieren, die in mehr oder weniger hohem Maße moralisch handeln können; ja, die Existenz solcher moralischen Akteure mag sogar aufgrund der dort geltenden Naturgesetze unmöglich sein. Wenn Moralgesetze mit Notwendigkeit gelten, gelten sie auch in Welten ohne moralische Akteure.

Prinzip hingegen nimmt nicht verdeckt auf die tatsächliche Beschaffenheit der Welt Bezug; was zu erwartende Folgen, was Gesamtnutzen und was eine Gesellschaft ist, ist weltunabhängig oder könnte zumindest sinnvollerweise so aufgefasst werden, und ob beispielsweise so etwas wie eine Gesellschaft in der betrachteten Welt überhaupt existiert, ändert nichts daran, wie an eventuellen Gesellschaften zu handeln wäre.

Man könnte daher mit einiger Plausibilität sagen, die fehlende Weltrelativität von Werturteilen bestünde nur für übergeordnete moralische Prinzipien, nicht für moralische Einzelfallurteile. Das allerdings gilt nur insofern, als dass solche Prinzipien häufig bereits in der erforderlichen Allgemeinheit formuliert sind oder in ihrer Formulierung dieser wenigstens nahekommen, während es in der Formulierung von Einzelfallurteilen nicht selten von Ausdrücken wimmelt, die auf die spezifischen Gegebenheiten unserer Welt und unserer Kultur gemünzt sind. Packt man in die Formulierung eines Einzelfallurteils hingegen alle relevanten Fakten zu den darin erwähnten konkreten Gegenständen, Eigenschaften und Vorgängen hinein, wird alles zwar sehr viel unübersichtlicher, aber auch unabhängig von der zugrunde gelegten Welt. Das Entscheidende ist hier nicht die Unterscheidung zwischen allgemeinem Prinzip und spezifischem Moralurteil, sondern der Allgemeingrad der Formulierung. Ist dieser hinreichend hoch, besteht keine Weltrelativität mehr.

Als weiteren Beleg für die These, dass Werturteile nicht weltrelativ sind, möchte ich ein Phänomen anführen, das in der Literatur als Vorstellungswiderstand [*imaginative resistance*] bezeichnet wird.¹³ Wir finden es vergleichsweise schwierig, uns eine fiktionale Welt vorzustellen, die zum Beispiel in moralischer Hinsicht von unserer abweicht (Gendler 2000a, S. 56). Während wir kein Problem damit haben, uns Welten vorzustellen, in denen Mäuse sprechen und Menschen zaubern können, in denen Reisen in entlegene Orte des Universum, in andere Zeiten oder Parallelwelten an der Tagesordnung sind, können oder wollen wir uns nicht vorstellen, dass in einer fiktionalen Welt andere Moralgesetze herrschen und es dort zum Beispiel moralisch erlaubt ist, aus Spaß Babys zu foltern (unter Voraussetzungen wie der, dass es sich nicht um Masochistenbabys handelt). Es fällt uns zwar nicht schwer, uns vorzustellen, dass jemand aus Spaß Babys foltert, und auch nicht, dass in einer fiktionalen Welt niemand dies verwerflich fin-

13 Siehe hierzu zum Beispiel Walton 1994, Gendler 2000a und, als historische Quelle, Hume 1757/1964.

det, aber wir weigern uns zu akzeptieren, dass diese Handlung in irgendeiner Welt moralisch erlaubt ist. Ebenso bereitet uns die Vorstellung einer Welt keine Schwierigkeiten, in der Satan überlegt, welche von Parfits zwei Höllen er realisieren solle, wohl aber die einer Welt, in der die Realisierung von Hölle zwei die moralisch bessere Alternative ist. (Wie man sich leicht klar macht, gilt, was ich hier für moralische Urteile beschrieben habe, für andere Werturteile, etwa ästhetische, in gleichem Maße. Man versuche zum Beispiel probenhalber, sich eine Welt vorzustellen, die wie unsere ist, nur dass Goethes *Faust* darin kein Meisterwerk, sondern Schund wäre.)

Es ist umstritten, ob dieser Vorstellungswiderstand tatsächlich besteht, und falls ja, ob er auf einem Nichtvorstellenkönnen beruht oder auf einem Nichtvorstellenwollen (Tuna 2020). Darüber hinaus wird der genaue Zusammenhang zwischen Vorstellbarkeit und metaphysischer Möglichkeit kontrovers diskutiert und hierbei insbesondere, ob (eine hinreichend idealisierte Form von) Vorstellbarkeit metaphysische Möglichkeit impliziert oder umgekehrt oder beides oder nichts von beidem (Yablo 1993, Chalmers 2002). Ich bin daher nicht in der glücklichen Lage, unwidersprochen folgende Schlussfolgerungen aufstellen zu können: Das Phänomen des Vorstellungswiderstands zeige, dass wir uns nicht vorstellen *können*, die Moralgesetze seien andere als in unserer Welt, und die Unvorstellbarkeit eines Sachverhalts *impliziere* dessen metaphysische Unmöglichkeit. Aber wer beides nicht ganz unplausibel findet, dürfte im Phänomen des Vorstellungswiderstands dennoch einen Grund dafür finden, Werturteile für nicht weltrelativ zu halten.

Und das gilt auch für Werturteile, bei denen sich, wie in Weathersons Abtreibungsfall, nicht direkt ein Vorstellungswiderstand regt. Hätte Weatherson uns gebeten, eine Welt zu betrachten, in der es moralisch erlaubt ist, aus Spaß Babys zu foltern, hätten wir schnell gemerkt, dass mit dem Gedankenexperiment etwas nicht stimmen kann. Da er aber vorschlug, Welten zu betrachten, in denen etwas, dessen moralischer Status kontrovers diskutiert wird, einmal erlaubt und einmal verboten ist, ruft keine dieser beiden Welten auf Antrieb jenen Vorstellungswiderstand hervor. Erst wenn wir genauer über Abtreibungsmoral nachdenken und einen festen Standpunkt hierzu entwickeln, beginnen wir es problematisch zu finden, uns eine andere Abtreibungsmoral als richtig vorzustellen. Der Vorstellungswiderstand geht nur mit *eingesehener* moralischer Falschheit einher, nicht bereits mit moralischer Falschheit als solcher. Doch auch für einen auf eingesehene moralische Falschheit beschränkten Vorstellungswiderstand scheint mir die

beste Erklärung ebenjene fehlende Weltrelativität von Werturteilen zu sein, die wir bei Gedankenexperimenten in der praktischen Philosophie nicht aus dem Blick verlieren dürfen.

Insbesondere das Phänomen des Vorstellungswiderstands macht auch einen vielleicht anfänglich verwirrenden Aspekt verständlicher, nämlich dass es sich mit (hinreichend allgemein formulierten) Moralgesetzen grundlegend anders verhält als mit Naturgesetzen. Diese gelten in unserer Welt und den möglichen Welten, die unserer verhältnismäßig ähnlich sind, in vielen anderen dagegen nicht, während jene, wie ich gesagt habe, in ausnahmslos allen möglichen Welten gelten. Passend dazu können wir uns Welten mit ganz anderen Naturgesetzen – etwa solche ohne Gravitation oder mit Zeitreisen in die Vergangenheit – problemlos vorstellen, während uns Welten mit ganz anderen Moralgesetzen – etwa solche, in denen es generell moralisch gut ist, anderen zu schaden, und generell moralisch schlecht, anderen zu helfen – nicht in den Kopf wollen. Dies ist ein Hinweis darauf, dass Letztere nicht metaphysisch möglich sind.

Darüber hinaus gibt es keine Gründe zu denken, in Welten, in denen völlig andere Naturgesetze herrschen, könnten auch völlig andere Moralgesetze herrschen. Wissen über Moralgesetze ist Wissen *a priori*, kein Wissen *a posteriori*: Man muss nicht die spezifische Beschaffenheit der Welt vor Augen haben, um es zu erlangen. Man muss insbesondere weder die geltenden Naturgesetze noch die konkreten Ausprägungen und Organisationsformen intelligenten Lebens kennen. In Fällen, in denen es anders zu sein scheint – etwa, weil Fakten darüber, ob die Personen in einer Welt mehrheitlich masochistisch veranlagt sind oder nicht relevant erscheinen für die Beurteilung der moralischen Verwerflichkeit von Folter – haben wir es lediglich mit nicht hinreichend allgemein gefassten Prinzipien zu tun, in denen beispielsweise statt von einem neutral verstandenen Schaden die Rede ist von Folter oder dem Zufügen von Schmerzen, was nicht in jedem denkbaren Fall negativ sein muss.

Dass hinreichend allgemein formulierte Moralgesetze weltunabhängig gelten, wird im Übrigen nicht dadurch konterkariert, dass in der Ethik Dissens hinsichtlich der Frage herrscht, welche Moralgesetze denn nun bestehen. Ähnlich wie zum Beispiel Erkenntnistheoretikerinnen, die über die beste Analyse von Wissen streiten, haben auch Moralphilosophinnen noch keine Moraltheorie als die offenkundig korrekte etablieren können. Und genauso wenig, wie das Bestehen einer Meinungsverschiedenheit bezüglich des Wesens von Wissen ein Hinweis auf eine eingeschränkte Geltung einer Wissensanalyse ist – sicherlich ist Wissen beispielsweise nicht in manchen

möglichen Welten kontextualistisch und in anderen nicht –, sind unsere Moraldissense ein Hinweis auf eine eingeschränkte Geltung der Moralgesetze.

Ich habe mich in diesem Abschnitt weitgehend auf moralische Werturteile konzentriert und ästhetische und entscheidungstheoretische allenfalls gestreift. Meine Argumentation dafür, dass Gedankenexperimente, in denen die Geltung tatsächlich nicht geltender moralischer Prinzipien (oder die Nichtgeltung tatsächlich geltender) vorausgesetzt wird, fehlerhaft sind und somit als Argumente nicht funktionieren, lässt sich genau dann auf entscheidungstheoretische oder ästhetische Gedankenexperimente übertragen, wenn Prinzipien rationalen Handelns bzw. ästhetischen Gehalt genauso wenig weltrelativ sind wie Moralgesetze. Denn dann würde man nicht einfach nur etwas Falsches voraussetzen, wenn man kontrafaktischerweise die Geltung oder Nichtgeltung bestimmter entscheidungstheoretischer oder ästhetischer Prinzipien annähme – das wäre harmlos –, sondern etwas metaphysisch Unmögliches, und das darf in Gedankenexperimenten, der Strukturanalyse aus den Abschnitten 2 und 3 zufolge, nicht geschehen.

Die Gründe, die man dafür anführen könnte, entscheidungstheoretische und ästhetische Werturteile als weltunabhängig anzusehen, sind dieselben wie im Falle moralischer Werturteile: Durch eine hinreichend allgemeine Formulierung von Prinzipien oder auch Einzelfallurteilen verflüchtigt sich der Eindruck, das Werturteil gelte nur unter bestimmten Bedingungen; wir erfahren einen Vorstellungswiderstand bei erkanntermaßen falschen Werturteilen; und Wissen über die zugrunde liegenden Gesetze ist Wissen *a priori*. Ob diese Gründe im Falle entscheidungstheoretischer und ästhetischer Werturteile auch dieselbe Überzeugungskraft haben wie im Falle moralischer, ist nicht einfach zu beurteilen. So scheint mir zum Beispiel der nötige Allgemeinheitsgrad in den Formulierungen ästhetischer Prinzipien schwieriger zu erreichen als bei moralischen. Dennoch weist insbesondere das Phänomen des Vorstellungswiderstands auf die Weltunabhängigkeit entscheidungstheoretischer und ästhetischer Werturteile hin: Eine rationale Handlung können wir uns kaum irrational denken, etwas ästhetisch Gehaltvolles kaum ästhetisch belanglos – und wenn doch, dann ist offenkundig die fehlende Allgemeinheit des Werturteils der Grund. Ich habe beispielsweise eben davon gesprochen, dass wir uns Goethes *Faust* nicht als ästhetisch wertlos vorstellen können *in einer Welt, die wie unsere ist*. In einer Welt, in der es die Menschen und ihre Kulturgeschichte nicht gäbe, ginge das vielleicht. Aber das läge dann daran, dass es sich um ein ästhetisches Einzelfallurteil handelt, in dem von spezifischen kulturellen Gegebenheiten schlecht

abstrahiert werden kann. Allgemeine ästhetische Prinzipien, in denen solche Einzelfallurteile mutmaßlich gründen (wie auch immer diese Prinzipien aussehen mögen), können wir uns dagegen nicht als mal richtig und mal falsch vorstellen. Die fehlende Weltrelativität von Werturteilen scheint daher nicht auf moralische Werturteile beschränkt zu sein.

5. Ein Beispiel zum Ausklang

Angenommen, es ist moralisch unbedenklich, Fleisch zu essen (unter Bedingungen, wie sie in unserer Welt und zu unserer Zeit in Mitteleuropa herrschen). Würde jemand, der unsicher ist, ob der bewusste Verzehr von Fleisch moralisch bedenklich ist, Fleisch aber gleichwohl isst, dann etwas moralisch Kritikwürdiges tun? Falls ja – und wir scheinen dieser Antwort zuzuneigen –, spräche das dafür, dass für die moralische Bewertung einer Handlung nicht nur die moralischen Fakten relevant sind, sondern auch die moralischen Überzeugungen des Handelnden.

Nach dem im letzten Abschnitt Gesagten ist allerdings die Annahme, es sei moralisch unbedenklich, Fleisch zu essen, an sich schon problematisch. Denn falls es tatsächlich unter den genannten Bedingungen moralisch bedenklich wäre, Fleisch zu essen, wäre dies in allen möglichen Welten so, und dann ließe sich nicht einfach das Gegenteil annehmen. Zeigen meine Überlegungen also, dass die kurze Argumentation aus dem vorherigen Abschnitt, die ja nichts anderes ist als ein mit nur wenig Pomp daherkommen-des Gedankenexperiment, auf einer womöglich falschen Annahme beruht? Und wäre das nicht seltsam angesichts der offenkundigen metaphysischen Harmlosigkeit der Argumentation?

Beide Fragen sind zu bejahen. Ja, wir dürfen nicht einfach um des Arguments willen annehmen, dass es moralisch unbedenklich ist, Fleisch zu essen (es sei denn natürlich, wir hätten gute Gründe, dies zu glauben, und dann dürften wir nicht das Gegenteil annehmen). Diese Annahme könnte metaphysisch unmöglich sein, und es sind genau solche auf verdeckte Weise metaphysisch unmöglichen Annahmen, deren Gefahr für Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie ich hier betonen will. Und ja, es wäre seltsam, wenn jene Argumentation wegen einer zugrunde liegenden metaphysischen Unmöglichkeit nicht aufginge. Glücklicherweise ist das aber nicht der Fall; dieses kleine Gedankenexperiment funktioniert (oder falls nicht, dann nicht wegen der metaphysischen Unmöglichkeit des zugrunde liegenden Szenarios).

In diesem speziellen Fall ist der wunde Punkt nämlich lediglich die Präsentation des Gedankenexperiments. Die Annahme, dass es moralisch unbedenklich sei, Fleisch zu essen, ist zwar problematisch, ist für das Argumentationsziel allerdings auch nicht vonnöten. Denn das Wesentliche ist hier nicht, ob es *de facto* moralisch unbedenklich ist, Fleisch zu essen, sondern ob nur der Hinweis auf moralische Fakten eine berechtigte Kritik darstellt oder bereits der Hinweis auf die Unsicherheit des epistemischen Subjekts hinsichtlich der moralischen Fakten.

Man kann also das Gedankenexperiment einfach folgendermaßen präsentieren: Wäre es berechtigt, jemanden, der unsicher ist, ob der bewusste Verzehr von Fleisch moralisch bedenklich ist, Fleisch aber gleichwohl isst, mit der Begründung zu kritisieren, dass er ja nicht ausschließen könne, etwas moralisches Falsches zu tun? Falls ja – und wir scheinen dieser Antwort zuzuneigen –, spräche das dafür, dass für die moralische Bewertung einer Handlung nicht nur die moralischen Fakten relevant sind, sondern auch die moralischen Überzeugungen des Handelnden.

Auch wenn man nicht einfach die Geltung umstrittener oder als falsch erkannter moralischer Prinzipien im Rahmen eines Gedankenexperiments annehmen darf, gefährdet nicht jede solche Annahme das eigentliche Argumentationsziel. (Außerhalb des Rahmens eines Gedankenexperiments kann es, nebenbei bemerkt, durchaus harmlos sein, die Geltung eines tatsächlich falschen moralischen Prinzips anzunehmen. Man kann sich zum Beispiel überlegen, was logisch aus einem solchen Prinzip folgt, genauso wie ein Mathematiker sich überlegen kann, was aus der Falschheit der Goldbach-Vermutung folgen würde, unabhängig davon, ob diese Vermutung wahr oder falsch ist. Kontrafaktisches Denken lässt sich auch dann durchführen, wenn die als wahr angenommenen Sachverhalte mit metaphysischer oder gar logischer Notwendigkeit falsch sind.)

Die fehlende Weltrelativität von Werturteilen wird bisweilen übersehen und mag dann dazu verleiten, irrigerweise die Koexistenz verschiedener möglicher Welten anzunehmen, in denen unterschiedliche moralische, ästhetische oder entscheidungstheoretische Prinzipien gelten. Gemäß der in Abschnitt 2 und 3 vorgestellten Strukturanalyse kommt Gedankenexperimenten, denen eine solche Koexistenzannahme zugrunde liegt, keine epistemische Signifikanz zu. Das Problem dürfte allerdings nur wenige Gedankenexperimente betreffen; ein Beispiel ist das auf dem Szenario ABTREIBUNG beruhende Gedankenexperiment in Abschnitt 4. Ein weiteres Beispiel habe ich gerade geschildert, habe aber angemerkt, dass in diesem Fall der Fehler

leicht behoben werden kann. Darüber hinaus besteht bei Gedankenexperimenten in der theoretischen Philosophie, in denen es zumeist nicht um die angemessene Beurteilung eines Szenarios, sondern um dessen angemessene Beschreibung geht, in aller Regel wenig Gefahr, ein metaphysisch unmögliches Szenario zugrunde zu legen, zum einen, weil in den hier relevanten Szenarien die Gültigkeit bestimmter Werturteile so gut wie nie angenommen wird und sich daher ein eventuelles Übersehen von Weltunabhängigkeit nicht auswirkt, und zum anderen, weil wir, wenn keine Werturteile involviert sind, meist schnell merken, ob etwas metaphysisch Unmögliches vorausgesetzt wird. Die hier identifizierte Fehlerquelle betrifft somit vor allem Gedankenexperimente in Moral, Ästhetik und Entscheidungstheorie und markiert dadurch einen Unterschied zwischen Gedankenexperimenten in diesen und solchen in anderen philosophischen Teilgebieten. Gleichwohl ist dieser Unterschied eher peripherer Natur; grundsätzlich, so können wir festhalten, funktionieren Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie auf dieselbe Weise wie in der theoretischen und haben dieselbe epistemische Berechtigung.

Literatur

- [Cappelen 2012] Cappelen, Herman: *Philosophy Without Intuitions*. Oxford, 2012.
- [Chalmers 2002] Chalmers, David: „Does Conceivability Entail Possibility?“ In: Gendler, Tamar S., und John Hawthorne (Hrsg.): *Conceivability and Possibility*. Oxford, 2002, S. 145–200.
- [Dancy 1985] Dancy, Jonathan: „The Role of Imaginary Cases in Ethics.“ In: *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (1985), Nr. 1–2, S. 141–53.
- [Galilei 1638/1890] Galilei, Galileo: *Unterredungen und mathematische Demonstrationen über zwei neue Wissenszweige, die Mechanik und die Fallgesetze betreffend*. Übersetzt von Arthur von Oettingen. Leipzig, 1890.
- [Gendler 1998] Gendler, Tamar Szabó: „Galileo and the Indispensability of Scientific Thought Experiment.“ *The British Journal for the Philosophy of Science* 49 (1998), Nr. 3, S. 397–424.
- [Gendler 2000a] Gendler, Tamar Szabó: „The Puzzle of Imaginative Resistance.“ *Journal of Philosophy* 97 (2000), Nr. 2, S. 55–81.
- [Gendler 2000b] Gendler, Tamar Szabó: *Thought Experiment: On the Powers and Limits of Imaginary Cases*. New York, 2000.
- [Gendler 2007] Gendler, Tamar Szabó: „Philosophical Thought Experiments, Intuitions, and Cognitive Equilibrium.“ *Midwest Studies in Philosophy* 31 (2007), Nr. 1, S. 68–89.

- [Grundmann und Horvath 2014] Grundmann, Thomas, und Joachim Horvath: „Thought Experiments and the Problem of Deviant Realizations.“ *Philosophical Studies* 170 (2014), Nr. 3, S. 525–33.
- [Häggqvist 2009] Häggqvist, Sören: „A Model for Thought Experiments.“ *Canadian Journal of Philosophy* 39 (2009), Nr. 1, S. 55–76.
- [Hume 1964/1757] Hume, David: „Of the Standard of Taste.“ S. 266–84. In: T. H. Grose (Hrsg.): David Hume. *The Philosophical Works*. Vol. 3, Aalen, 1964/1757.
- [Ichikawa und Jarvis 2009] Ichikawa, Jonathan, und Benjamin Jarvis: „Thought-Experiment Intuitions and Truth in Fiction.“ *Philosophical Studies* 142 (2009), Nr. 2, S. 221–46.
- [Jackson 1991] Jackson, Frank: „Decision-Theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection.“ *Ethics* 101 (1991), Nr. 3, S. 461–82.
- [Kuhn 1964/1977] Kuhn, Thomas: „Eine Funktion für das Gedankenexperiment.“ In: *Die Entstehung des Neuen*. Frankfurt/Main 1977, S. 327–56. Die Originalversion findet sich in *L’Aventure de la Science, Mélanges Alexandre Koyré*, Bd. 2 (Paris 1964, S. 307–34); sie wurde wiederabgedruckt in *The Essential Tension* (Chicago 1977, S. 240–65).
- [Malmgren 2011] Malmgren, Anna-Sara: „Rationalism and the Content of Intuitive Judgements.“ *Mind* 120 (2011), Nr. 478, S. 263–327.
- [Norton 1996] Norton, John: „Are Thought Experiments Just What You Thought?“ *Canadian Journal of Philosophy* 26 (1996), Nr. 3, S. 333–66.
- [Nozick 1974] Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*. New York, 1974.
- [Parfit 1984] Parfit, Derek: *Reasons and Persons*. Oxford, 1984.
- [Rawls 1975] Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/Main, 1975.
- [Russell 1948] Russell, Bertrand: *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. New York, 1948.
- [Sorensen 1992] Sorensen, Roy: *Thought Experiments*. Oxford, 1992.
- [Tuna 2020] Tuna, Emine Hande: „Imaginative Resistance.“ In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2020 Edition.) URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/imaginative-resistance>
- [Walton 1994] Walton, Kendall: „Morals in Fiction and Fictional Morality, I.“ *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 68 (1994), S. 27–50.
- [Weatherson 2019] Weatherson, Brian: *Normative Externalism*. Oxford, 2019.
- [Weber 2014] Weber, Marc Andree: *Die Zerlegung des Ichs. Über die Grundlagen personaler Identität*. Münster, 2014.
- [Weber 2017] Weber, Marc Andree: „Die Aussagekraft wirklichkeitsferner Gedankenexperimente für Theorien personaler Identität.“ In: A. Oberprantacher und A. Siegetsleitner (Hrsg.): *Mensch sein – Fundament, Imperativ oder Floskel? Beiträge zum 10. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie*. Innsbruck, 2017, S. 493–503.

[Williamson 2007] Williamson, Timothy: *The Philosophy of Philosophy*. Oxford, 2007.

[Yablo 1993] Yablo, Stephen: „Is Conceivability a Guide to Possibility?“ *Philosophy and Phenomenological Research* 53 (1993), Nr. 1, S. 1–42.

Das Prinzip demokratischer Gleichheit

Kippfiguren als Gedankenexperimente

The principle of democratic equality Reversible figures as thought experiments

CHRISTINE ABBT, GRAZ

Zusammenfassung: Kippfiguren, so die These im Beitrag, sind Gedankenexperimente, mit denen das demokratische Prinzip Gleichheit, und also das darin unauflöslich wirksame und paradoxe Verhältnis von Gleichheit und Freiheit, plausibel wird. Das geschieht auf zwei Ebenen. Im Vollzug des Kippens wird das je eigene Sehen als Perspektive kenntlich und eine Differenzierung zwischen Wahrnehmen und Denken kommt in Gang. Zudem wird erkennbar, dass dasselbe gleichzeitig dasselbe und doch nicht dasselbe ist. Paradoxe Verhältnisse werden so dem Denken zugänglich und Verbindendes vergegenwärtigt. Das Denkerlebnis, das an und mit etwa der Kippfigur des Enten-Hase-Kopfs mittelbar wird, reduziert zwar die Komplexität der Thematik auf eine überschaubare Dimension, es bereitet dabei allerdings doch darauf vor, Anderen als Freie und Verschiedene *und* als Gleiche zu begegnen. Bewusstwerdung und Rationalität führen, so wird mit dem Gedankenexperiment der Kippfiguren deutlich, nicht, wie es etwa Jean-Jacques Rousseau in seiner Abhandlung über die Ungleichheit unter den Menschen und der darin formulierten Forderung nach Gleichheit ausführte, weg von der Einsicht in die Gleichheitsidee, sondern verhelfen dieser hier erst zur Anerkennung und Durchsetzung.

Schlagwörter: Kippfiguren, Gedankenexperiment, Gleichheit, Differenz, Freiheit, Demokratie, Anthropologie, Performativität, Wittgenstein, Kant

Abstract: Reversible figures, so the thesis in the article, are thought experiments with which the democratic principle of equality, and thus the inextricably effective and paradoxical relationship between equality and freedom, becomes plausible. This happens on two levels. In the process of tilting, one's own seeing becomes recognizable

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



as a perspective and a differentiation between perceiving and thinking is initiated. In addition, it becomes recognizable that the same thing is simultaneously the same and yet not the same. Paradoxical relationships thus become accessible to thinking, and what unites all people is brought to mind. The experience of thinking, which becomes indirect with the tilting figure of the duck-hare head, reduces the complexity of the topic to a manageable dimension, but it prepares us to encounter others as free and different and as equals. Deeper thought, awareness and rationality do not lead away from the insight into the idea of equality, as, for example, Jean-Jacques Rousseau explained in his treatise on inequality among men and the demand for equality formulated therein, but rather help this idea to be recognized and asserted.

Keywords: Reversible figure, thought experiment, equality, difference, freedom, democracy, anthropology, performativity, Wittgenstein, Kant

1. Inwiefern handelt es sich bei Kippfiguren um Gedankenexperimente?

Wenn in der Philosophie von Gedankenexperimenten die Rede ist, wird selten auf Kippfiguren verwiesen. Tatsächlich handelt es sich bei Kippfiguren nicht um imaginative oder fiktive Gedankenexperimente etwa im Sinne des Schleiers des Nicht-Wissens von John Rawls oder dem erkrankten Geiger von Judith Jarvis Thomson. Kippfiguren sind dennoch als Gedankenexperimente zu bestimmen. Sie entsprechen allen zentralen Kriterien, welche in der jüngeren Literatur über Gedankenexperimente angeführt werden. Gedankenexperimente werden dort erstens als Hilfsmittel ausgewiesen, mit denen Theorien weiterentwickelt, untermauert, anschaulich gemacht oder widerlegt werden können. Den Gedankenexperimenten wird dabei zweitens eine spezifische Plausibilisierungsqualität zugesprochen. Sie vermitteln auf unerwartete Weise und oftmals über kognitiv leicht zugänglichem (Um-)Weg Einsicht in anspruchsvolle Zusammenhänge, eröffnen neue Perspektiven und entlarven Fehlannahmen. Gedankenexperimente verlangen zudem drittens eine rationale Vertiefung und Integration oder Übersetzung des anschaulich Gewordenen auf einen weiteren Kontext.¹ Diese Bestimmungen treffen auf Kippfiguren zu: Ausgehend von Kippfiguren lassen sich Theorien

1 Wolfgang Buschlinger: *Denk-Kapriolen? Gedankenexperimente in Naturwissenschaften, Ethik und Philosophy of Mind*, Würzburg 1993; Johannes Rohbeck (Hg.): *Anschauliches Denken*, Dresden 2005; Martina Peters, Jörg Peters: *Philosophieren mit Gedankenexperimenten*, Band I und II, Hamburg 2020.

entwickeln, anschaulich machen, untermauern oder widerlegen. Die im Umgang mit Kippfiguren realisierte Einsicht ist sodann kognitiv leicht zugänglich und hat eine hohe und spezifische Plausibilisierungsqualität. Erst die rationale Vertiefung schließlich legt deren weiteres philosophisches und, wie hier ausgeführt wird, demokratiefreundliches Potential frei. Kippfiguren ermöglichen eine Einsicht, die nicht allein auf die Wahrnehmung der Figur zurückgeht, sondern sich erst im Zusammenspiel zwischen Erleben und Denken und in der sich daran anschließenden Reflexion und Schlussfolgerung vollständig durchsetzt.

Kippfiguren sind Experimente der Wahrnehmung und des Denkens. Sie bieten zwei oder mehrere Perspektiven an, die auf eine einzige Raumstelle reduziert sind, und überraschen so mit Entdeckungen und ermöglichen Einsichten. Das gelingt bei Kippfiguren, indem dasselbe sich ausschließlich unterschiedlich zeigt und sich dabei in der Person, welche die Alternativen vollzieht, nicht nur ein Erleben, sondern damit verbunden ein Denkprozess realisiert, der das Wahrgenommene interpretieren und aus dem Gesehenen Schlüsse ziehen lässt, die ihrerseits aus plausiblen Grund zu weiteren Verallgemeinerungen Anlass bieten. Bei der bekannten Hasen-Enten-Kopf-Kippfigur etwa bedeutet dies, dass dasselbe einmal als Hase und einmal als Ente sichtbar zu machen ist. Die Kippfigur lässt spielerisch evident und bewusstwerden, dass es Alternativen zur eigenen ersten Wahrnehmung gibt und in einem zweiten Schritt zudem, dass diese Alternativen weder sofort noch gleichzeitig in den Blick kommen können. Beide Aktualisierungen, also Hase und Ente gleichzeitig in den Blick zu nehmen, gelingt ebenso wenig wie den Moment des Kippens sinnlich festzuhalten. Kippfiguren lassen darüber hinaus begreifen, dass das Verbindende und Gemeinsame nicht zwingend wahrgenommen, aber trotzdem abgeleitet und denkend anerkannt werden kann, ja sogar aus sinnvollem Grund anerkannt werden muss. In der rationalen Vertiefung werden so Verschiedenheit und Gleichheit als gleichzeitige Möglichkeit desselben verständlich und zudem wird ein Sensorium für die Differenzierung zwischen Wahrnehmen und Denken etabliert.

Ludwig Wittgenstein verdeutlichte seinerseits, inwiefern es sich bei Kippfiguren um wichtige Gedankenexperimente handelt und deutete an, worin eine Bedeutung von Kippfiguren für Fragen und Anliegen der praktischen Philosophie liegen könnte. Ausgehend von Wittgensteins Überlegungen zu reversiblen Figuren und seiner Gewichtung des Kippmoments, in dem sich Erleben und Denken eng aufeinander beziehen, wird im Folgenden nach der besonderen Bedeutung von Kippfiguren für die Plausibilisierung des demo-

kratischen Prinzips der Gleichheit aller Menschen gefragt und dargelegt, wie mit Kippfiguren das paradoxe Einhergehen von Gleichheit und Differenz einsichtig und das eigene Sehen als Perspektive erkennbar wird.

2. Wittgensteins Antwort und Begründung

Wie ist es möglich, dass wir ein und dieselbe unveränderte Figur einmal als das Eine und ein anderes Mal als etwas Anderes sehen können? Sehen wir die Figur je als etwas Verschiedenes oder deuten wir nur unterschiedlich? „Ich will fragen:“ – heißt es in Wittgensteins *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* – „worin besteht es, die Figur einmal so, einmal anders sehen? – Sehe ich wirklich jedesmal etwas anderes oder deute ich nur, was ich sehe, auf verschiedene Weise?“² Wittgenstein bedient sich unterschiedlicher Figuren und Bilder, an denen er seine Überlegungen entwickelt, etwa das Quadrat mit den Diagonalen, das auch als Pyramide gesehen werden kann oder das Drahtgestell, das auch einen Glaswürfel darstellt, oder eben die Figur, die sich einmal als Hasen- und einmal als Entenkopf aktualisieren lässt. Wittgensteins Interesse gilt dabei zunächst der Frage nach dem Verhältnis von Sehen und Deuten. Je später die Überlegungen im Gesamtwerk angesiedelt sind, desto mehr Aufmerksamkeit wird dem Kippen bzw. dem sich dabei ereignenden Denkerlebnis gewidmet.

In Bezug auf die reversiblen Figuren entwickelt Wittgenstein den Begriff des ‚Sehen als‘. Denn die spezifische Weise von Sehen, welche im Umgang mit Kippfiguren offensichtlich wird, ist weder mit Sehen noch mit Deuten gleichzusetzen. Sie ist zwar begrifflich verwandt mit dem Sehen, aber nicht identisch. Sie funktioniert zwar nicht getrennt von Deuten, aber sie fällt auch nicht damit zusammen. Wittgenstein konstruiert begrifflich eine Art des Sehens, die zwischen Wahrnehmen und Denken zu verorten ist.³ In den *Vorstudien zu den Philosophischen Untersuchungen* ist dabei von der

2 Ludwig Wittgenstein, (1946/47): *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. In: ders.: *Werkausgabe*, Bd. 7., Frankfurt a. M. 1984, 8.

3 Seeing-as can be located between seeing (pure perception) and thinking (pure interpretation), but it is in some cases (like in the case of the dubbit) closer to the interpretation.“ Kristijan Krkač: „Wittgenstein’s Dubbit III. Caught in Kirchberg am Aspekt-Wechsel“. In: *Wittgenstein-Studien*, 1/2010, Berlin/New York, 121–150, 143.

besonderen und bedeutsamen Qualität dieses Sehens die Rede, für die fortan die Bezeichnung ‚Sehen als‘ oder ‚Aspektsehen‘ verwendet wird.

Zur Veranschaulichung dessen, was als ‚Sehen als‘ oder als ‚Aspektsehen‘ zu gelten hat, wird von Wittgenstein folgendes Beispiel angeführt: „Ich mag zwei Gesichter, die sich nicht ändern, betrachten: auf einmal leuchtet eine Ähnlichkeit in ihnen auf. Ich nenne diese Erfahrung das Aufleuchten eines Aspekts.“⁴ Zuerst werden zwei Gesichter gesehen, dann wird eine Ähnlichkeit vergegenwärtigt. Die neue Sichtweise stellt sich „auf einmal“ ein, sie kommt neu hinzu, obgleich immer noch gesehen werden kann, dass sich die Gesichter nicht verändert haben. In Wittgensteins Beispiel werden die drei Kategorien des ‚Sehens‘, des ‚Sehens als‘ und des ‚Deutens‘ zunächst so auseinandergehalten, wie es sich in der praktischen Erfahrung kaum verhält. Gemäß Wittgenstein werden demnach zuerst die Gesichter gesehen, dann wird ein neuer Aspekt bemerkt und dann kann festgestellt werden, dass sich zwar die Gesichter nicht verändert haben, dass es aber eine Veränderung gegeben hat. Wahrnehmen und Denken finden in dieser Beschreibung in einer zeitlichen Abfolge nacheinander statt. Die eindeutige Kategorisierung in ‚Sehen‘, in ‚Sehen als‘ und in ‚Deuten‘ wird im Verlauf der Überlegungen allerdings auch von Wittgenstein problematisiert und zurückgewiesen. Ist das Sehen des Gesichts nicht auch schon ein ‚Sehen als‘? Gibt es ein Sehen, welches nicht als ein ‚Sehen als‘ zu qualifizieren wäre? Dem Einwand, dass es sich beim Sehen immer schon um ein ‚Sehen als etwas‘ handelt, wird Recht gegeben. Zwar werden ‚Sehen als‘ und ‚Denken‘ von Wittgenstein weiterhin nicht gleichgesetzt. Der Übergang zwischen ‚Sehen als‘ und ‚Deuten‘ wird aber als grundlegender Bestandteil nicht nur der Wahrnehmung, sondern vor allem auch der gedanklichen Vertiefung vorgestellt.⁵ Deutung wäre anders kaum sinnvoll zu denken, wenn nicht durch eine stets neu angesetzte Bezugnahme auf Unverändertes. Der Fokus verschiebt sich für Wittgenstein in der Folge: Er ist fortan nicht mehr auf das Sehen oder das Sehen eines Aspekts gelegt und auch nicht mehr auf die Beziehung, die zwischen Betrachter:in und Betrachtetem besteht, sondern der Fokus liegt jetzt auf dem

4 Ludwig Wittgenstein (1948/49): „Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen“. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 7. Frankfurt a. M. 1984, 408.

5 Zum Zusammenhang zwischen Aspektwechsel-Erlebnis und Denken: Thorsten Jantschek: „Wittgenstein über Sehen und Sehen-als“. In: *Wittgenstein Studies* 2/96. Bristol 1996.

Moment des Kippens. Die spezifische Plausibilisierungsqualität von Kippfiguren liegt in diesem Umschalten begründet, in dem sich ‚Sehen‘ als ein ‚Sehen als‘ konkretisiert und zeigt. Wittgenstein bestimmt diesen Kippmoment als „Aspektwechsel“ und schreibt ihm zentrale Bedeutung zu. Es handelt sich dabei um jenen entscheidenden Moment, in dem jemand sein eigenes Sehen als Perspektive vergegenwärtigen kann.

3. Die eigene Sicht als Perspektive

Die Kippfigur wird zum Gedankenexperiment, sobald sich in Anbetracht einer gleichbleibenden Figur die Einsicht etabliert, dass daran noch etwas Zweites und Weiteres zu vergegenwärtigen ist. Voraussetzung dafür ist jenes Kippen, das sich in der Formulierung ausdrückt: „Jetzt sehe ich es nicht mehr als Ente, sondern jetzt sehe ich es als Hase!“ Erst in einem nächsten Schritt kann davon ausgehend festgehalten werden, dass dieselbe Figur sowohl als Ente als auch als Hase gesehen werden kann und dass es sich hierbei bemerkenswerterweise um zwei verschiedene und dabei gleichrangige Perspektiven auf ein und dasselbe handelt.

„Im Aspektwechsel wird man sich des Aspekts *bewusst*“, heißt es bei Wittgenstein in den *Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Bemerkungen*.⁶ Der Aspektwechsel wird als Voraussetzung dafür erläutert, dass ein Aspekt überhaupt als ein Aspekt vergegenwärtigt werden kann. Oder anders gesagt: erst durch den Vollzug eines Aspektwechsels wird das eigene Sehen als Perspektive kenntlich. Wenn jemand neben dem Hasenkopf auch jenen der Ente entdeckt, wird nicht nur ein neues Bild generiert, sondern gleichzeitig auch eine neue Sicht auf das eigene Sehen. Das Selbstverständliche wird durch die neue Sehweise problematisiert und als relativ und möglich statt als vollständig und notwendig ausgewiesen.

Interessant ist, dass der Vollzug des Aspektwechsels kaum je frustriert, sondern meistens zu einem regen Hin-und-Her-Kippen zwischen den möglichen Aktualisierungsvarianten verleitet und dabei erfreut. Das Bewusstwerden der Alternative und die damit verbundene Relativierung der Absolutheit des eigenen ersten Sehens erhellt, so scheint es, Gemüt und Geist. Wittgenstein bestimmt den Aspektwechsel als ein grundlegendes Denkerlebnis. Mit Fokus auf die zeitliche Abfolge des gedanklichen Prozes-

6 Ludwig Wittgenstein (1948/49): „Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen“. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 7, Frankfurt a. M. 1984, 375.

ses kann der Aspektwechsel auch als Erleben-Denken beschrieben werden. Dieses Erleben-Denken bildet den Angelpunkt für ein exaktes Verständnis des Verhältnisses von Sehen und Deuten und darüber hinaus hat es eine grundlegende Bedeutung in Bezug auf das Verstehen der Person selbst, die einen Aspektwechsel vollzieht. Mit und an Kippfiguren erschließt sich einem eine neue Sicht auf das eigene Sehen. Das Sehen zeigt sich. Es tritt aus der Gewohnheit und Selbstverständlichkeit heraus und erhält ein Profil.⁷

Damit der Aspektwechsel allerdings seine Wirkung entfalten kann, muss er je konkret von einer Person realisiert werden. Diese Bedingung erscheint offensichtlich. Sie ist aber zentral und gilt auch im Zusammenhang mit anderen Gedankenexperimenten. Der individuelle (Nach-)Vollzug des Experiments bildet eine Voraussetzung für die Durchsetzung der erwähnten spezifischen Plausibilisierungsqualität, die sich eben aus dem Zusammenspiel von Erleben und rationaler Vertiefung ergibt. Wittgenstein verweist seinerseits auf den Unterschied, der zwischen dem Wissen über das Kippen und dem Vollzug des Kippens bei Kippfiguren besteht. Jemandem nur von einer Figur zu erzählen, die einmal als eine Ente und einmal als ein Hase gesehen werden könne, würde kaum in demselben Maß faszinieren und transformieren wie es der Vollzug des Kippmoments vermag.⁸ Auch darum beschreibt Wittgenstein das Ausbleiben solchen Vollzugs und der damit verbundenen Einsichten als höchst problematisch. Personen, die nicht fähig sind, an einer Kippfigur zwei Aktualisierungen vorzunehmen, nennt Wittgenstein „aspektblind“. Eine aspektblinde Person hat nicht das Erlebnis des Aufleuchtens eines Aspekts. Sie „(...) wird zu Bildern überhaupt ein anderes Verhältnis haben als wir.“⁹ In ihrem Sprachgebrauch würde die Person kein Gespür für die Eigentümlichkeit der Worte haben; ihr würde die „Anhänglichkeit“¹⁰ an

7 „Der Aspektwechsel als Er-Eignis ist ein [...] *faktisches* Sich-Zeigen.“ Chris Bezzel: „Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten.“ Über Ludwig Wittgenstein“. In: Richard Faber/Barbara Naumann (Hg.): *Literarische Philosophie, philosophische Literatur*, Würzburg 1999, 153–169, 165.

8 Konsequenterweise bildet Wittgenstein die Figuren, die er thematisiert, stets ab.

9 Ludwig Wittgenstein (1948/49): „Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen“. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 7, Frankfurt a. M. 1984, 449.

10 Gunter Gebauer: *Wittgensteins anthropologisches Denken*, Beck'sche Reihe 1886, München 2009, 215f.

ihre Worte“ fehlen. „Man sagt, Einer habe kein ‚musikalisches Gehör‘, und ‚Aspektblindheit‘ ist (etwa) mit dieser Art Gehörlosigkeit zu vergleichen.“¹¹

Wittgenstein spricht dem Vermögen zu Aspektwechseln elementare Bedeutungen zu und zwar, wie schon erwähnt, einerseits für die Klärung des Verhältnisses von Sehen und Deuten und andererseits auch hinsichtlich der Herausbildung einer persönlichen Haltung. Wittgenstein verwendet zur Beschreibung des Ereignisses im Aspektwechsel Begriffe wie „aufleuchten“, „erscheinen“, „aufflackern“, „fluktuieren“, „verwandeln“, „umschlagen“. Das „Aufleuchten des Aspekts“, und das ist hier in Bezug auf die Kippfiguren als Gedankenexperimente wichtig, etabliert in der betrachtenden Person eine veränderte Einstellung.¹² Durch das Sehen der Alternative und im Bemerkten des eigenen Sehens als Perspektive wird ein Verstehen möglich, das auch ein Sich-Verstehen umfasst und zu Unterscheidungen zwischen wahr-nehmen und wahr-denken veranlasst.¹³ Das Ausbleiben des Aspektwechsels führte nicht nur zu einem anderen, sondern zu einem defizitären Verhältnis zu Bildern und Tönen, zur Sprache und gegenüber sich selbst. Der Aspektblinde hätte nicht nur keine Anhänglichkeit an die eigenen Worte, wie Wittgenstein schreibt. Er hätte auch keine Möglichkeit, diese Anhänglichkeit als Anhänglichkeit, als Vorliebe durch Gewöhnung zu bemerken und damit keine Chance, zwischen notwendig und möglich oder zwischen Vorurteil und Urteil, zwischen Wahrnehmen und Deuten zu differenzieren. Faszination, Überzeugungskraft und Bedeutung der Kippfiguren liegen in ihrer Eigenschaft, dem Einzelnen ein Erleben-Denken zu ermöglichen und aufzuzwingen, welches das eigene Denken in Gang bringt, es in ein Selbst-Verhältnis setzt, herausfordert und fördert. Das Erleben-Denken mit Kippfiguren ist in diesem Sinne als transformativ zu bezeichnen.

11 Ludwig Wittgenstein (1948/49): „Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen“. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 7, Frankfurt a. M. 1984, 450.

12 „The organisation of a drawing of the dubbit, or organisation of our seeing, is not changed (against behaviourism and Gestalt psychology), rather our attitude is changed.“ Hans-Johann Glock: *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford 1996, 39.

13 „Das Auffallen ist dem Denken verwandt.“ Ludwig Wittgenstein (1948/49): „Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen“. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 7, Frankfurt a. M. 1984, 441.

4. Dasselbe und doch nicht dasselbe

Kippfiguren laden ein zum spielerischen Umgang und strukturieren dabei gleichzeitig einen bestimmten Prozess von Erleben-Denken. Wenn eine zweite Aktualisierung gelingt und neben der Ente auch der Hase als gleichrangige Alternative ersichtlich ist, dann wird die eigene Wahrnehmung als Perspektive augenfällig. Damit hört das Experiment in seiner Wirkkraft und Aussage aber noch nicht auf. Das Staunen über die mögliche Alternative und das Bemerkten des eigenen selektiven Zugangs wirft weitere Fragen auf. Wittgenstein hält fest: „Das Seltsame ist eigentlich das Staunen; das Fragen ‚Wie ist es möglich!‘ Der Ausdruck davon ist etwa: *Dasselbe* – und *doch* nicht dasselbe.“¹⁴

Wenn das Kippen gelingt, wird eine Alternative zur ersten Aktualisierung ersichtlich. Im Hin- und Her-Kippen findet eine Vergewisserung statt: Es sind zwei voneinander unabhängige Aktualisierungen möglich, nämlich eben etwa Ente und Hase.¹⁵ Wer das Kippen beherrscht und die Ente und auch den Hasen nacheinander aufscheinen lassen kann, realisiert allerdings bald, dass es nicht gelingt, Ente und Hase gleichzeitig zu visualisieren. Beide Aktualisierungen gleichzeitig zu vollziehen, ist nicht möglich. Entweder man sieht die Ente oder den Hasen.¹⁶

Kippfiguren lassen sich im besten Falle also sinnlich als eine oder zwei (oder mehrere) Figuren sehen. Sie verschließen sich hingegen gegenüber der Möglichkeit einer gleichzeitigen Aktualisierung von Verschiedenem. Nacheinander sind Ente oder Hase zu sehen, aber nicht gleichzeitig beides zusammen. Dass Verschiedenes auf dasselbe zurückzuführen ist, und weiter noch, dasselbe ist, entspricht einem Schluss, der erst durch den rationalen

14 Ludwig Wittgenstein (1948/49): „Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen“. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 7. Frankfurt a. M. 1984, 376.

15 Zu den Prozessen und Wirkungen der Wiederholung vgl.: Svenja Flaßpöhler, Tobias Rausch, Tina Wald (Hg.): *Kippfiguren der Wiederholung. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Wiederholung in Literatur, Kunst und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 2007.

16 Über die Unmöglichkeit, den Moment des Übergangs festzuhalten, gehen weiter ein: Christiane Thompson, Gabriele Weiß, Oliver Krüger: *Die Grenze des Verstehens. Überlegungen zum Verhältnis von Ironie und Pädagogik*, in: *Bildende Widerstände – widerständige Bildung: Blickwechsel zwischen Pädagogik und Philosophie*, Bielefeld 2015, 61–78.

Nachvollzug des Wahrgenommenen gezogen werden kann und der vom Erleben-Denken zwar abhängt, aber selbst nicht allein sinnlich einzuholen ist. Die Übersetzung der Entweder-oder-Relation bei Kippfiguren in eine Sowohl-als-auch-Struktur nimmt ihren Ausgangspunkt im Kippmoment und konkretisiert sich nachträglich durch eine gedankliche Vertiefung. Verbindendes und Allgemeines werden an und mit Kippfiguren nicht sichtbar, aber in der reflektierenden Analyse verständlich.

Das paradoxe Phänomen ist nicht unmittelbar sinnlich einzufangen, sondern erst und hier nur rational. Zu sehen sind Ente *oder* Hase. Da beides nacheinander sichtbar ist und weil gleichzeitig festgestellt werden kann, dass die Figur bzw. die Linie sich durch alle Aktualisierungen hindurch nicht und nie verändert, drängt sich der Schluss zwingend auf, dass dasselbe als Verschiedenes betrachtet werden kann, auch wenn es sich nicht ändert. Die Gleichheit wird durch die eine oder andere Aktualisierung ausgeblendet, aber es ist plausibel, eine solche anzunehmen und rational beurteilt, muss sogar von der Gleichheit ausgegangen werden.

5. Kippfiguren und das Prinzip demokratischer Gleichheit

Kippfiguren machen zwei unverzichtbare Grundlagen des demokratischen Horizonts zum Diktat: a) ‚Sehen‘ bedeutet ‚Sehen als‘ (Perspektivität) und b) dasselbe ist dasselbe und doch nicht dasselbe (Paradoxon von Gleichheit und Freiheit aller Menschen).

a) Erst wenn die Prozesse der fortlaufenden Totalisierung der Wahrnehmung unterbrochen werden, kann sich ein Bewusstsein für die je eigene Größe und Relativität entwickeln. Die sinnliche Wahrnehmung kann eine totalisierende Wirkung entfalten, indem sie der betrachtenden Person eine Ausschließlichkeit vermittelt, welche irreführend ist. Durch das Bemerkens einer gleichrangigen Alternative im Erleben-Denken des Kippmoments wird Sehen als Perspektive kenntlich und für eine allgemeine Problematisierung zugänglich. Wenn ich nur den Hasen sehe, was übersehe ich sonst noch alles (zumindest auf den ersten Blick)? Die Anerkennung der eigenen Wahrnehmung als eine fragile Perspektive unter anderen gleichberechtigten und die Schlussfolgerung aus der rationalen Vertiefung des Erleben-Denkens, dass es nicht nur an und mit Kippfiguren Perspektiven gibt, sondern ebenso in anderen Konstellationen und Kontexten und dass davon abgeleitet zunächst einmal allgemein von Perspektivität ausgegangen werden muss, leitet über zu einer für Demokratien zentralen Anerkennung von Perspektivität des Zu-

griffs und der Aufwertung des Möglichen vor dem Notwendigen. Dasselbe kann mehr oder anderes sein als zuerst angenommen und Gleiches kann unterschiedlich gesehen werden oder Verschiedenes sein.

Der Zusammenhang zwischen der Anerkennung des eigenen Sehens als einer Perspektive unter anderen und der Anerkennung demokratischer Gleichheit ist in der Literatur vielfach behandelt und unterstrichen.¹⁷ Die Einsicht, dass der eigene Blick überraschend deutlich verstellt sein und dasselbe als Verschiedenes aktualisiert werden kann, erscheint dabei grundlegend etwa für die Bereitschaft, die eigene Wahrnehmung durch jene der Anderen in Frage stellen zu lassen und für die Bereitschaft, gemeinsam fortlaufend zu prüfen, welche der Sehweisen sich als sinnvoll, begründet und wünschenswert erweisen kann und ob es weitere, noch nicht gesehene oder noch nicht einbezogene gibt.¹⁸ Die Frage drängt sich daher noch einmal hinsichtlich derjenigen auf, die dazu nicht bereit oder nicht in der Lage sind. Bei Immanuel Kant werden solche Personen als Egoisten beschrieben und mit einem Zyklopen verglichen, dem ein zweites Auge fehlt. Ebenso wie Wittgenstein spricht auch Kant der Einsicht in die defizitäre eigene Wahrnehmung grundlegende Bedeutung zu und zwar für alle Erkenntnis, für Ethik und Ästhetik und für das Zusammenleben von Menschen, die sich an den Prinzipien von Selbstbestimmung und Gleichheit orientieren.¹⁹ Kant verweist in seinen Ausführungen, wie erwähnt, diesbezüglich auf den Vergleich des Menschen mit einem Zyklopen. Wer nur mit einem Auge sieht, der kann sich im übertragenen Sinn nicht als ein Weltenbürger unter anderen verstehen, so Kant. Wittgenstein bezeichnet dasselbe Defizit als „Aspektblindheit“. Sowohl Kant als auch Wittgenstein weisen das Fehlen eines Zusammenhangs zwischen Verstehen und Sich-Verstehen als folgenreiche Einschränkung aus – mit negativen Folgen nicht nur für Erkenntnis, sondern und vor allem

17 Vgl. u. a. zur Bedeutung von Perspektive und Perspektivität: Hartmut von Sass (Hg.): *Perspektivismus. Neue Beiträge aus der Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Ethik*, Hamburg 2019.

18 Auf den Zusammenhang zwischen der Anerkennung von Perspektivität und dem Vermögen an Kippfiguren Alternativen zu erkennen, geht jüngst C. R. Sunstein ein: Cass R. Sunstein: *Textualism and the Duck-Rabbit Illusion*, 11 *California Law Review*, Online 463 (Nov. 2020), <https://www.californialawreview.org/textualism-duck-rabbit-illusion>, (letzter Zugriff September 2021).

19 Immanuel Kant: „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, in: ders.: *Werke in sechs Bänden*, Bd. VI, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Darmstadt 1998, 399–690, 411.

auch für die Ethik und die allgemeine Anerkennung und Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit aller Menschen. Beide Philosophen halten allerdings und aus praktisch-philosophischer Sicht bedeutungsrelevant fest, dass es Möglichkeiten der Übung gibt, gegen dieses Defizit anzugehen. Wittgenstein hält fest, dass das Vermögen, Aspektwechsel zu vollziehen, lernbar sei. Wer in einer reversiblen Figur nur die eine Alternative aktualisieren kann, wer also nur den Hasen, aber keine Ente zu sehen vermag, dem mag es helfen zu hören, dass die Ohren auch als Schnabel gesehen werden können etc.²⁰ Voraussetzung dabei ist, dass jemand weiß, was ein Hase bzw. eine Ente ist und ausmacht. Reiz und Wirkung des Kipperlebnisses sind zwar nach Wittgenstein nicht zu delegieren, sie können aber, zumindest bei Personen, die nicht vollständig aspektblind sind, durch andere vorbereitet, vermittelt und gemeinsam geübt werden.

Kippfiguren erscheinen diesbezüglich als besonders geeignetes Übungsmaterial. Die Figuren strukturieren zwei (in seltenen Fällen drei oder mehr) ‚eindeutig‘ aktualisierbare Varianten vor und laden dementsprechend den Betrachtenden gezielt dazu ein, das Kippen einzuleiten. Dass daran gleichsam das Vermögen geschult werden kann, an jeder Figur, jedem Begriff, jedem Bedeutungszusammenhang Kipp-Potentiale und also verdeckte Dimensionen, Relationen und Konstellationen auszumachen, ist nicht sicher. Die Fähigkeit, Kipp-Potentiale zu bemerken und das Kippen zuzulassen bzw. zu vollziehen, hat aber so grundlegende Bedeutung zum Beispiel eben auch für eine funktionstüchtige Demokratie, dass dieser Schulung und dem Vertrauen in diese Bildung hohe Priorität zukommen sollte.²¹ Es sind u. a. die Geisteswissenschaften, die Kipp-Potentiale nicht nur an Figuren, Bildern, Fotografien, Grafiken oder an Begriffen, Sätzen und Texten feststellen und untersuchen, sondern zudem dazu ermutigen und befähigen, Kipp-Momente auszuprobieren und emotional und intellektuell auszuhalten.

20 David Lauer: *Anamorphotische Aspekte. Wittgenstein über Techniken des Sehens*, in: Kyung-Ho Cha, Markus Rautzenberg (Hrsg.): *Der entstellte Blick. Anamorphosen in Kunst, Literatur und Philosophie*, München 2008, 230–244.

21 Zur Bedeutung des „Aspektwechsels“ für das individuelle Engagement für Demokratie: Aletta J. Norval: „Democratic Identification: A Wittgensteinian Approach.“ In: *Political Theory* 34.2, 2006, 229–255, hier: 232–238; Sara Fortuna: *A un secondo sguardo. Mobile confine tra percezione e linguaggio*, Rom 2002, 156–180.

b) Gleichheit und Freiheit bilden zwei zentrale Prinzipien demokratischer Ordnungen. Wenn von Gleichheit als demokratischem Prinzip die Rede ist, dann ist dieses entsprechend durch ein unauflösbares Zusammenspiel mit dem Prinzip Freiheit gekennzeichnet. Demokratien gründen darum in einer paradoxalen Struktur: Wenn Menschen als gleiche und freie anerkannt werden, dann bedeutet dies auch, dass Menschen als gleiche und ungleiche anzuerkennen sind.²² Kippfiguren sind Gedankenexperimente, mit denen dieses Verständnis von der Gleichheit aller Menschen plausibel wird, denn sie führen vor, dass Verschiedenes Gleiches sein kann, auch wenn es sich der eigenen Wahrnehmung unmittelbar so nicht zeigt. Kippfiguren trainieren entscheidend das Differenzieren zwischen Wahrnehmen und Denken. Sie diktieren, dass etwas, das nicht unmittelbar gesehen werden kann, dennoch als schlüssig anzuerkennen ist. Niemand sieht zwar gleichzeitig die Linie als Linie und als Hase und als Ente. Es wäre aber unsinnig abzustreiten, dass Dasselbe tatsächlich Verschiedenes sein kann und Verschiedenes Dasselbe. Erleben-Denken oder kurz gesagt die Erfahrungen mit Kippfiguren fordern dazu auf, solche Denkschritte vorzunehmen. Die Analyse und Vertiefung des Denkerlebnisses macht deutlich, inwiefern Gleiches und Ungleiches miteinander einhergehen können. Kippfiguren vermitteln so die Einsicht in ein Problem, das sich der Begründung der Idee der Gleichheit aller Menschen stellt, jedenfalls dann, wenn die Prämisse geteilt wird, dass eine universale Gleichheit sinnlich nicht zwingend festzustellen ist und es auch nicht wünschenswert oder demokratisch wäre, Menschen so zu formen, dass diese ihre Individualität und Singularität verlieren würden. In der Wahrnehmung erscheinen Menschen zu Recht als Verschiedene. Auch rational ist das Prinzip demokratischer Gleichheit der Menschen nur unter Einbezug und Feststellung der Andersheit jeder einzelnen Person widerspruchsfrei zu begründen und einzufordern. Die Gleichheit der Menschen lässt sich nicht offensichtlich sehen, aber sie ist zu verstehen, und dazu laden die Kippfiguren nicht nur ein, sondern sie bieten hinreichenden Grund, ebendies anzuerkennen.

Das Spannungsverhältnis von Verschiedenheit und Gleichheit oder eben von Freiheit und Gleichheit lässt sich nicht auflösen, ohne dass damit demokratische Ordnungen in Gefahr kommen. Es wäre falsch, die Individualität politisch zu opfern und Menschen einander so anzugleichen, dass ihre

22 Zum Paradoxon von Freiheit und Gleichheit und Demokratie vgl. Dagmar Comtesse, Katrin Meyer: *Plurale Perspektiven auf die Postdemokratie*, in: *Zeitschrift für Politische Theorie*, Jg. 2, Heft 1/2011, S. 63–75.

Einzigartigkeit einer sichtbaren Egalität oder Uniformität weichte. Es wäre ebenso falsch, die Gleichheit abzuerkennen, nur weil sie nicht mit den Augen zu sehen ist. Demokratien als Ordnungen mit offenem Horizont sind darauf angewiesen, dass das Spannungsverhältnis, welches zwischen Freiheit und Gleichheit besteht, aufrecht erhalten bleibt und damit angewiesen auf Denkschritte, die das Gleiche und Verbindende von Ungleichem begreifbar machen.

Kippfiguren vermitteln auf spielerische und minimalistische und in vieler Hinsicht auch bescheidene Weise, was Jean-Jacques Rousseau in seiner Schrift über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen²³ ausführlich erläutert und anstrebt: Die Plausibilisierung der Gleichheit angesichts von Vielgestaltigkeit. Während das Gedankenexperiment des ersten Naturzustandes bei Rousseau die Herausbildung der Ungleichheit als Entfremdung darlegen muss, welche „ihre Kraft und ihr Wachstum aus der Entwicklung unserer Fähigkeiten und den Fortschritten des menschlichen Geistes bezieht“ und „im Naturzustand fast gleich null ist“,²⁴ widersetzen sich die Kippfiguren einer solchen Dichotomie-Setzung zwischen Natur und Kultur bzw. zwischen selbstvergessenem Erleben und selbst-bewusstem Denken. Rationalisierungsprozesse, so legen Kippfiguren dar, führen nicht zwingend weg von der Anerkennung der Gleichheitsidee wie es Rousseau beschreibt, sondern bezeugen und begründen im Gegenteil das enge Zusammenspiel von Erleben und Denken, wenn es darum geht, der Anerkennung von Gleichheit von Verschiedenem Relevanz zukommen zu lassen.²⁵ Der Zustand der Reflexion und Analyse ist, anders als es Rousseau auffasst, kein Zustand wider die Natur.²⁶ Die rationalen Schritte, die durch das Erleben und Vollziehen des Aspektwechsels in Gang kommen, führen Menschen

23 Jean-Jacques Rousseau (1755): *Diskurs über die Ungleichheit / Discours sur l'inégalité*. Mit sämtlichen Fragm. und erg. Materialien nach den Orig.-Ausg. und den Hs. neu ed., übers. und komm. von Heinrich Meier. Kritische Ausg. des integralen Textes, Paderborn 2001.

24 Rousseau (1755): 61.

25 Kippfiguren umgehen damit das Problem, dass sich Rousseau stellt, wenn er die gleiche Natur aller Menschen zum Ausgangspunkt der politischen Idee der Gleichheit macht. Vgl. zu dieser Problematik bei Rousseau: Patricia Purtschert: *Jenseits des Naturzustandes. Postkoloniale Lektüre von Hobbes und Rousseau*, in: *DZPhil*, 60 (2012) 6, 861–882.

26 Rousseau (1755): 89.

nicht weg davon, das Prinzip von Gleichheit gegenseitig anzuerkennen, sondern im Gegenteil, so legt das Gedankenexperiment der Kippfiguren nahe, darauf hin. Erleben-*Denken*, also gedankliche Vertiefung, Bewusstwerdung und Rationalisierung des Vollzogenen sind unverzichtbar für die Begründung und Überzeugungskraft der menschenrechtlich verbürgten Gleichheit aller Menschen und ihrer grundrechtlichen Durchsetzung im Kontext demokratischer Ordnungen.²⁷

6. Paradoxien denken und Verbindendes vergegenwärtigen

Das Gedankenexperiment der Kippfiguren führt zu zwei grundlegenden und für Demokratien elementaren Vermögen: Es macht verständlich, was zunächst als irritierender Widerspruch erscheint und es legt Ähnlichkeiten offen, wo zunächst allenfalls keine bemerkt wurden. Paradoxien denken und Verbindendes vergegenwärtigen können, sind Vermögen, die von Kippfiguren gleichzeitig geübt und in ihrer Bedeutung bestätigt werden. Auf beide Dimensionen soll hier abschließend noch einmal eingegangen werden. Dabei wird auch deutlich, dass Kippfiguren ihrerseits dafür sensibilisieren, dass sich die spezifische Wirkkraft von Gedankenexperimenten darin begründet, dass in ihnen Formen von Erleben-Denken ins Recht gesetzt werden.

Die Einladung der Kippfiguren zur Konfrontation mit gleichberechtigten Alternativen setzt, so wurde bereits ausgeführt, ein nachhaltiges Fragen in Gang. Das Erleben-Denken, das an und mit etwa dem Enten-Hase-Kopf mittelbar wird, reduziert zwar die Komplexität auf eine überschaubare Dimension und bereitet doch darauf vor, Personen als Andere und Freie *und* als Gleiche anzuerkennen und sie politisch auch so ins Recht zu setzen. Voraussetzung dafür ist die Fähigkeit, in Paradoxien denken zu können.²⁸ Menschen sind verschieden und exakt besehen unvergleichbar und gleichzeitig

27 Auf die Bedeutung von Vermittlungsmedien für politische Bildung und gelingende Demokratie weisen auch etwa Friedrichs und Lange hin. Werner Friedrichs, Dirk Lange: *Bewusstlose Demokratie? Das Bürgerbewusstsein in der (post-) demokratischen Konstellation der Gegenwart*, in: Mörschel T., Krell C. (Hrsg.): *Demokratie in Deutschland*, Wiesbaden 2012, 53–70.

28 Kippfiguren ermöglichen zwar auch, in Ambivalenzen zu denken, aber vor allem üben sie den Umgang mit Paradoxien ein. Vgl. die Differenzierung zwischen Kippfiguren und Ambivalenz bzw. Paradoxie in: *Einleitung*, in: Kay Junge; Werner Binder; Kim-Claude Meyer; Mario Gerster (Hg.): *Kippfiguren. Ambivalenz in Bewegung*, Velbrück 2013.

sind sie gleich, das heißt, tatsächlich vergleichbar in vielerlei Hinsicht. Das Prinzip demokratischer Gleichheit gründet in dieser Spannung, welche nicht aufzulösen ist, solange das Prinzip wirksam sein soll. Denn demokratische Gleichheit ist nicht zu verwechseln mit Vorstellungen von Egalitarismus resp. sozialer Gleichmachung aller und auch nicht mit Vorstellungen von radikalem Individualismus oder extremen Formen des Multikulturalismus. Während im ersten Fall die Vielgestaltigkeit menschlicher Lebensformen reduziert wird, um Gleichheit sichtbar durchzusetzen, werden im zweiten Fall die Besonderheiten von Personen und/oder Gruppen soweit ausdifferenziert und hervorgehoben, dass darüber das Gleiche abgeschwächt oder völlig ausgeblendet wird. Das Prinzip demokratischer Gleichheit hingegen gründet in einer paradoxalen Struktur, die sich daraus ergibt, dass nicht auf die eine noch auf die andere Seite geschwenkt wird, sondern dass das *Sowohl-als-auch* bekräftigt bleibt von Verschiedenheit und Gleichheit, von Unvergleichbarkeit und Verbundenheit aller Menschen.

Nicht nur wird durch die Kippfiguren deutlich, dass Verschiedenes und Gleiches plausibel zusammen zu denken sind, obwohl dies zuerst als ein irriger Widerspruch erschienen ist, sondern darüber hinaus offenbaren Kippfiguren auch, dass allen Personen vergleichbare Wahrnehmungsprozesse und Erkenntnisschritte eignen. Nicht nur das eigene Sehen ist als eine Form von Deuten zu erkennen, sondern auch die Wahrnehmung anderer Personen ist als Perspektive zu erkennen. Kippfiguren vermitteln Erfahrungen und legen zudem und gleichzeitig offen, dass und wie Menschen Erfahrungen machen (können). Die dabei sich einstellenden Prozesse verweisen auf verbindende Eigenschaften aller Menschen.

Kippfiguren verweisen auf mehrere Arten auf Verbindendes von Menschen und belegen es. Ähnliche Abläufe im Umgang mit Kippfiguren sind jedenfalls bei vielen Menschen auszumachen: Zunächst ist festzustellen, dass sich Kippfiguren allen zuerst in einer Konkretisierung zeigen. Sodann ist festzuhalten, dass es vielen bald einmal möglich ist, zwei (oder mehrere) Konkretisierungen zu realisieren. Die Überraschung darüber, noch etwas zu sehen, stellt sich ebenfalls bei vielen ein und macht einen allgemeinen Reiz dieser Experimente aus. Wie dargelegt wurde, legt das Sehen weiterer Visualisierungen an Kippfiguren darüber hinaus etwas an einem selbst offen. Das Bemerkten des eigenen Sehens als eine Perspektive ermöglicht einen elementaren Erkenntniszugewinn und zwar nicht nur in Bezug auf sich selbst, sondern gleichzeitig auch auf die anderen und auf die Relation zwischen sich und anderen. Perspektivität als allgemeine Eigenschaft von Wahrnehmung

gen wird im Verlauf der Reflektion des Erlebens, der Wiederholung des Vorgangs und der damit verbundenen gedanklichen Vertiefung sinnfällig.

Während die bisher genannten Dimensionen im Umgang mit Kippfiguren auf Ähnlichkeiten aller Menschen hinweisen, gibt es zudem Unmöglichkeiten, welche das Gleichheitsprinzip weiter bekräftigen. So ist interessant, dass niemand vermag, beide (oder alle) möglichen Konkretisierungen gleichzeitig zu aktualisieren, und es niemandem gelingt, den Wechsel selbst zwischen den beiden (oder mehreren) Alternativen in den Blick zu nehmen.

Während des Hin- und Her-Kippens zwischen den möglichen Konkretisierungen von Kippfiguren wird gewahr, dass sich im Moment stets je nur etwas profilieren und sehen lässt und sich gleichzeitig je etwas entzieht. Selektivität und Temporalität des eigenen Zugriffs werden so offensichtlich und davon ausgehend und darüber hinaus als allgemeine Eigenschaft von Wahrnehmung plausibel ableitbar. Die allgemeinen Eigenschaften bewussten Zugriffs, selektiv und nachträglich zu sein, werden auch daran deutlich, dass das Kippen zwar angestrebt, vollzogen und erlebt werden kann, es aber niemandem gelingt, das Kippen selbst, also den Moment zwischen den Zuständen, in den Blick zu nehmen. Die Aktualisierung der Ente bzw. des Hasen ist bedingt durch einen Vorgang, der sich selbst eines direkten, sinnlichen Zugriffs widersetzt. Das Ereignis des Aspektwechsels kann nur angenähert werden durch eine Art von Rekonstruktion und Beschreibung bzw. durch Abstraktion und Rationalität. Weil man das Kippen vollzieht und den Wechsel erlebt und diesen als Voraussetzung des Kippspiels und seiner Einsichten nicht sinnvoll negieren kann, rückt der Aspektwechsel zudem als Angelpunkt von Erleben und Denken in den Fokus. Obwohl Ente und Hase nie gleichzeitig aufleuchten können und das Kippen, also der Moment, in dem das Aufleuchten sich ereignet, nicht festgehalten werden kann, schärft sich im Erleben-Denken, das durch den Kippmoment initiiert wird, gerade nicht vor allem der Sinn für die sinnlich wahrgenommene Relation des *Entweder-Oder*, sondern und besonders auch für das abstraktere *Sowohl-als-auch*.

Während im Bemerken der *Entweder-Oder*-Relation das Bewusstsein geschärft wird für das, was sich dem Zugriff stets entzieht, also für das Ausgeblendete oder Übersehene, für die Perspektivität des Zugriffs, wird in der rationalen Vergegenwärtigung des Wahrnehmbaren und im daraus resultierenden Begreifen der *Sowohl-als-auch*-Relation das Bewusstsein sensibilisiert einerseits für das allgemein Defizitäre und Bedingte von Wahrnehmungen und andererseits für die Möglichkeit, dass dasselbe sich als dasselbe

und als nicht dasselbe herausstellen kann. Perspektivität der Zugriffe und Gleichheit von als verschieden Wahrgenommenem sind Erkenntnisse, die an und mit Kippfiguren nicht sinnlich, sondern nur und erst im Zusammenspiel mit Reflektion und rationaler Schlussfolgerung verständlich werden. Nicht zuletzt votieren Kippfiguren entsprechend performativ und also zeigend *und* sagend für einen gleichberechtigten Einbezug von Erleben und Denken zugunsten der Plausibilisierung u. a. des Prinzips demokratischer Gleichheit.

A steady diet of strange, exotic, or downright bizarre examples

Gedankenexperimente als Vermittlungsinstrumente der praktischen Philosophie

A steady diet of strange, exotic, or downright bizarre examples

Thought experiments as mediating instruments in practical philosophy

REBECCA BACHMANN, KASSEL

Zusammenfassung: Gedankenexperimente in der Philosophie zeichnen sich durch ein widersprüchliches Verhältnis aus: Sie werden gleichzeitig häufig genutzt und vielfältig kritisiert. Im Zentrum der Kritik steht dabei das Szenario sowie seine teilweise als absurd wahrgenommenen Details. Als Verteidigungsstrategie der Methode wird daher zum einen versucht, realistische Gedankenexperimente zu bevorzugen, zum anderen, das Argument hinter dem Szenario deutlicher in den Fokus zu rücken. Im Zuge dessen wird jedoch das eigentlich Charakteristische an einem Gedankenexperiment – das Szenario – vernachlässigt. Um die Relevanz des Szenarios zu betonen, soll in diesem Aufsatz ein Blick in die Wissenschaftsforschung geworfen werden. Mithilfe von Überlegungen Ludwik Flecks, Bruno Latours und David Kirbys wird die Bedeutsamkeit von Transformationsprozessen wissenschaftlicher Theorien gezeigt. Mit Veränderungsstrategien wie dem Visualisieren und Generieren von Aufmerksamkeit versuchen Wissenschaftler*innen, ihre Theorien sowohl im Kreis der Kolleg*innen als auch in der breiten Öffentlichkeit zu verbreiten. Wissenschaftskommunikation hat dabei einen epistemologischen Stellenwert für die wissenschaftliche Praxis. Die These, die in diesem Aufsatz vertreten wird, ist, dass Gedankenexperimente hierbei die Funktion von Vermittlungsinstrumenten zwischen den beiden Kreisen der wissenschaftsinternen und -externen Kommunikation einnehmen. Dies soll mit der Analyse eines konkreten Beispiels – dem Geiger-Gedankenexperiment aus der angewandten Ethik – plausibel gemacht werden. Bei der Untersuchung, wie dieses Gedankenexperiment wissenschaftlich bzw. populär dargestellt und diskutiert wird,

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

fällt auf, dass dabei das Szenario im Zentrum der Aufmerksamkeit steht. Die eigentliche Argumentation hingegen wird meist nur aus dem Szenario missverständlich abgeleitet. Aus dieser Analyse lassen sich zwei mögliche Reaktionen ableiten: Zum einen kann sie als Begründung dafür verstanden werden, kritisch mit der Methode Gedankenexperiment umzugehen. Zum anderen – und dies ist die Position, die in diesem Aufsatz starkgemacht werden soll – kann die Beobachtung, dass das absurde Szenario des Geiger-Gedankenexperiments so populär ist, die These untermauern, dass Gedankenexperimente strategisch zur Vermittlung genutzt werden können. Absurde Szenarien können dabei hilfreich sein, weil sie Aufmerksamkeit wecken, in Erinnerung bleiben und zur Diskussion anregen. Insbesondere im Bereich der angewandten Ethik, die interdisziplinär diskutierte Themen behandelt, können Gedankenexperimente genutzt werden, um einen Diskurs zu öffnen und eine gemeinsame Diskussionsbasis zu schaffen.

Schlagwörter: Gedankenexperimente, Wissenschaftsforschung, Narrationstheorie, Wissenschaftskommunikation, Geiger-Gedankenexperiment

Abstract: Thought experiments exhibit a contradictory status in philosophy: they are at the same time frequently used and variously criticized. The center of criticism is the scenario as well as its details, which are partly perceived as absurd. As a defense strategy of the method, it is therefore tried on the one hand to prefer realistic thought experiments, on the other hand to focus on the argument behind the scenario. In consequence, the actual characteristic of a thought experiment – the scenario – is neglected. To emphasize the relevance of the scenario, this paper will take a look at science studies. With the help of reflections by Ludwik Fleck, Bruno Latour and David Kirby, the significance of transformation processes of scientific theories will be shown. Using strategies of modification such as visualization and attention generation, scientists try to disseminate their theories among colleagues as well as the general public. In this context, science communication takes on an epistemological significance in scientific practice. The thesis of this paper is that thought experiments function as mediating instruments between the two circles of internal and external science communication. This will be made plausible by analyzing a concrete example – the violinist thought experiment from applied ethics. When examining how the thought experiment is presented and discussed scientifically and popularly, it is noticeable that the scenario is the focus of attention. The argumentation, however, is usually only misleadingly derived from the scenario. Two possible reactions can be derived from this analysis: Firstly, it can be understood as a justification for dealing critically with the thought experiment method. Secondly, and this is the position that will be strongly argued in this paper, the observation that the absurd scenario of the violinist thought experiment is so popular can support the thesis that thought experiments can be used strategically for mediation. Absurd scenarios can be help-

ful in this regard because they attract attention, are memorable, and stimulate discussion. Especially in the field of applied ethics, which deals with interdisciplinary topics, thought experiments can be used to open up discourse and create a basis for discussion.

Keywords: thought experiments, science studies, narrative theory, science communication, the unconscious violinist

1. Einleitung

„As a newcomer to philosophy, one is soon treated, both in class and textbooks, to a steady diet of strange, exotic, or downright bizarre examples. The average undergraduate student’s reaction to these examples is, I think it fair to say, one of bewilderment. Why should Olga’s relatives take such pleasure in making soap of her? That’s unrealistic! How could somebody acquire my memories, wishes, thoughts by stepping into a machine? Surely that’s not possible! How could it be that a group of people gather to decide on the principles of society without even knowing their own age, sex, physical or psychological characteristics? What is the point of these exercises?“ (Häggqvist 1996, 11)

Einschätzungen wie diese durchziehen einen Großteil der philosophischen Auseinandersetzungen mit Gedankenexperimenten, nicht nur – wie im Zitat beschrieben – bei Philosophieanfänger*innen, sondern auch im Expert*inendiskurs. Beim Blick auf die kritischen Einwände fällt schnell auf, dass diese hauptsächlich mit ihrer narrativen Natur zusammenhängen – im Näheren mit ihren Szenarien und noch konkreter ihren häufig als absurd wahrgenommenen inhaltlichen Details. Besonders bei ethischen Gedankenexperimenten wird daran anknüpfend die Frage aufgeworfen, warum man gerade bei einer Disziplin, die so nah am menschlichen Handeln sein sollte, nicht auf realistischere Alltagsbeispiele bzw. reale Fälle zurückgreift.

Im Folgenden werde ich die These vertreten, dass das Szenario, welches das Herzstück eines Gedankenexperiments ist, nicht Quelle der Hauptkritik sein sollte, sondern vielmehr die Basis einer bestimmten Funktion von Gedankenexperimenten bildet. Dabei nimmt gerade die Absurdität einiger Gedankenexperimente eine wichtige Rolle ein, die speziell im Bereich der angewandten Ethik von Relevanz ist.

Dafür werde ich zunächst den Status quo des Diskurses um Gedankenexperimente skizzieren, wobei ich den Fokus auf zwei Aspekte lege:

Erstens auf die im Zitat angesprochene Kritik am Szenario in Bezug auf die in ihm zum Ausdruck kommende Realitätsferne und zweitens auf die aus dieser kritischen Haltung abgeleitete Vernachlässigung des Szenarios. Um die Relevanz der Narration hervorzuheben, werde ich anschließend meine theoretischen Vorüberlegungen – ausgehend von den Positionen von Fleck, Latour und Kirby – vorstellen. Danach werde ich das Geiger-Gedankenexperiment im Sinne einer Case Study untersuchen, im Näheren herausarbeiten, wie es von Expert*innen und Lai*innen wahrgenommen und diskutiert wird. Ausgehend von diesen Erkenntnissen stelle ich die These auf, dass es zwei mögliche Konsequenzen gibt: Vermeidung der Methode oder Betonung einer zusätzlichen Funktion von Gedankenexperimenten. Letztere werde ich herausstellen, indem ich sie insbesondere aufgrund ihres teilweise absurden Szenarios als Vermittlungsinstrumente verstehe. Abschließend werde ich die besondere Relevanz dieser Funktion für die angewandte Ethik aufzeigen.

2. Status quo des Diskurses um Gedankenexperimente

Gedankenexperimente sind ein populäres Instrument der Philosophie. Einige datieren ihr Vorkommen bis auf die Zeit der Vorsokratiker*innen zurück (Ierodiakonou 2018, 31). Die theoretische Auseinandersetzung mit diesem Verfahren ist allerdings noch relativ jung (Klauck 2007, 2–3). Wenn man sich den Diskurs um Gedankenexperimente anschaut, fällt dementsprechend auf, dass über wesentliche Punkte noch kein Konsens besteht (Klauck 2007, 5). Bereits in Bezug auf die Frage, was als Gedankenexperiment klassifiziert werden kann, besteht Uneinigkeit. Minimalkonsens scheint zu sein, dass Gedankenexperimente aus einem sich rein in der Vorstellungskraft entfaltenden Szenario und einem theoretischen Rahmen bestehen. Übereinstimmend damit definiert Bertram philosophische Gedankenexperimente durch ihre Bestandteile: eine philosophische Fragestellung, das kontrafaktische Szenario und eine Auswertung dieser Fragestellung auf Grundlage des Szenarios (Bertram 2012, 17). Diese strukturbasierte Definition wird im Folgenden als Arbeitsdefinition verwendet.

Bei näherer Betrachtung der theoretischen Auseinandersetzung mit Gedankenexperimenten in der Philosophie ergibt sich ein widersprüchliches Bild. Auf der einen Seite gehören sie zum Standardrepertoire der philosophischen Praxis: „Sie erscheinen in einer Unzahl von Aufsätzen und Monographien; spektakuläre Beispiele werden berühmt und jahrzehntelang, manchmal jahrhundertlang, diskutiert. Ebenso verbreitet ist die alltägliche

Anwendung von Gedankenexperimenten in Seminaren und Diskussionen.“ (Klauk 2007, 4)

Auf der anderen Seite werden sie jedoch grundlegend und stetig kritisiert:

„Dieses Mißtrauen nimmt viele Formen an. Es reicht von der Idee, Gedankenexperimente seien ein anschauliches, aber im Prinzip ersetzbares Instrument philosophischer Forschung über ein leichtes Unbehagen gegenüber sehr fremden Szenarien bis hin zu ernsthaften Anschuldigungen, bestimmte Gedankenexperimente seien unseriöse Märchengeschichten. Wir haben es also anscheinend mit einem zentralen Verfahren der Philosophie zu tun, das zugleich von Vielen als höchst problematisch empfunden wird.“ (Klauk 2007, 4)

2.1 Kritik aufgrund ihrer Realitätsferne

Ein Grund für die Kritik ist die Realitätsferne, die schon in der Einleitung angedeutet wurde und sich auch in dem obigen Zitat von Klauk zeigt. Dieser kritische Einwand durchzieht einen Großteil der philosophischen Auseinandersetzung mit Gedankenexperimenten. So grenzt sich Kathleen Wilkes von der Methode des Gedankenexperiments ab, indem sie ihre eigenen Untersuchungen wie folgt kennzeichnet: „It aims to use science fact rather than science fiction or fantasy.“ (Wilkes 2003, 1)

Aus dem Bisherigen lassen sich zusammengenommen zwei Aspekte der Kritik ableiten: Erstens wird die Absurdität bzw. Realitätsferne von manchen Szenarien moniert. Diese Szenarien werden mit Adjektiven wie „bizarre“, „outlandish“, „grotesque“ oder „far-fetched“ (Atkinson und Peijnenburg 2003, 305) charakterisiert, die negativ konnotiert sind. Dahinter steht der Gedanke, dass der Nutzen von Gedankenexperimenten umso mehr nachlässt, je weiter sie von der Realität abweichen (Dennett 2013, 183). Diese These basiert unter anderem auf der Eigenschaft von Gedankenexperimenten, Intuitionen hervorzurufen. Um die obige Arbeitsdefinition in Bezug auf diesen Aspekt zu konkretisieren, lässt sich festhalten, dass Gedankenexperimente durch ihr Szenario eine Situation aufzeigen, an die meist direkt eine Frage angeschlossen wird. Viele Gedankenexperimente sind darauf ausgelegt, eine spontane Antwort in Form einer Intuition zu generieren. Diese Intuition wird dann in der anschließenden Auswertung mit Gründen untermauert. Diese strukturelle Verbindung mit Intuitionen stellt einen zentralen Aspekt der Kritik am Einsatz von Gedankenexperimenten dar, die von einem

generellen Misstrauen, dass Intuitionen hilfreiche Quellen für Erkenntnisse darstellen (Wood 2011, 69), bis hin zu einem Zweifel speziell an realitätsfernen Szenarien reicht. Da diese Situationen so weit weg vom Alltag der Leser*innen sind – so die Kritik –, führen diese zu unzuverlässigen Intuitionen. Leser*innen sind zum Beispiel nicht in der Lage, die Situationen wirklich angemessen zu beurteilen, da ihnen die relevanten Faktoren zu fremd erscheinen und sie sich bei der Einschätzung der Situation nicht auf eigene Erfahrungen beziehen können (Machery 2011, 202–203).

Ergänzt wird dieser Einwand noch durch eine weitere Kritik, die besonders in der Ethik gegenüber der Nutzung von Gedankenexperimenten – vor allem an denjenigen, die besonders realitätsfern oder unwahrscheinlich (Wood 2011, 69) ausfallen – angebracht wird. Danach verfügen Gedankenexperimente wegen der möglichst prägnanten Formulierung ihres Szenarios über zu wenige Details. Es besteht somit die Gefahr der „Verführung, wichtige Details zu übersehen, die in der Wirklichkeit eine Rolle spielen würden“ (Engels 2004, 39). Kritiker*innen weisen darauf hin, dass es in ethischen Situationen im Dienste einer angemessenen Beurteilung meist deutlich mehr relevante Faktoren zu beachten gibt, als in den einschlägigen Gedankenexperimenten thematisiert werden (Wood 2011, 70). Zudem sind viele ethische Gedankenexperimente auf eine Dilemmasituation hin ausgerichtet, in der es um die Wahl zwischen zwei Handlungsalternativen geht, während es in der Realität zumeist wesentlich mehr Möglichkeiten gibt (Martena 2018, 14–16).

Der zweite Punkt, der eng damit zusammenhängt, aber die Methode an sich betrifft, ist die Frage, warum überhaupt Erkenntnisse aus rein ausgedachten Geschichten – unabhängig von ihrer Realitätsferne – ernst genommen werden sollten. Die Kritik resultiert also in bedeutenden Anteilen aus der noch ungeklärten Frage, welchen Mehrwert Szenarien, die aus der bloßen Vorstellung extrahiert werden, bieten können (McAllister 1996, 233).

2.2 Vernachlässigung des Szenarios

Um die Methode zu verteidigen, nutzen viele Philosoph*innen die Strategie, Gedankenexperimente als klassische Argumente auszuweisen. Diese Tradition stammt vor allem aus dem Bereich der Physik, die ihre Gedankenexperimente eng mit der Widerlegung oder Stärkung von Thesen verknüpft und bei der die Methode im Gegensatz zur Philosophie als weniger problematisch angesehen wird (Wilkes 2003, 1–2).

Dieser sogenannte „argument view“ wird prominent von John Norton vertreten: „I claim that they [Gedankenexperimente, R.B.] are just ordi-

nary argumentation, disguised in some vivid picturesque or narrative form. Therefore they can do nothing more epistemically than ordinary argumentation.“ (Norton 2004, 1139)

Bereits in diesem Zitat zeigen sich die verschiedenen Thesen der Position. Norton geht davon aus, dass es bei Gedankenexperimenten primär um die Argumente geht. Konsistent damit liegt auch der Fokus vieler theoretischer Auseinandersetzungen mit Gedankenexperimenten auf ihrer argumentativen Funktion. Dies zeigt sich an der klassischen Typologie anhand ihrer jeweiligen Funktion: Destruktive Gedankenexperimente werden dazu entwickelt, eine Theorie anzugreifen, konstruktive hingegen sollen eine Theorie unterstützen und illustrative dienen der Erklärung (Klauk 2007, 18–21). Die ersten beiden Typen bilden dabei den Fokus der Debatte und sind allein schon ihrer Funktion wegen eng mit der Argumentation verbunden (Praëm und Steglich-Peterson 2015, 1).

Norton geht aber noch einen Schritt weiter, indem er behauptet, dass sich Gedankenexperimente als Argumente rekonstruieren lassen: „I have found no thought experiment in science that cannot be reconstructed as an argument.“ (Norton 2004, 1142–1143)

Angesichts dieser rekonstruktiven Option muss das Szenario als Beiwerk ohne epistemologischen Wert erscheinen. Denn jedes Gedankenexperiment – so die damit verknüpfte These – lässt sich immer auch als formales Argument nachzeichnen, ohne dass dabei etwas von der Überzeugungskraft verloren ginge. Norton gesteht zwar zu, dass die Narration eines Gedankenexperiments einen rhetorisch-psychologischen Nutzen haben kann, einen epistemologisch relevanten Nutzen hingegen spricht er dem Instrument ab (Norton 2004, 1139).

Im Folgenden werde ich gegen diese Auffassung die These zu legitimieren versuchen, dass die Narration in Form des Szenarios keinesfalls ein Epiphänomen ist, auf das zugunsten einer argumentativen Form verzichtet werden kann. Im Gegenteil ist sie das Charakteristische an Gedankenexperimenten. Es ist das, was die Methode von einer formalen Argumentation abgrenzt und was nachhaltig in der Erinnerung der Leser*innen bleibt, was allein daran schon deutlich wird, dass die meisten Gedankenexperimente nach einem Detail ihres Szenarios benannt werden (Klauk 2007, 14). Dieses Charakteristische geht verloren, wenn sich nur auf das Argument dahinter bezogen wird. Die Auseinandersetzung mit dem illustrativen Typ von Gedankenexperimenten bildet mit Blick auf diesen wesentlichen Aspekt eine Ausnahme, da es dort verstärkt um das Szenario geht, welches dazu dient,

theoretische Zusammenhänge zu illustrieren. Deshalb nimmt die Narration hier per Definition eine relevante Rolle ein. Diese wird allerdings meist nur auf den Bereich der Didaktik reduziert (Klauk 2007, 21).

Welchen Ausweg gibt es nun aus dem Dilemma, einerseits das Gedankenexperiment zu verteidigen, ohne andererseits seine Besonderheit außer Acht zu lassen? Mein Vorschlag wäre, das für die Methode charakteristische Szenario in seiner teilweisen Absurdität zu betonen, um gerade darin etwas Fruchtbare für die wissenschaftliche Praxis zu finden.

3. Vorüberlegungen aus der Wissenschaftsforschung

Um diesen Vorschlag theoretisch zu untermauern, greife ich auf Theorien aus der Wissenschaftsforschung zurück, aus denen sich die Bedeutung von Illustrationen und Narrationen ableiten lässt. Im Folgenden werden die Theorien von Fleck, Latour und Kirby in Bezug auf diese Aspekte dargestellt. Die Ansätze eint, dass sie soziale Komponenten im Wissenschaftsalltag untersuchen und dabei Vermittlungsprozesse zwischen den beteiligten Instanzen fokussieren.

3.1 *Ludwik Fleck*

Flecks Ausgangspunkt ist die Frage, wie wissenschaftliche Tatsachen entstehen. Grob zusammengefasst lässt sich dieser Prozess wie folgt skizzieren: Wenn Wissenschaftler*innen eine Theorie haben, müssen sie diese verbreiten, um sie zur Tatsache werden zu lassen. Dafür muss diese zunächst im sogenannten esoterischen Kreis der fachkundigen Kolleg*innen verbreitet werden, um in der Disziplin anerkannt zu werden. Dies geschieht zum Beispiel durch Aufsätze und Vorträge. Darüber hinaus ist es hilfreich, die Theorie auch in Kreisen fachverwandter Expert*innen zu kommunizieren, beispielsweise auf interdisziplinären Tagungen. Schließlich ist es von Bedeutung, dass die Theorie in den exoterischen Kreis der Lai*innen, der breiten Öffentlichkeit, gelangt, um als anerkannte Tatsache zu gelten. Denn nur dort erlangt sie die prototypischen Charakteristika von Tatsachen wie Gewissheit. Damit diese Verbreitungen gelingen, muss die Darstellung der Forschung wiederholt transformiert werden. Dabei nehmen Aspekte wie Vereinfachung, Verdeutlichung und Anschaulichkeit eine wichtige Rolle ein (Fleck 1980, 146–152). Selbst mit einer weniger konstruktivistischen Sicht auf die Entstehung von Tatsachen lässt sich mit Fleck die Relevanz für Wissenschaftler*innen hervorheben, die eigene Theorie vermitteln zu können

– und zwar nicht aus rein didaktischen Gründen, sondern um sie überhaupt in den Diskurs zu bringen. Denn je zugänglicher Inhalte präsentiert werden, desto einfacher ist es für ein heterogenes Publikum, sich mit der Theorie auseinanderzusetzen, was die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass diese breiter besprochen wird.

3.2 Bruno Latour

Latour geht in eine ähnliche Richtung. Er betont fünf Instanzen des Wissenschaftskreislaufs, von denen drei für das Folgende bedeutsam sind. Wie Fleck hebt auch Latour die Relevanz hervor, die eigene Forschung im Kreis der Kolleg*innen zu verbreiten sowie diese der Öffentlichkeit zu präsentieren. Neben der Relevanz vom esoterischen und exoterischen Kreis führt Latour noch eine dritte Variable ein, die für das Folgende relevant ist. Er betont die Bildung von Allianzen, unter denen er beispielsweise Institutionen versteht, die insofern wichtig für Wissenschaftler*innen sind, als sie finanzielle Unterstützung bieten, Förderpreise verleihen oder generell eine Popularisierung ermöglichen. Um diese Allianzen von der eigenen Forschung zu überzeugen, ist es erneut wichtig, diese vermitteln zu können. In dem Zusammenhang kann es zusätzlich von Bedeutung sein, Aufmerksamkeit auf die eigene Theorie zu lenken, diese demgemäß ansprechend zu gestalten (Latour 2015, 119–131). Dieser letzte Gedanke gibt einen ersten Hinweis auf die potentielle Relevanz von dramatisch inszenierten, absurd wirkenden Szenarien, die nicht nur Aufmerksamkeit erzeugen, sondern auch im Gedächtnis bleiben.

3.3 David Kirby

Schließlich möchte ich noch auf Aspekte von Kirbys Untersuchung zu wissenschaftlichen Berater*innen an Filmsets hinweisen. Er geht von ähnlichen Überlegungen aus wie Fleck bzw. Latour und analysiert darauf aufbauend die Rolle von Populärkultur für Wissenschaftsprozesse. Dabei betont er, dass Wissenschaftler*innen eine Berater*innentätigkeit als Strategie nutzen können, die eigene Forschung zu verbreiten, und zwar sowohl im esoterischen als auch im exoterischen Kreis (Kirby 2013, 50). Denn durch die Mitarbeit an populären Filmen haben die Wissenschaftler*innen die Möglichkeit, viele Menschen zu erreichen und ihnen Inhalte und Theorien zugänglich zu präsentieren (Kirby 2013, 232–234). Dabei stellen die filmische Visualisierung von wissenschaftlichen Inhalten sowie ihre Einbettung in eine Narration einen Vorteil dieser speziellen Vermittlungstechnik dar, die bei den Zuschauer*innen die Plausibilität der Theorie erhöhen kann (Kirby 2013, 34).

Auch beim Bilden von Allianzen kann diese Arbeit von Bedeutung sein: „Popular films impact scientific culture by effecting public controversies, enhancing funding opportunities, promoting research agendas, and stimulating the public into political action.“ (Kirby 2013, 15)

3.4 Potential für das Instrument Gedankenexperiment

Auf diesen Vorüberlegungen aufbauend sollen Gedankenexperimente als Vermittlungsinstanzen zwischen den Kreisen von Expert*innen verschiedener Disziplinen und der breiten Öffentlichkeit perspektiviert werden.¹

Alle vorgestellten Ansätze eint, dass sie wissenschaftsexterne Faktoren betrachten, welche die Verbreitung von Theorien beeinflussen. Sie betonen vor allem, wie bedeutsam es ist, Allianzen im Kreis von Kolleg*innen, aber auch der breiten Öffentlichkeit zu bilden. In dem Zusammenhang kommt Visualisierungsstrategien wie dem Verbildlichen, Verdeutlichen sowie dem Generieren von Aufmerksamkeit eine besondere Relevanz zu.

Auch im Diskurs zu Gedankenexperimenten wird selten ihr psychologischer oder rhetorischer Wert infrage gestellt (Cohnitz 2006a, 104). Hier soll jedoch daran anknüpfend dafür argumentiert werden, dass sich die didaktische und die erkenntnistheoretische Funktion nicht trennen lassen, da sie nur gemeinsam zu verstehen sind: „[...] [S]cientific popularization is not just a ‚sharing‘ of scientific knowledge with the public, but is also a component in the making of that knowledge.“ (Kirby 2013, 15)

4. Case Study: Das Geiger-Gedankenexperiment

Das Geiger-Gedankenexperiment gehört zu den bekanntesten philosophischen Gedankenexperimenten auch über den esoterischen Kreis hinaus. Da es in verschiedenen Kreisen diskutiert wird und sich zudem durch eine dramatisch inszenierte Narration auszeichnet, eignet es sich besonders für diese Untersuchung.

Das Szenario lautet wie folgt:

1 Fleck, Latour und Kirby untersuchen primär naturwissenschaftliche Wissenskreisläufe. Da es aber auch in der Ethik um die Diskussion verschiedener Theorien geht und damit zusammenhängend Kommunikation zwischen Expert*innen und Lai*innen auftritt, können die grundlegenden Beobachtungen auf Geistes- und Sozialwissenschaften übertragen werden.

„[L]et me ask you to imagine this. You wake up in the morning and find yourself back to back in bed with an unconscious violinist. A famous unconscious violinist. He has been found to have a fatal kidney ailment, and the Society of Music Lovers has canvassed all the available medical records and found that you alone have the right blood type to help. They have therefore kidnapped you, and last night the violinist's circulatory system was plugged into yours, so that your kidneys can be used to extract poisons from his blood as well as your own. The director of the hospital now tells you, ‚Look, we're sorry the Society of Music Lovers did this to you – we would never have permitted it if we had known. But still, they did it, and the violinist is now plugged into you. To unplug you would be to kill him. But never mind, it's only for nine months. By then he will have recovered from his ailment, and can safely be unplugged from you.‘ Is it morally incumbent on you to accede to this situation?“ (Thomson 1971, 48–49)

Dieses Gedankenexperiment dient der Autorin Judith J. Thomson dazu, das Hauptargument der Abtreibungsgegner*innen zu entkräften.

Mit Bertram lässt es sich über seine Bestandteile her als Gedankenexperiment verstehen: Neben dem oben zitierten Szenario und der sich daran anschließenden Fragestellung wertet Thomson das Szenario aus, indem sie die Behauptung aufstellt, dass es zwar sehr nett wäre, angeschlossen zu bleiben, es aber fraglich ist, ob eine moralische Pflicht dazu besteht (Thomson 1971, 49).

In Bezug auf die unter 2.1. angesprochene Kritik zeigt sich auch hier ein zwar in der Realität angesiedeltes Szenario, das aber durch seine merkwürdig spezifischen Details – z. B. die Existenz einer Gesellschaft von Musikliebenden, die Menschen entführen – sehr konstruiert und damit auf eine gewisse Art und Weise unrealistisch wirkt. Einige charakterisieren das Gedankenexperiment deshalb insbesondere im Kontext der Thematik einer ungewollten Schwangerschaft als absurd: „[T]he violinist example is weird. [...] But pregnancy is the opposite of weird.“ (Wilcox 1989, 260)

4.1 Rahmen und Funktion

Das Geiger-Gedankenexperiment stammt aus Thomsons Artikel „A Defense of Abortion“ aus dem Jahr 1971. Dieser Aufsatz gilt als einer der bekanntesten Artikel der Philosophie allgemein sowie einer der wichtigsten in Bezug auf Abtreibung: „Thomson's paper has led the way in that discussion, easily being the most discussed and the most influential of the many papers pub-

lished on the topic. There's a simple reason for this: Thomson's paper is the best and most important paper ever written on the morality of abortion.“ (Watkins 2006, 41)

Thomsons Text zeichnet sich durch eine Vielzahl von narrativen Mitteln wie Analogien, Beispielen und Gedankenexperimenten aus.² Dabei nimmt das Geiger-Gedankenexperiment eine prominente Stellung ein: Es leitet die Hauptargumentation des Textes ein, im Aufsatz wird wiederholt darauf verwiesen und es gibt verschiedene Variationen des Originalszenarios.

Thomson beginnt ihren Aufsatz, indem sie das Hauptargument der Abtreibungsgegner*innen rekonstruiert, welches von der Prämisse, dass der Fötus eine Person ist, ausgeht. Während ein Großteil der Debatte um Abtreibung allein diese Prämisse betrifft, wählt Thomson einen neuen Ansatz: Sie gewährt den Gegner*innen diese Prämisse,³ um zu zeigen, dass das Argument von diesem argumentativen Punkt an trotzdem nicht funktioniert. Sie rekonstruiert das Argument wie folgt:

- P1: Der Fötus ist vom Moment der Empfängnis an eine Person.
- P2: Jede Person hat ein Recht auf Leben.
- K1: Der Fötus hat ein Recht auf Leben.
- P3: Die Mutter hat ein Entscheidungsrecht über ihren eigenen Körper.
- P4: Das Lebensrecht wiegt stärker als das Entscheidungsrecht.
- K2: Der Fötus darf nicht getötet werden.
- K3: Abtreibung darf nicht ausgeführt werden. (Thomson 1971, 47–48)

Thomson gesteht zunächst zu, dass dies auf den ersten Blick plausibel wirken mag: „It sounds plausible. But now let me ask you to imagine this“ (Thomson 1971, 48), wonach sie das Gedankenexperiment anschließt. Danach wendet sie es auf das Argument an: Wenn man im Argument „Fötus“ und „Geiger“ sowie „Abtreibung“ und „Abkoppeln“ austauscht, erscheint das Argument nicht mehr so intuitiv plausibel: „I imagine you would regard this as outrageous, which suggests that something really is wrong with that plausible-sounding argument I mentioned a moment ago.“ (Thomson, 1971, 49)

Wenn man das Gedankenexperiment nun erneut mit Bertram als solches klassifiziert, aber in einem größeren Kontext begreift, ist die Frage nicht

2 Nicht immer kann klar unterschieden werden, ob es sich im Einzelfall um ein Gedankenexperiment handelt oder nicht.

3 Sie argumentiert trotzdem kurz dagegen.

mehr primär auf die moralische Pflicht, am Geiger angeschlossen zu bleiben, beschränkt, sondern weitet sich auf die eigentliche Frage aus, ob Abtreibung moralisch erlaubt sein sollte. Die Funktion des Gedankenexperiments besteht dementsprechend darin, das Hauptargument der Abtreibungsgegner*innen anzugreifen bzw. eine Überzeugungsänderung zu generieren. Damit lässt es sich als destruktives Gedankenexperiment verstehen.

4.2 Rezeption im esoterischen Kreis

Im Fall des Geiger-Gedankenexperiments handelt es sich um ein philosophisches Gedankenexperiment, entwickelt von einer Philosophin in einer Debatte der angewandten Ethik. Der innerste esoterische Kreis ist damit der Kreis der Vertreter*innen der akademischen praktischen Philosophie. Um diesen Kreis herum lassen sich andere Expert*innenkreise fassen, die einem thematisch passenden Feld zugehörig sind wie Rechtswissenschaft, Medizin oder Religionswissenschaften, die sich ebenfalls mit dem Themenbereich der Abtreibung beschäftigen.

Um herauszufinden, wie der esoterische Kreis mit dem Gedankenexperiment umgeht, lassen sich verschiedene Medien dieses Kreises betrachten wie wissenschaftliche Aufsätze, Vorträge sowie Vorlesungen.

Bei einem stichprobenartigen Blick in die esoterische⁴ Auseinandersetzung mit Thomsons Position fällt zunächst allgemein auf, dass das Geiger-Gedankenexperiment wiederholt im Zentrum steht und davon ausgehend ihre Argumentation rekonstruiert wird. Dies betrifft sowohl Aufsätze (z. B. Warren 1973) als auch Vorlesungen (z. B. University of Delaware 2002) zur Abtreibungsthematik. Die anderen narrativen Mittel im Text werden selten oder gar nicht diskutiert (Fischer 2013, 288).

Das Geiger-Gedankenexperiment steht außerdem im Fokus der kritischen Analyse von Thomsons Position, die Diskussion betrifft hierbei vor allem die Frage, wie gut die Analogie von Gedankenexperiment und ungewollter Schwangerschaft funktioniert. Gegner*innen konzentrieren sich dem folgend darauf, die Variablen aufzuzeigen, die eine Analogie unpassend machen (eine Übersicht dazu: Watkins 2006, 41–42 FN1). Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Thomsons Gedankenexperiment und die damit einhergehende Argumentation gar nicht über den Analogiecharakter funk-

4 In Bezug auf die hier beschriebenen Beobachtungen ließen sich keine Unterschiede innerhalb der Disziplinen im Umgang mit der Position Thomsons finden.

tionieren. Stattdessen dient das Gedankenexperiment dazu, das Hauptargument der Abtreibungsgegner*innen zu entkräften, indem es einen konkreten Fall bietet, welcher Intuitionen bei den Leser*innen auslöst, die im Erfolgsfall das Argument unplausibel erscheinen lassen. Wie beschrieben geht Thomsons Ansatz von dem Hauptargument der Abtreibungsgegner*innen aus: Während die meisten Debatten um Abtreibung sich mit P1 beschäftigen, gewährt Thomson diese Prämisse und behauptet, dass das Argument von dem Punkt an trotzdem nicht erfolgreich ist. Die Argumentationslinie, die sie nun mit dem Geiger-Gedankenexperiment verfolgt, bezieht sich vor allem auf P4, die Abwägung von Lebens- und Entscheidungsrecht (Davis 2012, 7). Da Thomson vorwegnimmt, dass die meisten Menschen im Fall des Geiger-Szenarios nicht von einer generellen Pflicht zum Angeschlossenbleiben ausgehen, bildet dieses Gedankenexperiment für sie ein Gegenbeispiel für diese Prämisse und damit gegen das Argument der Abtreibungsgegner*innen über die erste Prämisse hinaus.

Das Gedankenexperiment ist demnach besser als Gegenbeispiel zu verstehen: „Consequently, any response to her insisting that her examples are not analogous to cases of abortion misses the point.“ (Watkins 2006, 44)

Zudem fällt auf, dass Thomson in ihrem Aufsatz potentielle Kritikpunkte gegen ihre Argumentation selbst anspricht und zu entkräften versucht. Einige dieser Punkte werden von ihren Kritiker*innen jedoch in der Diskussion trotzdem und ohne Verweis auf ihre Antwort angesprochen. So heben einige Autor*innen hervor, dass die Analogie des Geiger-Gedankenexperiments nur für Fälle von Vergewaltigung gilt. Dies zeigt zum einen erneut, dass von einer Analogie ausgegangen wird. Zum anderen bespricht Thomson diesen Einwand in ihrem Aufsatz explizit und gesteht, dass Abtreibungsgegner*innen zwar eine Ausnahme für diese Fälle machen könnten, dann aber in ihrem Argument das Lebensrecht an die Entstehung des Lebens binden müssten. In der Diskussion wird dieser Punkt jedoch umgekehrt, wenn stattdessen daraus geschlossen wird, dass Thomsons Argument zur Verteidigung von Abtreibung nur für Fälle von Vergewaltigung gilt: „This is an extremely unsatisfactory outcome, from the viewpoint of the opponents of restrictive abortion laws, most of whom are convinced that a woman has a right to obtain an abortion regardless of how and why she got pregnant.“ (Warren 1973, 3)

Die Hauptdiskussion um das Geiger-Gedankenexperiment, und damit auch um Thomsons Text als Ganzes, geht folglich zu einem Großteil an ihrer eigentlichen Argumentation vorbei: „I think, though, that despite its [Thom-

sons Aufsatz, R.B.] influence and the amount of discussion surrounding it, despite the fact that most professional philosophers have taught the paper numerous times, it is generally misread.“ (Watkins 2006, 41)

Die Analyse der Rezeption von Thomsons Gedankenexperiment zeigt also, dass das Szenario das ist, was prominent diskutiert wird und von dem auf das Argument dahinter geschlossen wird. Die eigentlich von Thomson in ihrem Aufsatz vertretene Argumentation wird zwar häufig dargestellt (Warren 1973, 2), wird besonders in der kritischen Auseinandersetzung aber missverständlich diskutiert.

Die Konzentration der Aufmerksamkeit auf das Szenario wird auch daran deutlich, dass es wiederholt Variationen des Originalszenarios gibt, die entweder dazu entwickelt wurden, die Analogie des Geiger-Gedankenexperiments passender zu gestalten (Warren 1973, 3), oder im Gegenteil zu zeigen, dass eine kleine Veränderung im Szenario zu anderen Intuitionen führt (Fischer 2013, 280).

Ein weiterer Aspekt, der in Bezug auf die Fokussierung der Narration des Gedankenexperiments auffällt, ist die Charakterisierung derselben mittels ästhetischer Begriffe. Auf der einen Seite zeigen sich kritisch gemeinte Beurteilungen der Szenarien als bizarr (Watkins 2006, 52). Auf der anderen Seite werden sie aber auch als faszinierend (Fischer 2013, 276) und unterhaltsam (Burgis 2020) gekennzeichnet. Beide Richtungen der Bezeichnungen sprechen dafür, dass dadurch Aufmerksamkeit, ob positiv oder negativ, auf das Gedankenexperiment fällt: „Given the stunning ingenuity of the violinist case, perhaps it is not surprising that it would receive considerably more attention.“ (Fischer 2013, 288)

Interessante Beobachtungen finden sich auch in persönlich-anekdoteschen Expert*innenäußerungen über Erfahrungen mit dem Gedankenexperiment in Lehrveranstaltungen. Dabei wird zum Beispiel die Überzeugungskraft betont:

„I’ll ask students if they changed their minds about any of the topics we read about because of any of the arguments made in the readings or discussed in class. The most common answer [...] is also one of the ones I’m happiest to read: ‚I used to be against abortion. I changed my mind because I read Judith Jarvis Thomson.‘“ (Burgis 2020).

Des Weiteren lässt sich feststellen, dass Thomson im Expert*innenkreis klar mit diesem Gedankenexperiment in Verbindung gebracht wird:

„But if she had published just one little article, her reputation as one of the towering figures of our profession would be forever secure. Because one day in 1971, the readers of a new journal called *Philosophy & Public Affairs* awoke to find themselves hooked up to a famous violinist – soon to become a VERY famous famous violinist – and philosophy has never been the same.“ (Weinberg 2020)

4.3 Rezeption im exoterischen Kreis

Es ist zu erwarten, dass die Fokussierung auf das Szenario bei gleichzeitiger Vernachlässigung der Originalargumentation Thomsons noch stärker im exoterischen Kreis hervortritt. Unter den exoterischen Kreis werden im Folgenden alle Lai*innen in Bezug auf die professionelle Auseinandersetzung mit Abtreibung gefasst. Medien, die sich in diesem Zusammenhang untersuchen lassen, sind beispielsweise Internetblogs, Diskussionsforen oder Populärkultur. Zudem gibt es Medien, die im Übergang zwischen den Kreisen operieren, wie Schulmaterialien und populärwissenschaftliche Einführungen, die sich an die interessierte Öffentlichkeit richten, aber zumindest teilweise von Expert*innen geschrieben wurden.

Bei stichprobenartigen Analysen zeigen sich ähnliche Tendenzen wie im esoterischen Kreis, die aber noch stärker hervortreten. Auch hier nimmt das Geiger-Gedankenexperiment die prominente Rolle in der Auseinandersetzung mit der Position von Thomson ein. Es wird sogar genutzt, um das Thema Abtreibung allgemein zu beleuchten (Precht 2007). Dabei steht das Szenario häufig am Anfang, in einzelnen Fällen sogar ohne die Thematik vorher explizit zu machen, wodurch die Übertragung am Ende überraschend inszeniert wirkt (SRF Kultur 2017).

Zudem zeigt sich, dass das Gedankenexperiment häufig offener formuliert wird, indem die Entscheidung, ob man angeschlossen bleibt, den Rezipient*innen überlassen wird (SRF Kultur 2017), während Thomson in ihrem Aufsatz vorwegnimmt, dass dazu keine Pflicht besteht. Dies führt dazu, dass ein Großteil der Diskussion im exoterischen Kreis zum einen diese Entscheidung betrifft und zum anderen viele Reaktionen sehr persönlich gehalten sind. Häufig geht es in den Beiträgen um die eigene Entscheidung und nicht um die Frage nach einer generellen Pflicht: „On the other hand, if they paid me enough to lie hooked up to the musician for 9 months, I'd consider the offer.“ (Robert the red 2006)

Allgemein stehen viele Rezipient*innen dem Gedankenexperiment kritisch gegenüber. Auch hier bilden das Szenario und sein – fälschlicherweise angenommener – Analogiecharakter das Zentrum der Kritik (z. B. Chnoxis 2018).

Zusätzlich wird der Realismus des Szenarios infrage gestellt, wenn z. B. betont wird, dass Ärzt*innen diese Prozedur niemals zulassen würden (Miro Slav 2021). Auch die Relevanz von bestimmten Details wie dem Fakt, dass es sich speziell um einen Geiger handelt, wird hier intensiv diskutiert (Ben Alpers 2010). Wie im esoterischen Kreis findet sich dabei wiederholt die Strategie, das Szenario zu variieren, in diesem Kreis primär, um es zu kritisieren, häufig indem es noch absurder gestaltet wird, um den fehlenden Realitätsbezug des Originalszenarios zu betonen (Ted 2010).

In Bezug auf die Frage, wie akkurat das Gedankenexperiment dargestellt wird, ist zunächst auffallend, dass zwar häufig auf den Text von Thomson verwiesen wird, dieser sogar in Internetquellen direkt verlinkt ist, er aber selten rekonstruiert wird (z. B. Crooked Timber Blog 2010). So wird das Argument der Abtreibungsgegner*innen, von dem Thomson ausgeht, im Gegensatz zur esoterischen Auseinandersetzung in den meisten Fällen nicht genannt.

Des Weiteren fällt auch hier auf, dass viele Kritikpunkte Thomsons Argumentation nicht direkt betreffen bzw. nicht verstanden wird, welchen Mehrwert dieses Gedankenexperiment haben kann:

„I’ve always been puzzled about how, for example, Thomson’s violinist helps us think about abortion. People frequently have to grapple with the ethical status of a fetus [...] Nobody, so far as I know, has ever woken up in a hospital and found themselves forcibly attached to a world famous violinist. Why not begin one’s consideration of people’s ethical intuitions by looking at the way they think about actual fetuses rather than imaginary musicians?“ (Ben Alpers 2006)

Hier wird deutlich, dass Thomsons Strategie, die erste Prämisse zu gewährleisten, um dann mit dem Gedankenexperiment Prämisse 4 zu entkräften, nicht bekannt ist. Dies kann daran liegen, dass die Argumentation in den Ursprungsbeiträgen meist nicht thematisiert wird, sondern rein vom Szenario auf die Argumentation geschlossen wird.

Interessant, insbesondere bei Medien im Übergang zwischen beiden Kreisen – wenn Expert*innen z. B. einen Blogartikel schreiben – ist, dass Autor*innen in den Kommentaren zu ihren Artikeln User*innen korrigieren und auf Thomsons Text verweisen:

„I still think people are missing the point of the violinist analogy. The point is not that unplugging a violinist is exactly like abortion (if it were, you might as well just discuss abortion directly), nor that it's not at all like abortion [...] The point is that it's like abortion in some specific ways [...]“ (Aulus Gellius 2010).

Dies kommt auch in Diskussionsforen unter vermeintlichen Lai*innen vor: „To understand my O[riginal]P[ost] you first have to understand Judith Jarvis Thompson's [sic!] original article. No offence, but you don't seem to have done that.“ (Fjanusz2 2017).

In Bezug auf Charakterisierungen zeigen sich auch hier ästhetische Urteile, die primär die Absurdität und Realitätsferne mit Adjektiven wie „haarsträubend“ (Precht 2007, 185) hervorheben oder darauf verweisen, dass sie das Gedankenexperiment aus diesen Gründen nicht ernst nehmen können (Irre irreversible 2020).

Es lässt sich also festhalten, dass das Argument hinter dem Gedankenexperiment offenbar meist nicht bekannt oder verstanden wurde: „Unfortunately, many students recall the examples but not the philosophical points they are intended to support and illustrate.“ (Austin und Bassham 2008, 8) Je weiter sich das Szenario eines Gedankenexperiments vom wissenschaftlichen Ursprung entfernt, desto mehr löst es sich vom Argument bzw. seinem argumentativen Kontext.

5. Funktion von Gedankenexperimenten als Vermittlungsinstanzen

Der Ausgangspunkt dieses Aufsatzes war die Beobachtung, dass das Szenario in der theoretischen Auseinandersetzung mit Gedankenexperimenten häufig entweder vernachlässigt wird oder ins Zentrum der Kritik rückt. Verteidiger*innen der Methode verlagern ihre Aufmerksamkeit stattdessen auf das Argument dahinter. Bei der Analyse des Geiger-Gedankenexperiments hat sich jedoch gezeigt, dass sowohl in der esoterischen als auch in der exoterischen Auseinandersetzung mit der Position Thomsons der Fokus auf dem Szenario des Gedankenexperiments liegt, der argumentative Kontext dagegen häufig unbekannt ist oder missverstanden wird. Wenn demnach das Argument hinter dem Szenario im Fokus stehen würde – so wie es sich Norton wünscht –, so müsste der Hauptpunkt der Auseinandersetzung mit dem Gedankenexperiment der sein, zu diskutieren, ob es das Argument der

Abtreibungsgegner*innen im Einklang mit seiner Funktion als destruktives Gedankenexperiment erfolgreich angreift.

Nun gibt es zwei mögliche Reaktionen auf diese Beobachtungen.

5.1 Vermeidung der Methode

An dieser Stelle könnte man wieder zur anfänglichen Kritik zurückkehren und das Instrument kritisch perspektivieren. Die oben beschriebenen Beobachtungen könnten dementsprechend so eingeordnet werden, dass die tatsächlich auftretende Aufmerksamkeitsverlagerung auf das Szenario und die Ablenkung vom eigentlichen Argument als Fehlentwicklung zu verstehen sind, die auf Kosten der inhaltlichen Aspekte geht. Denn die von den hier vorgestellten Wissenschaftsforschern dargelegten Transformationsstrategien gehen automatisch mit Veränderungsprozessen wie Vereinfachungen, Verallgemeinerungen und Auslassungen von Details einher (Fleck 1980, 149), was als Trivialisierung philosophischer Inhalte verstanden und problematisiert werden kann. Eine Popularisierung würde dann mehr schaden, als dass sie von Nutzen wäre. Die Konsequenz wäre, die Methode zu vermeiden. Damit verliert man zwar möglicherweise einige populäre Szenarien, richtet nach dieser Sichtweise aber die Aufmerksamkeit wieder auf die Argumente, anstatt unnötige Diskussionen über die Fehler von Szenarien zu führen (Davis 2012, 14).

5.2 Nutzung des Potentials

Ich möchte dem entgegengesetzt die Position vertreten, dass man in der Eigenart vieler Gedankenexperimente, Aufmerksamkeit zu erregen und zur Diskussion anzuregen, im positiven Sinne ihre Funktion verstehen kann, als Medium der Vermittlung zwischen esoterischem und exoterischem Kreis zu dienen. Diese These kann mit den genannten Überlegungen von Fleck, Latour und Kirby gestärkt werden, die davon ausgehen, dass es für Wissenschaftler*innen wichtig ist, die eigene Theorie in Form neuer Darstellungsweisen zu transformieren, im Näheren zu verdeutlichen, zu visualisieren und anregend zu gestalten:

„If a theory has been developed in great theoretical or mathematical detail, but has not yet caught the eye of the greater scientific community, perhaps it is time to try some thought experiments. These may assist in securing funding and improving the theory’s public image, since granting agencies and the public must be able to understand the theory

to see it as pursuit-worthy. Late night infomercials on television encourage you to imagine yourself in some uncomfortable situation, from which only the Brand New Shining Product can save you. Thought experiments can also be powerful tools of advertisement that appeal to our intuitions and emotions via the imagination.“ (Stuart 2017, 21)

Die Beobachtung, dass Gedankenexperimente ein populäres Instrument in der Philosophie darstellen, reicht allein jedoch noch nicht, um zu rechtfertigen, dass es sich dabei auch um ein geeignetes Vermittlungsinstrument handelt, da es zu Mängeln auf der inhaltlich-argumentativen Ebene kommen kann. Es erscheint mir daher wichtig, zwischen einer quantitativen und einer qualitativen Vermittlung zu unterscheiden.⁵ Während es bei ersterer basal darum geht, Gedankenexperimente unter möglichst vielen Menschen zu verbreiten, legt letztere den Fokus zusätzlich darauf, Inhalte zu vermitteln und damit das Verständnis zu erhöhen. Darüber hinaus ist es von Bedeutung, zu betonen, dass Gedankenexperimente als Vermittlungsinstrumente mehr sein können als PR-Techniken. Zum einen soll die hier vorgeschlagene Funktion kein Ersatz zu den klassischen Funktionen von Gedankenexperimenten sein. Sie können weiterhin dazu genutzt werden, Theorien zu zerstören, zu stärken oder zu illustrieren. Ich möchte nur vorschlagen, noch eine weitere Funktion hinzuzunehmen, nämlich: zu vermitteln. Zum anderen sind Gedankenexperimente mehr als eine PR-Technik insofern, als Werbung nach der in diesem Aufsatz dargestellten Sicht immer auch einen epistemologischen Wert hat. Verpackung und Inhalt, um im Beispiel von Produktwerbung zu bleiben, sind schwer zu trennen.

Aus diesem Grund vertrete ich die These, dass Szenarien von Gedankenexperimenten nicht eliminierbar sind, weil sie eine bedeutende epistemologische Rolle bei der Verbreitung und damit auch Entwicklung von Theorien einnehmen. Genau hier lässt sich nicht mehr zwischen Wissenschaftskommunikation bzw. den sozialen Prozessen hinter der wissenschaftlich-inhaltlichen Arbeit trennen.

In der Analyse des Fallbeispiels hat sich gezeigt, dass primär das Szenario diskutiert wird, wenn es um Thomsons Position zu Abtreibung geht. Es ist auch – oder gerade, weil es Kritik auslöst – das, was Interesse weckt, Debatten anfacht sowie in Erinnerung bleibt, und zwar sowohl bei Expert*innen als auch bei Lai*innen. Es ließe sich sogar spekulieren, dass Thomsons Text nur aufgrund dieses Gedankenexperiments zu einem der bekanntes-

5 Für diesen Verweis danke ich eine*r*m anonymen Reviewer*in.

ten philosophischen Texte geworden ist. Einen Hinweis dafür bietet die hier mehrfach belegte Beobachtung, dass primär dieses Szenario diskutiert wird, und besonders im Bereich der Öffentlichkeit darüber dann wiederum auf den Text verwiesen wird.

Nun ist es natürlich im Sinne einer qualitativen Vermittlung von Thomsons Position ungünstig, dass ihre Argumentation meist nicht mitverbreitet bzw. missverstanden wird. Da ich das Popularisierungspotential von Gedankenexperimenten für so hoch einschätze, schlage ich vor, eine konstruktive Strategie zu finden, mit diesen inhaltlichen Defiziten umzugehen, um eine qualitative Vermittlung zu ermöglichen.

So kann ein bereits populäres Szenario als Ankerpunkt verwendet werden, um die Argumentation hinter dem Szenario zu erklären, so wie es auch in Diskussionsforen schon gemacht wird. Autor*innen oder Expert*innen selbst könnten das in strategischer Absicht tun, z. B. auf Konferenzen. Sie würden damit auf das Eigenleben des Szenarios, das sich vom argumentativen Kontext gelöst hat, reagieren. Schon Fleck hat auf diese Besonderheit im Transformationsprozess hingewiesen:

„Die Anschaulichkeit eines Wissens hat ihre besondere Wirkung. Zuerst vom Fachmann angewandt, um einen Gedanken anderen Menschen verständlich zu machen [...], erhält die Bildlichkeit, die vorerst ein Mittel war, die Bedeutung eines Zieles der Erkenntnis. Das Bild gewinnt Oberhand über die spezifischen Beweise und kehrt in dieser neuen Rolle vielfach zum Fachmann zurück.“ (Fleck 1980, 154–155)

Expert*innen können nun konstruktiv auf diese „neue Rolle“ reagieren, indem sie die Popularität des Narrativs nutzen, um auch die argumentative Basis des Gedankenexperiments zu vermitteln.

Mit dieser Strategie könnte auch auf die oben angesprochene Sorge, dass ethische Gedankenexperimente zu einem fehlerhaften Verständnis von ethischer Praxis führen können, reagiert werden:

„When we face moral problems in the real world, we would or should not be satisfied by accepting one of a number of unacceptable choices but take the trouble and at least try and work out better ones. In my experience, this is exactly what many students confronted with a scenario like this for the first time, after having finished laughing, immediately start to do –only to be told that they are missing the point and that they should not argue with the hypothetical scenario but answer the question it poses.“ (Martena 2018, 16)

Diese Beobachtungen von Schüler*innenreaktionen zeigen sich auch in der Analyse der Diskussion im exoterischen Bereich, wenn zum Beispiel die Frage in den Raum geworfen wird, ob die Ärzt*innen einem solchen medizinischen Verfahren zustimmen würden. Für eine qualitative Vermittlung ethischer Urteilsfindung wäre es hierbei wichtig, auf die oben genannten Kritikpunkte zu reagieren und auch Aspekte, die für eine reale moralische Abwägung entscheidend sind und die ja tatsächlich angebracht werden, zu thematisieren:

„Since they [Gedankenexperimente, in dem Fall Trolley-Fälle, R.B.] are so extremely widespread, and students will probably come across them one way or another, my recommendation is not to simply shut them out of the ethics classroom, but on the contrary, to examine them carefully. One way of doing that would be to deconstruct them the way I have tried to do in this paper, i.e., to work out their implicit presuppositions and analyze the way they affect their recipient.“ (Martena 2018, 22)

5.2.1 *Relevanz des absurden Szenarios beim Geiger-Gedankenexperiment*

„Thomson could have substituted another thought experiment for her violinist thought experiment provided it drew the same distinction just as compellingly. [...] Another thought experiment – or an argument of any kind – that does the same work could be substituted in its place.“ (Egan 2016, 143)

Der Aussage, dass das Geiger-Gedankenexperiment austauschbar ist, würde ich nicht zustimmen. Denn es gehört nicht ohne Grund zu den bekanntesten Gedankenexperimenten und hat diese prominente Position exakt aufgrund seiner speziellen Konstruktion erreicht. So ist das Szenario zwar in der Realität verwurzelt, weist aber einen hohen Absurditätsfaktor auf, auf den auch – wie gezeigt – in der Diskussion verwiesen wird. Der hohe Grad an Absurdität wird zwar einerseits zum Grund für massive Kritik, ist jedoch andererseits nach meiner Analyse genau der Aspekt, der dem Beispiel seine hohe Aufmerksamkeit sichert und der in der anschließenden Debatte dazu führt, dass dieses Beispiel im Gedächtnis bleibt.⁶

6 Eine weiterführende Analyse der Wirkung von absurden Szenarien auf Leser*innen, z.B. in Form einer experimentalphilosophischen Studie, könnte gewinnbringend sein.

Wenn man sich anschaut, welche Gedankenexperimente in weiten Kreisen bekannt sind, dann weisen viele – verschiedene Varianten des Trolley-Problems (z. B. Thomson 2013, 544–547), Gehirne im Tank (Putnam 1981, 5–7), Marys Zimmer (Jackson 1982, 130) – eine gewisse Absurdität auf. Die Gedankenexperimente mit eher alltäglichen Szenarien werden hingegen weniger oft aufgegriffen. Dies scheint mir kein Zufall zu sein: Meiner These nach führt die Absurdität vieler Szenarien zentral dazu, dass diese so leidenschaftlich diskutiert und damit verbreitet werden.⁷

5.2.2 Besondere Relevanz für die praktische Philosophie

Die zwischen verschiedenen Kreisen vermittelnde Funktion gilt nicht speziell für Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie, sondern kann auf alle philosophischen Gedankenexperimente ausgeweitet werden.⁸

Allerdings ist zu betonen, dass Gedankenexperimente speziell aufgrund dieser Funktion eine besondere Relevanz für den Bereich der praktischen Philosophie und nochmal spezifischer in der angewandten Ethik besitzen. Erstens hat der Einsatz von Gedankenexperimenten in dieser Subdisziplin den Vorteil, dass sie in umstrittenen Debatten, bei denen es sonst primär um reale Fälle geht, Distanz bieten:

„There will be some ethical debates where over-familiarity with the issue can lead disputants no longer to engage in real dialogue with each other. The abortion debate is a clear example of such a stalemate. Abortion is a topic about which most people will have an opinion, and be prepared to argue about. However, often people’s views are so firmly fixed that there is no space for meaningful interaction. Here thought experiments provide a useful way of restarting dialogue.“ (Walsh 2011, 472)

7 Das bedeutet jedoch nicht, dass die Verbreitung mit dem Maß der Absurdität steigt. Meine These wäre, dass eine ausgeglichene Balance zwischen Verwurzelung in der Realität und humorvoller Absurdität ein Szenario besonders geeignet für seine Vermittlungsrolle macht. Dies muss an anderer Stelle weiter untersucht werden.

8 Es könnte sogar noch weitergehend dafür argumentiert werden, dass diese Funktion für Gedankenexperimente allgemein gilt, also auch z. B. für physikalische wie Schrödingers Katze (Schrödinger 1935, 812).

Dies kann besonders in der Kommunikation mit anderen Disziplinen relevant sein – wie Medizin oder Religionswissenschaften, wenn es beispielsweise um Fragen der ethischen Bewertung wie Abtreibung geht. Denn genau diese Nähe zu anderen Disziplinen ist ja zweitens eine Besonderheit der angewandten Ethik, deren Debatten sich durch eine Überlagerung der Kompetenzfelder verschiedener Einzelwissenschaften auszeichnen. Dies führt zu einer speziellen Bedeutsamkeit von Transformationsprozessen, um eine Kommunikation überhaupt erst zu ermöglichen. Gedankenexperimente bieten in diesem Zusammenhang auch den Vorteil, ohne allzu großes Vorwissen in eine Diskussion einsteigen zu können, um sich dann über Begriffe und Bedingungen auszutauschen (Cohnitz 2006b, 389). Das Geiger-Gedankenexperiment kann hier unter anderem als Verdeutlichung des Arguments der Abtreibungsgegner*innen und der Bedeutung der jeweiligen Prämissen dienen.

Drittens ist die Kommunikation mit der breiten Öffentlichkeit bei moralisch aufgeladenen Themen, die aber für viele Menschen relevant sind, essentiell. Es sollte in dem Sinne für jede Person möglich sein, sich eine differenzierte Meinung zu diesen Themen verschaffen zu können, was den Stellenwert von Vermittlung hervorhebt.

Im Ganzen ist gerade die praktische Philosophie ein Feld der intensiven Kontaktnahme zwischen den Sphären der Expert*innen und der Lai*innen.

6. Fazit

Die Case Study zum Geiger-Gedankenexperiment hat eines klar gezeigt: Das, was Expert*innen und Lai*innen prominent diskutieren, ist das Szenario. Ob man daraus die negative Konsequenz zieht, die Methode aufgrund von potentiellen Missverständnissen zu vermeiden, oder ob man den Nutzen ihres Potentials, Debatten zu popularisieren, hervorstellt – das Szenario wird faktisch nicht vernachlässigt. Dies betrifft besonders Szenarien, die als absurd wahrgenommen werden. Genau dies kann aber von Nutzen sein: Gerade, weil sie teilweise so abstrus weit weg vom eigentlichen Gegenstand sind, bleiben sie in Erinnerung und werden an andere weitergetragen.

Der in diesem Aufsatz unterbreitete Vorschlag ist, diese Vermittlungsrolle als eine weitere Funktion von Gedankenexperimenten zu verstehen. Damit die Vermittlung nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ gelingen kann, sollten Philosoph*innen strategisch auf populäre Szenarien reagieren und diese als Anker nutzen, um die Argumentation dahinter zu kommunizieren.

Literatur

- Atkinson, David, und Jeanne Peijnenburg. 2003. „When are Thought Experiments Poor Ones“. *Journal for General Philosophy of Science* 34 (2): 305–322. <https://doi.org/10.1023/B:JGPS.0000005164.26228.f7>.
- Aulus Gellius. 2010. „Thomson’s violinist. What is the point of thought experiments in moral philosophy?“. Kommentar auf *Crooked Timber Blog*, 23.1.2010. <https://crookedtimber.org/2010/01/23/thomsons-violinist-what-is-the-point-of-thought-experiments-in-moral-philosophy>.
- Austin, Michael W., und Gregory Bassham. 2008. „Popular Culture in the Philosophy Classroom. A Modest Defense“. *APA Newsletters* 8 (1): 6–9. <https://cdn.ymaws.com/www.apaonline.org/resource/collection/808CBF9D-D8E6-44A7-AE13-41A70645A525/v08n1Teaching.pdf>.
- Ben Alpers. 2006. „Experimental Philosophy“. Kommentar auf *Crooked Timber Blog*, 2.5.2006. <https://crookedtimber.org/2006/05/02/experimental-philosophy>.
- Ben Alpers. 2010. „Thomson’s violinist. What is the point of thought experiments in moral philosophy?“. Kommentar auf *Crooked Timber Blog*, 23.1.2010. <https://crookedtimber.org/2010/01/23/thomsons-violinist-what-is-the-point-of-thought-experiments-in-moral-philosophy>.
- Bertram, Georg W. 2012. *Philosophische Gedankenexperimente. Ein Lese- und Studienbuch*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Burgis, Ben. 2020. „Judith Jarvis Thomson (1929–2020)“. *Jacobin*, 30.11.2020. <https://jacobinmag.com/2020/11/judith-jarvis-thompson-obituary-abortion-essay>.
- Chnoxis. 2018. „GEIGER“ – das philosophische Gedankenexperiment. Kommentar auf Youtube, 11.1.2017. <https://www.youtube.com/watch?v=8lZCmSZhIPo>.
- Cohnitz, Daniel. 2006a. *Gedankenexperimente in der Philosophie*. Paderborn: Mentis.
- Cohnitz, Daniel 2006b. „Discussions. Poor Thought Experiments? A Comment on Peijnenburg and Atkinson“. *Journal for General Philosophy of Science* 37 (2): 373–392. <https://doi.org/10.1007/s10838-006-9027-0>.
- Crooked Timber Blog. 2010. „Thomson’s violinist. What is the point of thought experiments in moral philosophy?“. *Crooked Timber Blog*, 23.1.2010. <https://crookedtimber.org/2010/01/23/thomsons-violinist-what-is-the-point-of-thought-experiments-in-moral-philosophy>.
- Davis, Michael. 2012. „Imaginary Cases in Ethics. A Critique“. *International Journal of Applied Philosophy* 26 (1): 1–17. <https://doi.org/10.5840/ijap20122611>.
- Dennett, Daniel C. 2013. *Intuition Pumps and Other Tools of Thinking*. London: Penguin Books.
- Egan, David. 2016. „Literature and Thought Experiments“. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 74 (2): 139–150. <https://doi.org/10.1111/jaac.12270>.

- Engels, Helmut. 2004. „Nehmen wir an ...“. *Das Gedankenexperiment in didaktischer Absicht*. 2. Auflage. Weinheim u. a.: Beltz.
- Fischer, John M. 2013. „Abortion and Ownership“. *The Journal of Ethics* 17 (4): 275–304. <https://doi.org/10.1007/s10892-013-9152-z>.
- Fjanusz2. 2017. „The Violinist Re-Strung“. Kommentar auf *Counterapologistblog*, n.d. <https://counterapologistblog.wordpress.com/the-violinist-re-strung>.
- Fleck, Ludwik 1980. *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Häggqvist, Sören. 1996. *Thought Experiments in Philosophy*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Ierodiakonou, Katerina. 2018. „The triple life of ancient thought experiments“. In *The Routledge Companion to Thought Experiments*, herausgegeben von Michael T. Stuart, Yiftach Fehige und James R. Brown, 31–43. New York: Routledge 2018. <https://doi.org/10.4324/9781315175027-2>.
- Irre irreversible. 2020. „GEIGER‘ – das philosophische Gedankenexperiment“. Kommentar auf *Youtube*, 11.1.2017. <https://www.youtube.com/watch?v=8lZCmSZhIPo>.
- Jackson, Frank. 1982. „Epiphenomenal Qualia“. *Philosophical Quarterly* 32 (127): 127–136. <https://doi.org/10.2307/2960077>.
- Kirby, David A. 2013. *Lab Cots in Hollywood. Science, Scientists. And Cinema*. Cambridge und London: The MIT Press.
- Klauk, Tobias. 2007. *Gedankenexperimente. Eine Familie philosophischer Verfahren*. PhD diss., Georg-August-Universität Göttingen. <https://ediss.uni-goettingen.de/bitstream/handle/11858/00-1735-0000-0006-AFB4-C/klauk.pdf?sequence=1>
- Latour, Bruno. 2015. *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Machery, Edouard. 2011. „Thought Experiments and Philosophical knowledge“. *Metaphilosophy* 42 (3): 191–214. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2011.01700.x>.
- Martena, Laura. 2018. „Thinking Inside the Box. Concerns about Trolley Problems in the Ethics Classroom“. *Teaching Philosophy* 41 (4): 381–407. <https://doi.org/10.5840/teachphil2018112197>. Seitenzahlen nach: https://www.academia.edu/37446602/_Thinking_Inside_the_Box_Concerns_about_Trolley_Problems_in_the_Ethics_Classroom_in_Teaching_Philosophy_41_2018_H_4.
- McAllister, James W. 1996. „The Evidential Significance of Thought Experiment in Science“. *Studies in History and Philosophy of Science* 27 (2): 233–250. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(95\)00044-5](https://doi.org/10.1016/0039-3681(95)00044-5).
- Miro Slav. 2021. „GEIGER‘ – das philosophische Gedankenexperiment“. Kommentar auf *Youtube*, 11.1.2017. <https://www.youtube.com/watch?v=8lZCmSZhIPo>.

- Norton, John D. 2004. „On Thought Experiments. Is There More to the Argument?“. *Philosophy of Science* 71 (5): 1139–1151. <https://doi.org/10.1086/425238>.
- Präem, Sara K., und Asbjørn Steglich-Petersen. 2015. „Philosophical Thought Experiments as Heuristics for Theory Discovery“. *Synthese* 192 (9): 2827–2842. <https://doi.org/10.1007/s11229-015-0684-6>.
- Precht, Richard D. 2007. *Wer bin ich und wenn ja, wie viele. Eine philosophische Reise*. 35. Auflage. München: Goldmann Verlag.
- Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robert the red. 2006. „Experimental Philosophy“. Kommentar auf *Crooked Timber Blog*, 2.5.2006. <https://crookedtimber.org/2006/05/02/experimental-philosophy>.
- Schrödinger, Erwin. 1935. „Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik“. *Naturwissenschaften* 23 (48): 807–812. <https://doi.org/10.1007/BF01491891>.
- SRF Kultur. Filsofix. 2017. „GEIGER‘ – das philosophische Gedankenexperiment“. *Youtube*, 11.1.2017. <https://www.youtube.com/watch?v=8lZCmSZhIPo>.
- Stuart, Michael T. 2017. „Imagination. A Sine Qua Non of Science“. *Croatian Journal of Philosophy* 17 (49): 9–32.
- Ted. 2010. „Thomson’s violinist. What is the point of thought experiments in moral philosophy?“. Kommentar auf *Crooked Timber Blog*, 23.1.2010. <https://crookedtimber.org/2010/01/23/thomsons-violinist-what-is-the-point-of-thought-experiments-in-moral-philosophy>.
- Thomson, Judith J. 1971. „A Defense of Abortion“. *Philosophy & Public Affairs* 1 (1): 47–66. https://www.jstor.org/stable/2265091?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents.
- Thomson, Judith J. 2013. „Killing, Letting Die, and the Trolley Problem“. In *Ethical Theory. An Anthology*, herausgegeben von Russ Shafer-Landau. 2. Auflage, 543–551. Chichester, West Sussex u. a.: Wiley-Blackwell. http://web.kpi.kharkov.ua/ukin/wp-content/uploads/sites/195/2019/02/Ethical_Theory_An_Anthology.pdf#page=561.
- University of Delaware. 2002. *Contemporary Moral Problems. Lecture 09. Abortion*. Letzter Zugriff: 26.2.2021. <http://www1.udel.edu/UMS/itv/2002S/phil202/lectures/lecture09/lecture09.pdf>.
- Walsh, Adrian. 2011. „A Moderate Defence of the Use of Thought Experiments in Applied Ethics“. *Ethical Theory and Moral Practice* 14 (4): 467–481. <https://doi.org/10.1007/s10677-010-9254-7>.
- Warren, Mary A. 1973. „On the Moral and Legal Status of Abortion“. *The Monist* 57 (1): 43–61. <https://doi.org/10.5840/monist197357133>. Hier: <https://www.douglas-lasficek.com/teaching/phil-2222/warren.pdf>. 1–9.
- Watkins, Michael. 2006. „Re-Reading Thomson. Thomson’s Unanswered Challenge“. *Journal of Libertarian Studies* 20 (4): 41–59.

- Weinberg, Justin. 2020. „Judith Jarvis Thomson (1929–2020)“. *Daily Nous*, 20.11.2010. <https://dailynous.com/2020/11/20/judith-jarvis-thomson-1929-2020>.
- Wilcox, John D. 1989. „Nature as Demonic in Thomson’s Defense of Abortion“. *New Scholasticism* 63 (4): 463–484.
- Wilkes, Kathleen V. 2003. *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, Allen. 2011. „Humanity as End in Itself“. In *On What Matters*, herausgegeben von Samuel Scheffler, 58–82. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199572816.003.0003>.

Sollten wir auf die Trolley-Fälle verzichten?

Eine Kritik der Kritik Woods

Should we stop using the trolley cases?

A critique of Wood's criticism

TOBIAS GUTMANN, CHEMNITZ

Zusammenfassung: In den moralphilosophischen Debatten der letzten Jahrzehnte spielen die sogenannten Trolley-Fälle eine große Rolle. Sie kommen zum Einsatz in Diskussionen der Frage, welcher Schaden Personen im Rahmen medizinischer oder politischer Maßnahmen zugefügt werden darf, und in Diskussionen darüber, welches die richtige normative Moraltheorie ist. Allerdings kritisieren viele Philosophinnen und Philosophen diese Gedankenexperimente wegen ihrer Konstruiertheit, Künstlichkeit, Abstraktheit und ihrer Lebensferne. In diesem Beitrag werden die Einwände eines prominenten Kritikers, Allen Wood, diskutiert. Er attestiert den Trolley-Gedankenexperimenten neben den genannten Punkten außerdem, dass sie moralisch nicht neutral sind, indem sie uns mit einem rhetorischen Trick dazu bringen, bestimmte Faktoren für moralisch relevant zu halten. Wood fordert deshalb, dass man auf die Verwendung dieser Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie verzichten solle. Ich werde seine Einwände entkräften, dann aber zeigen, dass er dennoch einen wunden Punkt nennt: Die Trolley-Fälle sind aufgrund der vorgegebenen Antwortoptionen in der Hinsicht nicht moralisch neutral, dass sie voraussetzen, dass die Anzahl der zu rettenden Menschen moralisch relevant ist. Sie eignen sich daher nicht, um ebendiese Behauptung zu begründen. Dieser Mangel kann aber durch eine Modifikation der Gedankenexperimente behoben werden; ein vollständiger Verzicht auf derartige Gedankenexperimente ist also entgegen Woods Ansicht nicht notwendigerweise geboten.

Schlagwörter: Gedankenexperimente, Trolley-Fälle, Intuitionen, Bias

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Abstract: The last decades have seen a continuous use of the so-called trolley-cases in moral philosophy. They are present in debates about questions concerning the permissibility of harming people through medical or political measures. Philosophers use them to justify their normative moral theories. But there is also a growing sense of distrust among other philosophers who claim that there is a misleading lack of realism in the highly abstract and artificial trolley-cases. In this paper I will discuss Allen Wood's objections concerning the use of trolley-cases. Besides the points already mentioned he criticises trolley-cases for being not morally neutral because they make use of a rhetorical device which makes us think that some aspects are morally relevant. He therefore calls for the abandonment of the use of trolley-cases in moral philosophy. I will refute Wood's objections, but I will also show that he points to a sore spot. The trolley-cases actually do implicitly presuppose that the numbers of people that can be rescued in those cases count morally. Therefore trolley-cases cannot properly be used to justify this claim. In opposition to Wood I do not think that this defect is reason enough to get rid completely of the trolley-cases. Instead they can be amended to deal with this problem.

Keywords: thought-experiments, trolley-cases, intuitions, bias

1. Einleitung

In der praktischen Philosophie spielen Gedankenexperimente in den letzten Jahrzehnten eine große Rolle. Wer sich heutzutage mit normativen Moraltheorien beschäftigt, hat sicherlich schon von George und Jim gehört, deren schwierige Lebenssituationen Bernard Williams als Ausgangspunkt eines Argumentes gegen den Utilitarismus ins Feld führt (Williams 1973, 97f.); kennt Judith Jarvis Thomsons Geiger-Beispiel, mit dessen Hilfe sie der Frage nachgeht, ob Abtreibungen erlaubt sein können oder nicht (Thomson 1971, 48f.); und ist wohl schon einmal dem Gedankenexperiment des ertrinkenden Kindes begegnet, das Singer zur Illustration eines Moralprinzips anführt, dem zufolge, ganz grob gesagt, gilt, dass wir zur Verhinderung von Leid verpflichtet sind, wenn uns das wenig kostet (Singer 1972, 231).

Ein weiteres, sehr weit verbreitetes und zugleich berühmt-berühmtes Gedankenexperiment ist das der sogenannten Trolley-Fälle. In der Grundkonstellation befasst sich das Trolley-Gedankenexperiment mit der Frage, ob eine außer Kontrolle geratene Straßenbahn so umgelenkt werden darf bzw. soll, dass sie statt fünf Menschen nur einen Menschen überfährt und damit tötet. Der erste Trolley-Fall wurde 1967 von Philippa Foot in die Moralphilosophie eingeführt (Edmonds 2014, 25). Das Beispiel wurde dann

von vielen weiteren Philosophinnen und Philosophen aufgenommen – vor allem aber werden Variationen dieses Szenarios entworfen. So ist man in Foots Gedankenexperiment selbst die Fahrerin bzw. der Fahrer der Straßenbahn und muss entscheiden, ob man sie auf ein anderes Gleis umleiten will (Foot 2002, 23), während man in der Variation von Judith Jarvis Thomson neben dem Gleis steht und eine Weiche so umlegen kann, dass die Straßenbahn nur einen und nicht fünf Menschen überfährt (Thomson 1985, 1397). In einer weiteren Variation lautet die Frage, ob es erlaubt oder geboten ist, einen dicken Mann von der Brücke zu stoßen, der die außer Kontrolle geratene Straßenbahn ebenfalls aufhalten (und dabei umkommen) würde, womit man fünf Menschen das Leben retten könnte (Thomson 1985, 1409).

Die Trolley-Gedankenexperimente finden Verwendung in der Diskussion verschiedener moralphilosophischer Fragen. Sie werden oft genutzt im Umkreis der Diskussionen darüber, welcher Schaden Personen im Rahmen von medizinischen oder politischen Maßnahmen zugefügt werden darf (Foot 2002), welches die richtige normative Moraltheorie ist (Parfit 2011) und neuerdings auch bei der Diskussion der moralischen Probleme, vor die uns selbstfahrende Autos stellen (Keeling 2020). Sie kommen auch im Rahmen der Moralpsychologie zum Einsatz bei der empirischen Erforschung moralischer Entscheidungen (Greene 2008). Mittlerweile hat die Verwendung von Trolley-Gedankenexperimenten einen eigenen Namen: „trolleyology“ (Edmonds 2014, 10). Und sogar in der populären Kultur sind die Trolley-Fälle angekommen.¹

Für viele Philosophinnen und Philosophen bezeichnet der Begriff „trolleyology“ allerdings ein Verfahren, das in moralphilosophischen Diskussionen fehl am Platz ist. Ein prominenter Kritiker ist Allen Wood, der in einem Beitrag eine Reihe von Einwänden gegen die Verwendung von Trolley-Fällen vorbringt.² Seine Kritik fasst er selbst folgendermaßen zusammen:

1 So basiert etwa der vielbeachtete Film „Terror – Ihr Urteil“, der 2016 zeitgleich in der ARD, dem ORF und SRF ausgestrahlt wurde, auf der Frage, ob ein Flugzeug mit 164 Menschen an Bord abgeschossen werden darf, um zu verhindern, dass dieses Flugzeug in ein mit 70.000 Menschen besetztes Stadion gelenkt wird. Im Anschluss an den Film konnten die Zuschauer und Zuschauerinnen abstimmen, ob es richtig ist, das Flugzeug abzuschießen.

2 Weitere Kritikerinnen und Kritiker sind Fried 2012, O'Connor 2012 und Martena 2018.

Trolley problems seem to me to abstract not from what is irrelevant, but from what is morally vital about all the situations that most resemble them in real life. At the very least, trolley problems presuppose (rather than establish) that certain things are morally fundamental, and my own view is that these presuppositions are at least highly doubtful, probably perniciously false, and that trolley problems (or people's responses to them) do nothing at all to support or confirm these presuppositions. Instead, they only provide a kind of illegitimate pseudo-support for them, as well as the opportunity to do moral philosophy in a manner that encourages us not to question them. (Wood 2011, 82)

Das sind ernste Einwände gegen eine in der moralphilosophischen Diskussion weit verbreitete Reihe von Gedankenexperimenten, die laut Wood dafür sprechen, dass man auf die Verwendung von Trolley-Gedankenexperimenten in der praktischen Philosophie verzichten sollte (Wood 2011, 66f. & 82). Im Folgenden soll darum der Frage nachgegangen werden, ob und inwieweit Woods Einwände tatsächlich zutreffend sind. Zuvor werde ich allerdings sehr knapp erläutern, was Gedankenexperimente und ihre typischen Funktionen im Rahmen der Moralphilosophie sind. Darüber hinaus werde ich kurz die methodologischen Überlegungen vorstellen, die der „trolleyology“ unterliegen, und aufzeigen, was die Trolley-Fälle in ihrer Verschiedenheit eint, um ein genaueres Bild dessen zu gewinnen, wogegen sich die Kritik richtet. Ich werde die Einwände von Wood entkräften, dann aber zeigen, dass er trotzdem einen wunden Punkt nennt. Die Trolley-Fälle sind in einer Hinsicht nicht moralisch neutral, weil sie voraussetzen, dass die Anzahl der zu rettenden Menschen moralisch relevant ist. Die Trolley-Fälle eignen sich daher nicht, um diese Behauptung zu begründen. Dieser Mangel kann aber durch eine Anpassung der Gedankenexperimente behoben werden; ein vollständiger Verzicht auf derartige Gedankenexperimente ist also entgegen Woods Ansicht nicht notwendigerweise geboten.

2. Gedankenexperimente und ihre typischen Funktionen

Gedankenexperimente in der praktischen Philosophie bestehen typischerweise aus drei Elementen: Erstens einem Szenario, das vorgestellt wird; zweitens der Beantwortung einer Frage, die angesichts des Szenarios gestellt wird; und drittens der argumentativen Ausnutzung der Antwort (Brun 2017, 196). Die Idee ist also, dass man sich, wenn man ein Gedankenexperiment

durchführt, die Situation, die im Szenario beschrieben wird, vor Augen führt und dann versucht, die Frage zu beantworten, die im Anschluss an das Szenario gestellt wird. Die Beurteilung des Szenarios, also die Antwort auf diese Frage, ist dann der Ausgangspunkt für ein Argument zugunsten einer bestimmten Behauptung.³

Gedankenexperimente können unterschiedliche argumentative Funktionen erfüllen. Sehr weit verbreitet sind Gedankenexperimente, die als Gegenbeispiele dienen. So führt Williams die Gedankenexperimente mit George und Jim an, um zu zeigen, dass das utilitaristische Prinzip, angewendet auf die beiden dort beschriebenen Szenarien, zu einem falschen oder zumindest fragwürdigen Ergebnis führt (Williams 1973, 97f.). Insofern solche Gedankenexperimente dazu dienen sollen, eine These oder Theorie als falsch zu erweisen, kann man von destruktiven Gedankenexperimenten sprechen. Konstruktive Gedankenexperimente dagegen sollen die Wahrheit einer These oder Theorie stützen oder erweisen (Brun 2017, 199f.). So kann etwa laut Henry Shue das Gedankenexperiment einer tickenden Bombe zeigen, dass Folter in außergewöhnlichen Umständen moralisch erlaubt sein kann (Shue 1978, 141).⁴ Eine weitere Klasse von Gedankenexperimenten dient der Exploration; hier handelt es sich um Gedankenexperimente, die zeigen sollen, welche Faktoren moralisch relevant sind bzw. welche es nicht sind. Typischerweise beinhalten explorative Gedankenexperimente die Variation eines Szenarios wie eben in den Trolley-Fällen. Darüber hinaus gibt es auch Gedankenexperimente, die nichts erweisen sollen, sondern bloß der Illustration dienen. Das schon in der Einleitung erwähnte Beispiel des ertrinkenden Kindes führt Singer wohl nur an, um das von ihm vertretene moralische Prinzip zu illustrieren (Singer 1972, 231).

Die meisten Trolley-Gedankenexperimente sollen mehrere dieser Funktionen erfüllen. Wenn sie in verschiedenen Variationen auftreten – was oft, aber nicht immer der Fall ist – dann dienen sie der Exploration, also dazu, zu zeigen, dass bestimmte Merkmale moralisch relevant sind oder nicht; zugleich werden die daraus gewonnenen Erkenntnisse aber auch genutzt, um für oder gegen bestimmte Thesen oder Theorien zu argumentieren (vgl. Klauk 2007, 19). Gedankenexperimente, die der Exploration dienen,

3 Für eine detaillierte Diskussion dieses Vorgangs siehe Klauk 2007, 64ff.

4 Allerdings merkt Shue direkt im Anschluss an, dass diese Umstände in der realen Welt nie vorliegen können, er also mitnichten für die Freigabe der Folter argumentiert.

weisen typischerweise eine bestimmte Form auf: Es werden (mindestens) zwei Szenarien beschrieben, die sich in möglichst nur einem einzigen Punkt voneinander unterscheiden. Fruchtbar gemacht werden sie, indem man die Beurteilung beider Szenarien vergleicht. Auf diese Weise will man feststellen, ob der Punkt, in dem sich die beiden Szenarien unterscheiden, einen moralisch relevanten Unterschied ausmacht.⁵ Dieses Vorgehen soll es ermöglichen – ähnlich wie Versuchsreihen in den Naturwissenschaften –, genau zu bestimmen, welche Faktoren in diesen Situationen auf welche Weise moralisch relevant sind. Es ist diese Überlegung, die der wohl bekanntesten Variation eines Trolley-Szenarios unterliegt. Während das Szenario im *Weichensteller-Fall* so lautet, dass man neben den Gleisen bei einer Weiche steht, die man umlegen kann, um die außer Kontrolle geratene Straßenbahn so umzulenken, dass sie statt fünf bloß einen Menschen überfährt, lautet das Szenario im *Dicker-Mann-Fall*, dass man auf einer Brücke steht und einen dicken Mann von ebendieser herunterstoßen kann, um die außer Kontrolle geratene Straßenbahn aufzuhalten und damit fünf Menschen das Leben zu retten, was allerdings wiederum auf Kosten des Lebens des dicken Mannes geschieht (Thomson 1985). Die Idee ist hier: Die beiden Szenarien gleichen sich in den moralisch relevanten Eigenschaften – in beiden Fällen kann man mit einer Handlung fünf Menschenleben retten und opfert dafür eines; in beiden Szenarien ist man nicht Verursacher der Ausgangssituation. Allerdings besteht die Rettungshandlung im ersten Szenario darin, eine Weiche umzustellen, im zweiten Szenario darin, einen dicken Mann von der Brücke zu stoßen. Wenn sich die Beurteilungen der jeweils im Anschluss an die Szenarien gestellte Frage – Was soll man tun? – unterscheidet, dann, so die Idee, stellt die Art der Rettungshandlung einen moralisch relevanten Unterschied dar. Aufbauend auf diesem Ergebnis kann man dann zugunsten weiterer Schlussfolgerungen argumentieren, etwa dafür, dass die Intention, mit der Rettungshandlungen ausgeführt werden, moralisch relevant ist.

3. Trolley-Fälle

Über die Frage, was genau die Identitätsbedingungen von Gedankenexperimenten sind, herrscht in der Literatur keine Einigkeit. Müssen alle Details zweier Szenarien genau übereinstimmen, um davon sprechen zu können, dass es sich um ein und dasselbe Gedankenexperiment handelt? Oder kön-

5 Kagan beschreibt dieses Verfahren ausführlich unter dem Namen „contrast arguments“, vgl. Kagan 1988, 5f.

nen gleichlautende Gedankenexperimente zu unterschiedlichen Zwecken verwendet werden und darum als verschiedene Gedankenexperimente gelten?⁶ Um die Trolley-Fälle als eine Klasse von Fällen auszuweisen, bietet es sich an, auf die Familienähnlichkeiten sowie die historische Kontinuität der entsprechenden Gedankenexperimente hinzuweisen.⁷ Im Folgenden sollen darum die zentralen Merkmale der Trolley-Fälle benannt werden.

Ein entscheidendes Merkmal von Trolley-Gedankenexperimenten liegt darin, dass man sich entscheiden muss, ob man mindestens einen Menschen opfern soll, um einer größeren Anzahl von Menschen das Leben zu retten (Wood 2011, 67; O'Connor 2012, 244; Martena 2018, 384). Klassischerweise muss man sich dazwischen entscheiden, entweder fünf Menschen oder nur einen Menschen zu retten. Variiert werden kann die Art und Weise, wie die Menschen gerettet werden können: per Umstellung einer Weiche oder per Herunterstoßen des dicken Mannes von der Brücke oder per Drücken eines Knopfes, was eine Falltür in der Brücke auslöst, die den dicken Mann auf die Gleise fallen lässt ... Variieren kann auch die Art der Notlage. Nicht in allen Trolley-Fällen spielen tatsächlich die namensgebenden Straßenbahnen eine Rolle; es werden auch Szenarien beschrieben, in denen einige Menschen in einer Höhle zu ertrinken drohen, wenn sie nicht den dicken Mann, der im Ausgang feststeckt, mit Dynamit in die Luft sprengen (Foot 2002, 21); in denen entweder nur ein Mensch oder aber fünf per Boot vor dem Ertrinken gerettet werden können (Parfit 2011, 186); oder Situationen, in denen ein Arzt fünf Menschen per Organtransplantation das Leben retten kann, indem er die rettenden Organe einem anderen Menschen entnimmt, der dabei zu Tode kommt (Thomson 1985, 1396).

Die Trolley-Szenarien eint zusätzlich, dass in ihnen nur eine kleine Auswahl an vorgegebenen Handlungsmöglichkeiten zur Auswahl steht. Im *Weichensteller*-Fall kann man entweder die Weiche umstellen oder dies unterlassen; im *Dicker-Mann*-Fall kann man entweder den dicken Mann von der Brücke auf die Gleise stoßen oder dies unterlassen.⁸ Weil nur eine vorgegebene Auswahl an Antwortmöglichkeiten zur Verfügung steht, handelt es sich bei der im Anschluss an die Szenarien gestellte Frage – Was soll man tun? – also stets um eine geschlossene, nicht um eine offene Frage.

6 Vgl. Bokulich und Frappier 2018.

7 Siehe dazu etwa Bokulich 2001.

8 Es gibt auch einige Trolley-Fälle, in denen mehr als zwei Handlungsmöglichkeiten zur Auswahl stehen, etwa in Thomson 2008, 364. Dazu später mehr.

Ein weiteres Merkmal der Trolley-Gedankenexperimente besteht darin, dass die Szenarien in charakteristischer Weise reduziert sind. Beschrieben wird nur die unmittelbar vorliegende Situation, nicht aber etwa, wie es zu dieser Situation gekommen ist. In der Beschreibung der Szenarien ist also die Vorgeschichte, die zur vorliegenden Situation geführt hat, nicht enthalten. Die Szenarien schweigen sich auch darüber aus, warum sich die Menschen auf den Gleisen befinden, warum die Bremsen der Straßenbahn nicht funktionieren, warum der dicke Mann auf der Brücke steht oder warum man selbst neben der Weiche oder auf der Brücke steht (Wood 2011, 70; Martena 2018, 391). Die wenigen Punkte, die im Szenario explizit genannt werden, sollen denn auch die einzig moralisch relevanten Faktoren sein, die bei der Bewertung zu berücksichtigen sind (Parfit 2011, 185).

Eine letzte Gemeinsamkeit der Trolley-Fälle besteht darin, dass sie alle davon ausgehen, dass absolute Sicherheit über die Folgen der möglichen Handlungsalternativen besteht. Im *Weichensteller*-Szenario wird postuliert, dass mit dem Umstellen der Weiche ein Mensch sicher zu Tode kommt; und dass fünf Menschen sicher zu Tode kommen, stellt man die Weiche nicht um. Es herrscht also keine Unsicherheit darüber, worin die Folgen der vorgegebenen Handlungsalternativen bestehen (Wood 2011, 70; Martena 2018, 392).

Diese Beschränkungen – der möglichen Handlungsalternativen, der moralisch relevanten Faktoren, der Ungewissheit – dienen dem im vorhergehenden Abschnitt genannten Ziel, eine kontrollierte Umgebung für Gedankenexperimente zu haben, in der jeweils nur ein Aspekt geändert werden kann, um zu eruieren, ob dieser moralisch relevant ist. Die Kargheit, Konstruiertheit und Künstlichkeit der Gedankenexperimente ergibt sich also aus der im vorigen Abschnitt dargestellten methodologischen Überlegung. Es ist diese Kargheit, Konstruiertheit und Künstlichkeit der Trolley-Fälle, an der sich ein guter Teil der Kritik an ihrer Verwendung entzündet. Im Folgenden sollen nun die entsprechenden Einwände von Wood erläutert und diskutiert werden.

4. Woods Kritik an den Trolley-Fällen

Neben den spezifischen Einwänden gegen die Verwendung von Trolley-Fällen, auf die ich im weiteren Verlauf des Textes eingehen werde, erwähnt Wood auch einen allgemeinen Einwand, der sich eher gegen die Nutzung von explorativen Gedankenexperimenten überhaupt richtet. Dieser Einwand

lautet, dass das Verfahren der Variation von Fällen eng mit einer falschen wissenschaftlichen Konzeption der Moralphilosophie verbunden sei. Wood zufolge besteht das Ziel der Verwendung solcher Gedankenexperimente gewöhnlicherweise darin, moralische Prinzipien zu entwerfen, die unseren Intuitionen genau entsprechen und dann im realen Leben angewendet werden können, um schwierige Fälle zu entscheiden, indem sie die richtigen Antworten mit wissenschaftlicher Präzision angeben (Wood 2011, 67). Das Ziel bestehe also darin, Prinzipien zu entwerfen, aus denen sich rein deduktiv ableiten lässt, was in welcher Situation zu tun geboten ist. Wood lehnt diese Idee ab; ihm zufolge sind Prinzipien wie die von Kant oder Mill Artikulationen eines fundamentalen Wertes, weshalb sich aus ihnen nicht deduktiv ableiten lasse, was in einer Situation zu tun geboten ist (Wood 2011, 59f.). Der allgemeine Vorwurf lautet also, dass die explorativen Gedankenexperimente nur dann von Bedeutung sind, wenn man einem falschen Bild dessen aufsitzt, wie eine normative Moralthorie auszusehen hat, vor allem davon, wie moralische Prinzipien funktionieren.

Für eine Diskussion über die adäquate Rolle von moralischen Prinzipien in normativen Moralthorien ist hier nicht der richtige Ort.⁹ Doch auch ohne eine solche Diskussion lässt sich zeigen, dass Woods Einwand nicht korrekt ist. Dies deshalb, weil selbst Partikularisten, die die Idee ablehnen, dass moralische Prinzipien beim moralischen Urteilen eine zentrale Rolle spielen, wenn auch implizit, mit ganz ähnlichen Variationen argumentieren. So führt Jonathan Dancy ein Beispiel an, das sich auch als Gedankenexperiment verstehen lässt, um für seine Behauptung zu argumentieren, dass Gründe holistisch funktionieren, ihre Rolle und Kraft also von Kontext zu Kontext unterschiedlich sein kann. Das Beispiel lautet: Ich habe mir ein Buch von dir ausgeliehen und entdecke dann, dass du es aus der Bibliothek gestohlen hast. Während es normalerweise der Fall ist, dass ich einen Grund habe, dir ein ausgeliehenes Buch zurückzugeben, besteht dieser Grund in dieser Situation nicht (Dancy 1993, 60). Dieses Beispiel lässt sich auch als ein knapp beschriebenes Szenario samt einer Variation verstehen, mit jeweils anschließender Frage danach, welche moralischen Gründe hier vorliegen: Im ersten Fall habe ich mir ein Buch von dir ausgeliehen und es ist nicht so, dass du es aus der Bibliothek gestohlen hast – hier besteht ein Grund, dir das Buch zurückzugeben. Im zweiten Fall habe ich mir wiederum ein Buch von dir ausgeliehen und entdecke, dass du es aus der Bibliothek gestohlen

9 Siehe dazu etwa Dancy 2004 sowie McKeever und Ridge 2006.

hast – hier besteht kein Grund, dir das Buch zurückzugeben. Es wird also genau ein Faktor in einem ansonsten gleichen Szenario variiert, um zu zeigen, dass eine Tatsache – dass ich mir das Buch von dir ausgeliehen habe –, die im ersten Fall als Grund fungiert, dies im zweiten Fall nicht tut. Das Vorgehen, unsere Reaktionen auf Szenarien miteinander zu vergleichen, die sich in nur einem Faktor unterscheiden, ist demnach keinesfalls ausschließlich den Anhängerinnen und Anhängern einer wissenschaftlich präzisen Prinzipienethik vorbehalten.¹⁰

Nun zu den in spezifisch gegen die Anwendung von Trolley-Fällen gerichteten Einwänden. Ein zentraler Punkt in Woods Kritik lautet, dass die Trolley-Fälle sehr weltfern seien. Immer wieder ist davon die Rede, dass „in the real world“ alles anders wäre. Wie soll man diesen Einwand verstehen? Auch wenn es gelegentlich so klingt, meint Wood damit wohl nicht, dass solche Fälle in der realen Welt selten geschehen, denn er gesteht an einer Stelle zu, dass es Situationen gibt, die selten sind, bei deren Beurteilung wir dennoch sicher sein können. Auch scheint Wood nicht im Allgemeinen Gedankenexperimente mit nur sehr karg beschriebenen Szenarien abzulehnen, denn er gesteht zu, dass wir auch in der Beurteilung solcher Szenarien gerechtfertigt sein können (Wood 2011, 69). Wie aber lautet dann die Kritik?

In seinem Beitrag lassen sich mindestens drei miteinander verbundene Vorwürfe finden. Das Problematische an den Trolley-Fällen bestehe erstens darin, dass wir laut des Szenarios Dinge sicher wissen, über die wir uns, wenn die Fälle real wären, nicht sicher sein könnten. Problematisch sei zweitens, dass in den Szenarien Fakten fehlen, von denen wir, wenn die Fälle in der realen Welt vorkämen, wissen könnten. Drittens sei es problematisch, dass die Trolley-Fälle – weil sie so verfasst sind, dass in ihnen viele Dinge nicht genannt werden, die wir wissen könnten, wären die Fälle real – die Aufmerksamkeit auf die Faktoren lenken, die im Szenario genannt werden. Sie lenkten die Aufmerksamkeit also vor allem auf die Folgen der Handlungsmöglichkeiten – auf die Anzahl der geretteten bzw. nicht geretteten Menschen – und darauf, wie diese Rettung oder Nicht-Rettung zustande

10 Das hängt auch damit zusammen, dass es problematisch ist, aus einem einzelnen Fall auf ein Prinzip zu schließen. Nur weil der Unterschied zwischen Tun und Unterlassen im Smith-und-Jones-Gedankenexperiment von Rachels (1997, 65f.) moralisch relevant ist, heißt das nicht, dass dieser Unterschied stets – in allen anderen Kontexten auch – moralisch relevant ist; siehe dazu die Kritik von Kagan an der sogenannten „ubiquity-thesis“ in Kagan 1988, 12ff.

kommt. Damit lenkten sie die Aufmerksamkeit aber zugleich ab von anderen wichtigen Dingen. Zu diesen anderen wichtigen Dingen gehören etwa Fragen danach, wer für die in den Szenarien skizzierten Ereignisse verantwortlich sei, aber auch die Tatsache, dass Menschen moralische Rechte wie etwa das Recht auf ein unversehrtes Leben haben (Wood 2011, 70). Diese Eigenschaften sind es, aufgrund derer die Verwendung von Trolley-Fällen im Rahmen moralphilosophischer Diskussionen laut Wood schädlich ist.

Was ist von diesen Vorwürfen zu halten? Beginnen wir mit dem ersten; Wood erläutert ihn anhand des *Rettungsboot*-Szenarios in Derek Parfits *On What Matters* (Parfit 2011, 186), bei dem man per Boot entweder einen Menschen von einem Felsen oder aber fünf Menschen von einem anderen Felsen retten kann, bevor die Flut steigt und die Menschen ertrinken:

When a philosopher simply stipulates that we are certain you can save all and only the inhabitants of exactly one rock, then we should be clear that he is posing a problem so different from otherwise similar moral problems you might face in real life that any ‘intuitions’ we have in response to the philosopher’s problem should be suspect. (Wood 2011, 71)

Das Problem in diesem Szenario besteht Wood zufolge also darin, dass ein so formuliertes Szenario so verschieden ist von möglichen Fällen in der realen Welt, dass unsere Intuitionen angesichts des Szenarios nicht vertrauenswürdig sind. Das Szenario ist so verschieden, weil wir in der realen Welt nie wissen könnten, dass man entweder nur die fünf oder den einen Menschen retten kann. Wood erläutert nicht weiter, warum wir unseren Intuitionen in diesem Fall nicht vertrauen können sollten. Da in seiner Erläuterung immer wieder die Wendung „in real life“ auftaucht, ist anzunehmen, dass er unterstellt, dass unsere Fähigkeit, Situationen moralisch zu bewerten, sich auf Fälle beschränkt, die irgendwie näher an der realen Welt sind.¹¹ Wood gibt allerdings nicht weiter an, worin genau diese Nähe zur Welt besteht.

Doch genau das ist von Bedeutung für die Diskussion der „Reichweite“ unserer Fähigkeit, Situationen moralisch zu bewerten. Es ist sehr unplausibel, anzunehmen, dass sich diese Reichweite beschränkt auf Situationen, denen man in der realen Welt tatsächlich schon einmal begegnet ist, denn offensichtlich können wir, zumindest in einigen Fällen, auch neuartige und

11 Eine solche Behauptung findet sich explizit in Kitchers Rezension von Parfits *On What Matters*. Er begründet sie mit evolutionären Überlegungen; vgl. Kitcher 2012.

ungewöhnliche Situationen, denen wir in der realen Welt begegnen, korrekt einschätzen. Es ist ebenfalls unplausibel, anzunehmen, dass sich diese Reichweite auf Situationen beschränkt, die häufig vorkommen – wie schon angemerkt weist das auch Wood selbst zurück. Wenn sich diese Reichweite aber auch auf neuartige Fälle erstreckt, denen man noch nicht begegnet ist und die nicht häufig sind, wieso sollte sie dann ausgerechnet bei den imaginierten Trolley-Szenarien enden?¹² Schließlich gesteht auch Wood zu, dass man Intuitionen vertrauen kann, insofern sie eine Basis in unserer moralischen Erziehung und Erfahrung haben (Wood 2011, 69). Normalerweise befähigt uns diese Erziehung und Erfahrung aber doch auch dazu, neuartige, seltene, ungewöhnliche Fälle zu beurteilen. Wieso sollte das hier nicht der Fall sein?

Im Zentrum des Vorwurfs von Wood steht die stipulierte Sicherheit. Es ist dieser Aspekt, der in der realen Welt nie gegeben sein kann und darum eine Grenze unserer Fähigkeit, Situationen moralisch einzuschätzen, darstellen soll. Aber worin bestehen denn die Schwierigkeiten mit der stipulierten Sicherheit? Ein mögliches Problem benennt Michael Davis:

For example, a world in which we could *know* that torture would force the bomber to reveal the bomb's location in time to defuse it seems to be a world quite unlike this one (one in which perhaps we also have the resources to find the bomb in time without having to torture). How can we know what our moral judgment would be in such a world – or even whether morality would develop there? With such knowledge of the future, would not self-interest be enough to have a well-ordered society? Hence, once challenged, a proponent of time-bomb methodology [d.i. jemand, der sich konstruierter Szenarien in Gedankenexperimenten bedient] owes us a proof (or, at least, a strong argument to show) that the case *can* go as stated (in a world much like ours). (Davis 2012, 6)

Davis' Einwand scheint die Annahme zu unterliegen, dass die Unsicherheit über den weiteren Verlauf der Dinge eine so grundlegende Tatsache unserer Welt darstellt, dass wir uns eine Welt ohne diesen Aspekt nicht richtig vorzustellen vermögen, weil diese grundlegende Tatsache Auswirkungen auf viele weitere Bestandteile der Welt haben würde, über die wir aber gar keinen Überblick haben können.¹³ Die Fragen in Davis' Zitat sollen zeigen, wie

12 Vgl. Elster 2011, 249f.

13 Detaillierte Überlegungen dazu, wie weit die kontrafaktischen Szenarien in Gedankenexperimenten von „unserer“ Welt abweichen dürfen, um noch sinn-

grundlegend anders eine solche Welt sein könnte: Möglicherweise bräuchten wir gar keine Moral, weil ja alle Menschen genau wissen, was die Folgen ihrer Handlungen sind; möglicherweise handeln dann alle aus reinem Eigeninteresse und es entsteht trotzdem eine wohlgeordnete Gesellschaft ...

Mir scheint allerdings, dass dieser Einwand überzogen ist. Wieso sollte man denn im *Rettungsboot*-Szenario und im von Davis genannten Fall des Terroristen annehmen müssen, dass *alle* über die Folgen *aller* ihrer Handlungen mit Sicherheit Bescheid wissen? Es reicht doch aus, anzunehmen, dass wir als Protagonisten der Gedankenexperimente wissen, was die Folgen unserer Handlungen sind. Des Weiteren ist auch die Annahme, dass man mit großer Sicherheit wissen kann, was die Folgen bestimmter Handlungen sind, keinesfalls besonders weltfern. Beispiele für solches zumindest so gut wie sicheres Wissen gibt es doch zuhauf: Wenn ich morgen nicht wie versprochen zu meiner Verabredung komme, dann wird mein Freund sauer sein. Und wenn ich Benzin in meiner Wohnung ausschütte und es anzünde, dann brennt die Wohnung ab. Sicherlich können da immer Dinge dazwischenkommen: Mein Freund könnte krank werden und selbst gar nicht zum vereinbarten Termin vor Ort sein; und meine Streichhölzer könnten nicht funktionieren. Aber diese sehr unwahrscheinlichen Möglichkeiten werden mich nicht davon abhalten, zu sagen, dass ich weiß, dass mein Freund sauer sein wird, wenn ich gefragt werde, was passieren wird, wenn ich morgen nicht wie verabredet zu meiner Verabredung ginge; und zu sagen, dass ich weiß, dass meine Wohnung abbrennen wird, wenn ich gefragt werde, was passieren wird, wenn ich Benzin darin ausschütten und es anzünden würde. Mir scheint darum, dass solch so gut wie sicheres Wissen über die Folgen von Handlungen keineswegs besonders weltfern ist. Sollte es dann nicht auch möglich sein, sich vorzustellen, dass man andere Dinge auf dieselbe, so gut wie sichere Art und Weise weiß? Wenn dem so ist, dann besteht wohl auch kein besonderer Grund, daran zu zweifeln, dass unsere Fähigkeit, Situationen moralisch einschätzen zu können, sich auch auf Szenarien erstreckt, in denen man bestimmte Dinge so gut wie sicher weiß.

Doch dieser Vermutungen bedarf es gar nicht. Es lässt sich nämlich zeigen, dass die stipulierte Sicherheit im *Rettungsboot*-Gedankenexperiment keine besondere Hürde darstellt, und zwar an folgendem *Aufstands-*

voll genutzt werden zu können, finden sich in Rescher 2005, 137ff. und Klauk 2007, 126ff.

Gedankenexperiment (wenn man einen im Szenario nicht ganz eindeutig beschriebenen Punkt präzisiert):

Suppose that a judge or magistrate is faced with rioters demanding that a culprit be found for a certain crime and threatening otherwise to take their own bloody revenge on a particular section of the community. The real culprit being unknown, the judge sees himself as able to prevent the bloodshed only by framing some innocent person and having him executed. (Foot 2002, 23)

Nehmen wir der Deutlichkeit halber an, dass es sicher ist, dass in diesem Szenario die Verurteilung des Unschuldigen den Aufstand, bei dem fünf Menschen zu Tode kommen würden, beenden würde.¹⁴ Sollte der Richter einen Unschuldigen zum Tode verurteilen, um damit den Aufstand zu beenden? Dieses (präzisierte) Szenario ist hinsichtlich des Aspekts der Sicherheit der Handlungsfolgen genauso weltfern (oder eben nicht) wie das *Rettungsboot*-Szenario. In den Pendants der beiden Fälle, die in der realen Welt vorkommen könnten, könnte man niemals sicher wissen, was genau die Handlungsfolgen sind: Im Pendant des *Rettungsboot*-Szenarios wüsste man nicht, ob es nicht doch möglich ist, alle sechs zu retten (Wood 2011, 71). Im Pendant des *Aufstands*-Szenarios wüsste man nicht, ob der Aufstand tatsächlich durch die Verurteilung eines Unschuldigen beendet werden kann. Aber dennoch, scheint mir, haben wir keinen Zweifel an unserer moralischen Beurteilung des *Aufstands*-Szenarios (nicht seines Pendants): Die Richterin sollte den Unschuldigen nicht verurteilen. Wenn aber die stipulierte Sicherheit im *Aufstands*-Szenario kein besonderes Problem darstellt, dann ist sie wohl auch im *Rettungsboot*-Szenario nicht besonders problematisch. Wenn uns irgendetwas am *Rettungsboot*-Gedankenexperiment irritiert, dann ist es etwas anderes.

Kommen wir nun zum zweiten Vorwurf. Dieser lautet, dass in den Szenarien Fakten fehlen, von denen wir, wenn die Fälle in der realen Welt vorkämen, wissen könnten, und die deshalb auch in den Gedankenexperimenten mit bedacht werden sollten:

Yet it may still be true that in trolley problems we have typically not been given enough information or the right information, to evoke in-

14 Eine entsprechende Variation dieses Szenarios findet sich in McCloskey 1965, 256.

tutions that are worth anything. In the cases of *Tunnel* and *Bridge*, for example, in the real world there would simply *have* to be relevant facts about the situation beyond those we have been given, and in the real world what we should do would turn far more on those facts than they do on the facts we have been given. So the stipulation that these are the only relevant facts is not one we should accept at face value. (Wood 2011, 74).¹⁵

Weil wir in den Pendants der beiden genannten Gedankenexperimente, die in der realen Welt vorkommen könnten, über mehr Informationen verfügen könnten, sollte man sich laut Wood weigern, die reduzierten Szenarien, so wie sie sind, zu akzeptieren. Dementsprechend erläutert er in den darauffolgenden Passagen, über welche weiteren Informationen wir in den Pendants der beiden genannten Gedankenexperimente verfügen könnten. So könnten wir etwa wissen, welche Regeln für das Betreten der Gleise gelten; möglicherweise wäre es uns, als bloßen Passanten, verboten, die Weiche umzustellen; möglicherweise wären die fünf Personen ohne Erlaubnis auf den Gleisen unterwegs, die eine Person aber erlaubterweise im Auftrag der Straßenbahngesellschaft usf. Alle diese Faktoren würden sicher einen Einfluss auf unser Urteil haben, und das zu Recht (Wood 2011, 74–79). Wood scheint hier zu fordern, dass wir das Szenario der Gedankenexperimente um dieses Wissen anreichern sollten, um dann die Frage zu beantworten, was wir tun sollen.

Doch mit diesem Zug ändert sich freilich die Identität der Gedankenexperimente. Wie in Abschnitt 3 erläutert, dienen die Beschränkungen der Trolley-Fälle ja genau dazu, bestimmte Faktoren auszuschalten, um andere Faktoren testen zu können. Wenn man die reduzierten Szenarien mit Faktoren anreichert, die, wie wohl die von Wood genannten, moralisch relevant

15 Die beiden genannten Gedankenexperimente, *Tunnel* und *Bridge*, finden sich in Parfit 2011, 218. *Tunnel* entspricht weitgehend dem *Weichensteller*-Fall, bei dem man die Weiche umstellen und damit fünf Menschen retten kann, auf Kosten des Lebens eines weiteren Menschen. *Bridge* entspricht weitgehend dem Fall, dass eine Person auf einer Brücke steht; per Fernbedienung kann eine Falltür geöffnet werden, die diese Person auf die Gleise fallen lässt und somit die Bremsen eines Zuges aktiviert, der ansonsten fünf Personen überfährt. Allerdings sind die Szenarien so formuliert, dass jeweils Parfit die eine Person ist, was möglicherweise eine Auswirkung auf unsere Beurteilung dieser Fälle haben könnte. Wood beachtet diese möglichen Komplikationen allerdings nicht; für ihn stellen sie die Standard-Fälle dar.

sind, dann ändern sich die Gedankenexperimente (vgl. Sorensen 1992, 258). Der *Tunnel-Fall* ist nicht mehr der *Tunnel-Fall*, wenn ich weiß, dass sich die fünf Personen unerlaubterweise auf den Gleisen aufhalten, oder wenn ich weiß, dass es mir gesetzlich verboten ist, die Weiche umzustellen. Das sind neue Fälle. Wenn Wood seine Beurteilung dieser Fälle kundtut, dann gibt er damit nicht seine Beurteilung der ursprünglichen Fälle zu Protokoll. Er muss sich deshalb den Vorwurf gefallen lassen, dass er das Thema wechselt und die ursprünglichen Gedankenexperimente nicht ernst nimmt (Brun 2017, 207). Die Fragen, die Wood beantwortet, sind einfach nicht die Fragen, die diejenigen stellen, die die ursprünglichen Gedankenexperimente formulieren. Wieso aber weigert sich Wood, auf die ursprünglichen Szenarien einzugehen? Sein dritter Vorwurf gibt darüber weiter Aufschluss.

Dieser lautet, dass die Trolley-Fälle aufgrund ihrer geschlossenen Fragen und ihrer Kargheit die Aufmerksamkeit auf die Faktoren lenken, die laut Szenario bekannt sind. Auf diese Weise rücken die Trolley-Fälle bestimmte Aspekte in den Fokus und lenken gleichzeitig von anderen wichtigen Aspekten ab. Hier der Vorwurf in den Worten Woods:

To many trolley problems, as they are posed, I think the right reaction is to regard it as simply indeterminate what the agent should do, and the only real moral issue raised by the problem is [...] how the situation in question was permitted to arise in the first place. The fact that lives are at stake is intended to compel us to reject this correct reaction, and make us feel that we simply must decide to do *something* – hence to decide that something is morally right and something else is morally wrong. Yet trolley problem philosophers would regard us as missing the whole point of the problem if we even bothered to express any of the moral intuitions that don't directly involve saying what the agent should do. These philosophers are focusing our attention shortsightedly, even compulsively, solely on the question about what you should do in the immediate situation, as if that were the only thing moral philosophy has any reason to care about. (Wood 2011, 72)

Wood zufolge stellen sich angesichts der Trolley-Szenarien ganz andere Fragen als die, die im Anschluss an das Szenario vorgegeben sind. Doch solche Fragen – zum Beispiel die danach, wie die prekäre Situation überhaupt zustande gekommen ist und wer dafür verantwortlich ist – sind im Rahmen des Gedankenexperiments gar nicht vorgesehen. Auf diese Weise lenken Trolley-Fälle von den wirklich wichtigen Fragen ab.

Man muss Wood sicher in einer Hinsicht recht geben: Auch die Fragen danach, wie es überhaupt zu Ereignissen, wie sie in den Trolley-Fällen imaginiert werden, kommt und wer für sie verantwortlich ist, sind sicherlich wichtige moralische Fragen. In den *Pendants* zu den Trolley-Fällen, die sich im realen Leben ereignen, sollte sich die moralische Diskussion auch um diese Aspekte drehen. Und in der Tat geschieht das, etwa im Fall des außer Kontrolle geratenen Dienstzugs, der in Dürrenäsch auf eine Reihe von stehenden Wagen gelenkt wurde, um noch größere Schäden zu vermeiden. Der entsprechende Untersuchungsbericht geht sowohl auf die Ursachen des Bremsversagens ein als auch darauf, welche Sicherheitsvorkehrungen eingeführt werden sollten, um derartige Ereignisse zukünftig zu verhindern.¹⁶ Die Frage lautet, ob diese Fragen auch im Fall der Trolley-Gedankenexperimente zu stellen sind.

Aus wissenschaftlich-methodologischer Sicht ist die Antwort negativ, denn es sollte freilich jeder Philosophin offenstehen, den Fragen nachzugehen, die ihr interessant erscheinen. Diejenigen, die mit den Trolley-Fällen arbeiten, interessieren sich für Fragen danach, welche Faktoren moralisch relevant sind und in welcher Weise sie dies sind – und genau dies versuchen sie mit Hilfe der Trolley-Gedankenexperimente herauszufinden. Dass sie dabei viele andere interessante Fragen außer Acht lassen, das ist im arbeitsteiligen Wissenschaftsbetrieb keine Überraschung. Natürlich kann man sich wünschen, dass diese Philosophen sich auch mit anderen Fragen beschäftigen mögen, die man für wichtig hält, aber es liegt keine wissenschaftliche Verfehlung vor, wenn sie dies nicht tun. Insofern Wood darauf besteht, dass diese Fragen wichtig sind, die anderen aber nicht, gibt er nur seine eigenen Interessen preis und versucht, das Thema zu wechseln (Brun 2017, 207).

Wood wird sich allerdings mit dieser Antwort nicht zufriedengeben. Dies deshalb, weil ihm zufolge die Reduktion auf wenige Faktoren in den Trolley-Fällen weder theoretisch noch moralisch neutral ist (Wood 2011, 73). Damit sind wir beim zweiten Aspekt des dritten Vorwurfs angelangt: Trolley-Fälle rücken die wenigen Faktoren, die im Szenario genannt werden, in den Fokus und suggerieren damit, dass diese relevant seien, obwohl sie es möglicherweise gar nicht sind. Wood erläutert diesen Vorwurf anhand eines Vergleichs: Man stelle sich vor, eine Philosophin stelle ein Gedankenexperiment vor, das so lautet: Eine Gruppe von Menschen mit weißer Hautfarbe sei auf einem Felsen, eine zweite Gruppe von Menschen mit schwarzer Hautfarbe

16 Vgl. Baumann und Zeder 2007.

be auf einem zweiten Felsen gestrandet. Man kann nur eine Gruppe retten, bevor die Flut steigt – was soll man tun?

Mit einem so konstruierten Gedankenexperiment, so Wood, lenke man die Aufmerksamkeit auf die Hautfarbe der Menschen. Indem man nur zwei mögliche Antworten zulässt – rette die Menschen mit weißer Hautfarbe oder aber rette die Menschen mit schwarzer Hautfarbe –, unterstelle man implizit, dass diese Eigenschaft irgendwie relevant sei. Auf diese Weise konstruierte Gedankenexperimente beinhalten laut Wood eine konversationelle Implikatur, nämlich die, dass der im Gedankenexperiment prominent genannte Faktor, der einen Unterschied zwischen den beiden Gruppen von Menschen ausmacht, wohl relevant sein muss, denn es soll ja möglich sein, die im Anschluss an das Szenario gestellte geschlossene Frage zu beantworten (Wood 2011, 74). Diejenigen, die das Gedankenexperiment durchführen, werden also mit rhetorischen Mitteln dazu gedrängt, bestimmte Aspekte für relevant zu halten, die das womöglich gar nicht sind – im *Rettungsboot*-Fall also die Anzahl der Menschen. Im Fall des Gedankenexperiments, in dem einzig die Hautfarben genannt werden, sollte man, so Wood, von der Beantwortung der im Anschluss gestellten Frage absehen und darauf bestehen, dass keine der Antwortmöglichkeiten korrekt ist. Wie steht es also um einen zentralen Faktor in den Trolley-Fällen, die Anzahl der zu rettenden Menschen? Weil in den Trolley-Fällen z. B. von den möglichen Rechten der Menschen auf Schutz ihres Lebens keine Rede sei, gilt laut Wood, dass sie unter der Hand die Prämisse einschmuggelten, dass es in der normativen Ethik einzig um die Anzahl der Menschen gehe:

In that way, trolley problems seem theory-driven to the extent that they appear to assume that the basic subject matter of normative ethics consists solely in reckoning up the goodness and badness of states of affairs for particular people – though they also take into account the various causal relations human actions may have to those states of affairs. Some trolley problems seem little more than vehicles for representing certain abstract moral principles that are based on that unargued assumption. But the assumption is never stated, and one suspects that one aim of trolley problems might be to sneak the assumption past people's critical faculties as though *it* were simply given along with our moral intuitions about the problems themselves. (Wood 2011, 77f.)

Mir scheint, dass Wood auch hier nicht ganz richtig liegt mit seinem Vorwurf, die Trolley-Fälle schmuggelten durch die konversationelle Implikatur

unter der Hand die Prämisse ein, dass *einzig* die Anzahl der Menschen und deren Wohlergehen moralisch relevant ist. An seiner Analyse stimmen zwei Aspekte nicht: Zum einen ist es ja nicht nur die Anzahl der Menschen, die in den Trolley-Fällen prominent erwähnt wird, sondern in einigen Fällen auch die Art und Weise der möglichen Rettung. Wood erkennt dies im gerade genannten Zitat zwar an, erklärt aber nicht, wieso es dann der Fall sein soll, dass die konversationelle Implikatur dafür sorgt, dass *einzig* die Anzahl der Menschen für moralisch relevant gehalten wird. Wenn auch die Art und Weise der Rettung prominent genannt wird, dann würde man erwarten, dass dank konversationeller Implikatur auch diese für moralisch relevant gehalten wird. Ob dem so ist und ob das genauso problematisch ist, dazu schweigt Wood sich allerdings aus.

Zum Zweiten ist es freilich alles andere als klar, dass man allein damit, dass man einen Faktor im Szenario eines Gedankenexperiments prominent erwähnt, tatsächlich bewirken kann, dass die Rezipientinnen des Gedankenexperiments diesen Faktor für moralisch relevant halten. Genau dieser Punkt kann durch einen Hinweis auf den Vergleichsfall verdeutlicht werden, den Wood selbst aufmacht: Führt das von Wood vorgestellte Gedankenexperiment, in dem es darum geht, entweder die Menschen mit weißer oder die mit schwarzer Hautfarbe zu retten, dazu, dass man annimmt, die Hautfarbe sei moralisch relevant? Mir scheint, dem ist nicht so, und das erklärt die Leichtigkeit, mit der Wood uns davon überzeugen kann, dass es in diesem Fall falsch wäre, eine der beiden möglichen Antworten als die richtige Antwort anzusehen. Woods Analyse kann also wiederum nicht seine Behauptung stützen, dass die Trolley-Fälle moralisch nicht neutral seien. Aber etwas ganz Ähnliches trifft tatsächlich zu: Die Trolley-Fälle verunmöglichen durch die Vorgabe der Antwortoptionen, anzugeben, dass die Anzahl der zu rettenden Menschen aus moralischer Sicht irrelevant ist. Das soll im folgenden Abschnitt gezeigt werden.

5. Wie Trolley-Fälle die Relevanz der Anzahl voraussetzen

Zuerst einmal sei festgehalten, dass auch Wood selbst anerkennt, dass die Anzahl der Menschen zumindest *prima facie* moralisch relevant ist bzw. dass dieser Aspekt nicht so offensichtlich moralisch irrelevant ist wie die Hautfarbe (Wood 2011, 74). Insofern müsste Wood doch einem Test dieser Annahme durch ein Gedankenexperiment wie das des Rettungsboots positiv gegenüberstehen. Was ist daran problematisch?

Problematisch ist, dass das *Rettungsboot*-Gedankenexperiment gar nicht dazu geeignet ist, anzuzeigen, dass die Anzahl nicht moralisch relevant ist. Dies deshalb, weil es keine dritte Antwortoption gibt, die lautet: „Man soll entweder die fünf Menschen retten oder aber den einen Menschen retten.“ Würde diese Antwortmöglichkeit gewählt, würde dies anzeigen, dass man den einzigen Unterschied, der zwischen diesen beiden Handlungsmöglichkeiten besteht – eben die Anzahl der zu rettenden Menschen – nicht für moralisch relevant hält. Beide Handlungsoptionen wären dann aus moralischer Sicht gleich zu bewerten. Im ursprünglichen *Rettungsboot*-Szenario steht einem diese Option nicht zur Verfügung. Hier kann ich mich nur entscheiden, entweder den einen oder aber die fünf Menschen zu retten. Keine dieser Optionen bietet aber die Möglichkeit, anzuzeigen, dass man die Anzahl der zu rettenden Menschen nicht für moralisch relevant hält. Dies aus dem folgenden Grund: Wenn im ursprünglichen Szenario gewählt wird, den einen Menschen zu retten und nicht die fünf, dann impliziert dies, dass die Anzahl der Menschen sozusagen negativ moralisch relevant ist, es also besser ist, weniger Menschen zu retten. Weil dies *prima facie*¹⁷ keine sehr plausible Ansicht ist, werden diejenigen, die die Anzahl nicht für moralisch relevant halten, dazu gedrängt, die andere Handlungsmöglichkeit zu wählen. Die Antwortmöglichkeit „Rette den einen Menschen“ kann also plausiblerweise nicht dem Ausdruck der Überzeugung dienen, dass die Anzahl der Menschen nicht moralisch relevant ist. Somit gibt es im *Rettungsboot*-Szenario keine Antwortmöglichkeit, mit der man dieser Überzeugung Ausdruck verleihen könnte.¹⁸ Das *Rettungsboot*-Szenario taugt also nicht als Test der Frage, ob die Anzahl der zu rettenden Menschen moralisch relevant ist.

Gilt ein paralleler Vorwurf auch für weitere Trolley-Gedankenexperimente? Setzen sie die Ansicht voraus, dass die Anzahl der Menschen moralisch relevant ist? Ich denke, dass das sowohl beim *Weichensteller*- als auch beim *Dicker-Mann*-Gedankenexperiment der Fall ist. Beide Gedankenexperimente unterstellen, dass die Anzahl moralisch relevant ist; denn nur vor dieser Hintergrundannahme stellt sich überhaupt die Frage, ob man ins Geschehen eingreifen soll. Wenn in den Trolley-Fällen gefragt würde, ob man die Weiche umstellen soll, um *einen* Menschen zu retten, damit aber *einen*

17 Wer davon überzeugt ist, dass das Leben größtenteils aus Leid besteht, könnte hier freilich anders urteilen.

18 Auf die Problematik eingeschränkter Antwortmöglichkeiten weist auch Walsh (2010, 477) hin.

anderen zu Tode zu bringen; oder ob man *einen* Mann von der Brücke stoßen und damit zu Tode bringen sollte, um damit *einen* anderen Mann zu retten, dann fehlt die ganze Pointe der Gedankenexperimente. Wer sich auf die ursprünglichen Fälle einlässt, muss darum schon akzeptieren, dass die Anzahl der zu rettenden Menschen relevant ist.

Oder etwa doch nicht? Dem wäre nicht so, wenn man mit einer der Antwortmöglichkeiten ausdrücken könnte, dass man die Anzahl der Menschen für moralisch irrelevant hält. Kann man dies irgendwie ausdrücken? Ist es plausibel, anzunehmen, dass ich mit dem Urteil, man solle die Weiche nicht umstellen, ausdrücken kann, dass ich die Anzahl der zu rettenden Menschen nicht für moralisch relevant halte? Nein, das ist es nicht, weil diese Antwort wiederum impliziert, dass die Anzahl der Menschen sozusagen negativ relevant ist und es also besser wäre, weniger Menschen zu retten. Ähnlich im Fall des *Dicker-Mann*-Szenarios: Auch das Urteil, dass man den dicken Mann nicht von der Brücke stoßen sollte, kann plausiblerweise nicht als Ausdruck der Überzeugung gelten, dass die Anzahl der Menschen nicht relevant ist, weil es zum einen wiederum eine negative Relevanz der Anzahl von Menschen impliziert. Zum anderen drängen sich hier weitere Überzeugungen auf, die mit diesem solchen Urteil ausgedrückt werden können, z. B. die, dass direkte Gewaltausübung falsch ist (Greene 2008, 43), oder die, dass man Menschen (im Sinne Kants) nicht als bloße Mittel zum Zweck benutzen soll (Thomson 1985, 1401). Da es auch in diesen Gedankenexperimenten – bei denen, wenn sie als Paar auftreten, gar nicht die moralische Relevanz der Anzahl der Personen getestet werden soll, sondern, ob die Art der Rettungshandlung von moralischer Relevanz ist – nicht möglich ist, der Ansicht Ausdruck zu verleihen, dass man die Anzahl der zu rettenden Menschen für irrelevant hält, und da diese Gedankenexperimente diese Annahme in der eingangs genannten Weise voraussetzen, gilt, dass sie in moralischer Hinsicht nicht neutral sind. Sie setzen die Annahme voraus, dass die Anzahl der zu rettenden Menschen moralisch relevant ist. Offenbar ist dies tatsächlich eine Annahme, die in der Struktur der (genannten) Trolley-Fälle enthalten ist.

6. Was folgt daraus?

Wood zufolge ist die Verwendung von Trolley-Fällen in der Moralphilosophie schädlich. Aufgrund der Mängel, die er an ihnen ausmacht, sollten sie ihm zufolge keine Verwendung finden. Wie gesehen lassen sich die Einwände Woods entkräften. Allerdings hat er dennoch einen wunden Punkt benannt:

Die Trolley-Fälle setzen tatsächlich in der im vorigen Abschnitt erläuterten Weise voraus, dass die Anzahl der Menschen moralisch relevant ist.

Dass das durchaus problematisch sein kann, das zeigt sich darin, dass es tatsächlich Fälle gibt, in denen die Trolley-Gedankenexperimente dazu genutzt werden, zu zeigen, dass die Anzahl der Menschen moralisch relevant sei. So führt etwa Parfit ein sogenanntes „Numbers Principle“ ein, das seine Antwort auf das *Rettungsboot*-Szenario – man soll die fünf Menschen retten – erklären soll. Dieses lautet:

Numbers Principle: When we could save either of two groups of people, who are all strangers to us and are in other ways relevantly similar, we ought to save the group that contains more people. (Parfit 2011, 380)¹⁹

Man könnte nun antworten, dass das unproblematisch sei, weil Parfit, wie viele andere, denkt, dass die Anzahl der Menschen tatsächlich ein moralisch relevanter Faktor ist, und also auf die im Anschluss an das *Rettungsboot*-Szenario gestellte Frage antwortet, dass man die fünf Menschen retten soll. Und diese Antwort wird doch durch das „Numbers Principle“ erklärt. Oder aber darauf hinweisen, dass Parfit an anderer Stelle ausführlich für diese Ansicht argumentiert hat (Parfit 1978).

Diese Erwiderungen sind aber aus zwei Gründen unbefriedigend: Erstens ist unklar, wozu es des Gedankenexperimentes bedarf, wenn für Parfit aus anderen Gründen feststeht, dass die Anzahl der Menschen unter sonst gleichen Umständen moralisch relevant ist. Der Leserin statt einfach dieser Behauptung ein Gedankenexperiment zu präsentieren, das es ihr gar nicht ermöglicht, eine abweichende Überzeugung kundzutun, das ist im besseren Fall überflüssig, im schlechteren Fall ein Täuschungsmanöver. Zweitens könnte es natürlich auch sein, dass Parfit selbst seine Meinung ändern würde, würde er das modifizierte *Rettungsboot*-Szenario – das die dritte Antwortoption enthält – durchdenken. Hier mag man einwenden, dass dies bloß eine Möglichkeit ist und dass man aufgrund von bloß möglichen Meinungsänderungen keine Theorien kritisieren sollte. Allerdings zeigt ein Beispiel, dass solche Meinungsänderungen durchaus nicht unwahrscheinlich sind,

¹⁹ Es ist in Parfits verschlungener Argumentation nicht leicht zu sehen, dass er das *Rettungsboot*-Gedankenexperiment zur Stützung der These verwendet, dass die Anzahl moralisch relevant ist. An anderer Stelle wird aber klar, dass es diese Rolle spielt (Parfit 2011, 383) und auch dass Parfit zufolge die Anzahl relevant ist (Parfit 2011, 186).

und zwar sogar in einem Fall, der sehr vielen stets sehr klar zu sein schien; die Rede ist vom ursprünglichen *Weichensteller*-Fall.

In einem neueren Aufsatz stellt Thomson eine neue Variation des *Weichensteller*-Szenarios vor. In dieser Variation bestehen statt der ursprünglichen zwei nun drei Handlungsmöglichkeiten: Ich kann die Weiche nicht umstellen, so dass die Straßenbahn fünf Menschen tötet; oder ich kann sie auf das rechte Gleis umlenken, wo sie einen Menschen überfahren wird; oder ich kann sie auf das linke Gleis umlenken, wo ich selbst stehe – die Straßenbahn tötet dann mich. Was soll man tun? (Thomson 2008, 364) Thomson ist der Meinung, dass man in diesem Fall die Straßenbahn nicht umlenken darf, und sie schlussfolgert daraus, dass man auch im ursprünglichen *Weichensteller*-Fall die Weiche nicht umstellen darf (Thomson 2008, 367). Eine empirische Untersuchung von Ezio DiNucci hat ergeben, dass diese neue Variante den genannten Einfluss nicht nur auf Thomsons Urteil hat; seine Untersuchung belegt, dass die Probanden, nachdem sie mit dem *neuen Weichensteller*-Gedankenexperiment konfrontiert wurden, im ursprünglichen Szenario viel seltener angeben, dass es geboten sei, die Weiche umzustellen (DiNucci 2013, 667f.). Offenbar bringt die Einführung einer neuen Antwortmöglichkeit das Urteil im ursprünglichen Szenario ins Wanken.²⁰ Eine solche Änderung der Reaktion ist also durchaus auch im Fall eines um eine dritte Antwortmöglichkeit ergänzten *Rettungsboot*-Gedankenexperiments möglich.

Die Voreingenommenheit der Trolley-Fälle kann also tatsächlich ein Problem sein – allerdings ist dies kein ausreichender Grund, um, wie Wood, für einen vollständigen Verzicht der Verwendung der Trolley-Fälle zu plädieren. Das aus den folgenden beiden Gründen: Erstens kann man mit dem Hinzufügen einer dritten Antwortoption die Voreingenommenheit der Trolley-Fälle aufheben. Diese dritte Antwortoption erlaubt es den Rezipientinnen, zu zeigen, dass sie die Anzahl der Personen für nicht moralisch relevant halten. Mit dem Hinzufügen dieser dritten Antwortoption könnte Parfit dem Einwand entgehen, dass er in seiner Argumentation durch die Verwendung eines Trolley-Falles in unzulässiger Weise voraussetzt, dass die Anzahl der Menschen moralisch relevant ist.

Ein vollständiger Verzicht auf die Verwendung der Trolley-Fälle ist auch aus einem weiteren Grund nicht geboten: Denn die Voreingenommen-

20 Zu möglichen Erklärungen siehe Thomson 2008, 367ff. und DiNucci 2013, 669.

heit der Trolley-Fälle kann unschädlich sein in Diskussionskontexten, in denen sich die Diskussionsteilnehmerinnen darüber einig sind, dass die Anzahl der Menschen tatsächlich moralisch relevant ist, und in denen diese Prämisse demnach schon vorausgesetzt wird. Genau das scheint der Fall zu sein in der Diskussion, in der die Trolley-Fälle erstmals in Erscheinung treten, nämlich in Foots Diskussion des Prinzips der Doppelwirkung im Zusammenhang mit der Frage nach dem moralischen Status von Abtreibungen. In Foots Beitrag dient der Trolley-Fall denn auch nicht dazu, zu belegen, dass die Anzahl der Menschen moralisch relevant ist, sondern im Verbund mit weiteren Gedankenexperimenten als ein Mittel, um den Kontrast zwischen Voraussehen und Beabsichtigen herauszuarbeiten (Foot 2002, 23f.). Erst durch die Übertragung dieses Gedankenexperiments in einen anderen Diskussionskontext, in dem die Frage nach der moralischen Relevanz der Anzahl der Menschen nicht als Prämisse feststeht, besteht die Gefahr, diese Prämisse unter der Hand einzuschmuggeln. In diesem Sinne können also Gedankenexperimente tatsächlich „a life of their own“ haben (Bokulich 2001, 303ff.). Dass der jeweilige Diskussionskontext einen Unterschied ausmachen kann bezüglich der Frage, ob ein Gedankenexperiment sinnvoll eingesetzt werden kann, und man deshalb vorsichtig sein muss bei der Übertragung eines Gedankenexperiments aus einem in einen anderen Diskussionskontext, das ist eine Lehre, die sich aus der Kritik der Trolley-Fälle ziehen lässt. Aber auch diese Lehre entspricht eben keinesfalls der weit radikaleren Forderung von Wood, dass man in der praktischen Philosophie auf die Anwendung von Trolley-Fällen verzichten sollte.

7. Fazit

Was bleibt nach der Kritik Woods von den so oft diskutierten und vielfach eingesetzten Trolley-Fällen? Seine Kritikpunkte lauten folgendermaßen: Erstens ergäben solche Gedankenexperimente nur Sinn vor dem Hintergrund eines Projekts einer normativen Moraltheorie mit Prinzipien, die man deduktiv anwenden können soll, um zu korrekten Urteilen in konkreten Situationen zu gelangen. Problematisch sei zweitens, dass wir in den Trolley-Gedankenexperimenten Dinge sicher wissen, über die wir uns in der realen Welt niemals sicher sein könnten, drittens, dass wir viele Dinge, die wir in der realen Welt wissen könnten, in den Trolley-Gedankenexperimenten nicht wissen. Zudem lenkten die Trolley-Fälle unsere Aufmerksamkeit von wichtigen Dingen ab und suggerierten zugleich, dass möglicherweise un-

wichtige Aspekte von moralischer Relevanz sind. Alle diese Einwände lassen sich entkräften. Wood bemerkt aber dennoch richtigerweise, dass die Trolley-Fälle in einer Hinsicht nicht moralisch neutral sind. Zwar nicht durch eine konversationelle Implikatur, sondern durch die Auswahl der Antwortmöglichkeiten setzen die Trolley-Fälle implizit voraus, dass die Anzahl der zu rettenden Menschen moralisch relevant ist. Es ist darum zirkulär, ein solches Gedankenexperiment zu verwenden, um für ein Prinzip zu argumentieren, demzufolge die Anzahl der zu rettenden Menschen moralisch relevant ist, wie das z. B. Parfit an einer Stelle tut. Weil die Trolley-Fälle in dieser Hinsicht nicht moralisch neutral sind, sind sie für die Begründung eines derartigen Prinzips nicht geeignet. Es zeigt sich allerdings, dass dies kein Grund ist, grundsätzlich auf die Anwendung von Trolley-Gedankenexperimenten zu verzichten. Das *Rettungsboot*-Gedankenexperiment etwa kann modifiziert werden, indem eine dritte Antwortoption hinzugefügt wird, um den attestierten Mangel zu beheben. Darüber hinaus kann in geeigneten Diskussionskontexten die Voreingenommenheit der Trolley-Fälle unschädlich sein. In diesem Sinne: The trolley-show must go on.

Literatur

- Baumann, Ulrich, und Josef Zeder. 2007. *Schlussbericht der Unfalluntersuchungsstelle Bahnen und Schiffe*. <https://www.sust.admin.ch/inhalte/BS/4020506.pdf>.
- Bokulich, Alisa, und Mélanie Frappier. 2018. „On the Identity of Thought Experiments“. In *The Routledge Companion to Thought Experiments*, herausgegeben von Michael T. Stuart, Yiftach Fehige und James Robert Brown, 545–557. London: Routledge.
- Bokulich, Alisa. 2001. „Rethinking Thought Experiments“. *Perspectives on Science* 9 (3): 285–307. <https://doi.org/10.1162/10636140160176152>.
- Brun, Georg. 2017. „Thought Experiments in Ethics“. In *The Routledge Companion to Thought Experiments*, herausgegeben von Michael T. Stuart, Yiftach Fehige und James Robert Brown, 195–210. London: Routledge.
- Dancy, Jonathan. 1993. *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell.
- Dancy, Jonathan. 2004. *Ethics without Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Davis, Michael. 2012. „Imaginary Cases in Ethics: A Critique“. *International Journal of Applied Philosophy* 26 (1): 1–17. <https://doi.org/10.5840/ijap20122611>.
- DiNucci, Ezio. 2013. „Self Sacrifice and the Trolley Problem“. *Philosophical Psychology* 26 (5): 662–672. <https://doi.org/10.1080/09515089.2012.674664>.
- Edmonds, David. 2014. *Would you kill the fat man?* Princeton: Princeton University Press.

- Elster, Jakob. 2011. „How Outlandish can Imaginary Cases be?“. *Journal of Applied Philosophy* 28 (3): 241–258. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2011.00531.x>.
- Foot, Philippa. 2002. „The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect“. In *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy*, von Philippa Foot, 19–32. Oxford: Clarendon Press.
- Fried, Barbara. 2012. „What does matter? The Case for Killing the Trolley Problem or Letting it Die“. *The Philosophical Quarterly* 62 (248): 505–529. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2012.00061.x>.
- Greene, Joshua. 2008. „The Secret Joke of Kant’s Soul“. In *Moral Psychology, Volume 3. The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Order, and Development*, herausgegeben von Walter Sinnott-Armstrong, 35–79. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kagan, Shelly. 1988. „The additive Fallacy“. *Ethics* 99 (1): 5–31. <https://doi.org/10.1086/293033>.
- Keeling, Geoff. 2020. „Why Trolley Problems Matter for the Ethics of Automated Vehicles“. *Science and Engineering Ethics* 26: 293–307. <https://doi.org/10.1007/s11948-019-00096-1>.
- Kitcher, Philip. 2012. „The Lure of the Peak“. *The New Republic*. <https://newrepublic.com/article/99529/on-what-matters-derek-parfit>.
- Klauk, Tobias. 2007. *Gedankenexperimente. Eine Familie philosophischer Verfahren*. <https://ediss.uni-goettingen.de/bitstream/handle/11858/00-1735-0000-0006-AFB4-C/klauk.pdf?sequence=1>.
- Martena, Laura. 2018. „Thinking inside the Box. Concerns about Trolley Problems in Ethics Classes“. *Teaching Philosophy* 41 (4): 381–406. <https://doi.org/10.5840/teachphil2018112197>.
- McCloskey, Henry John. 1965. „A Non-Utilitarian Approach to Punishment“. *Inquiry* 8: 249–263. <https://doi.org/10.1080/00201746508601433>.
- McKeever, Sean, und Michael Ridge. 2006. *Principled Ethics. Generalism as a regulative Ideal*. Oxford: Oxford University Press.
- O’Connor, James. 2012. „The Trolley Method of Moral Philosophy“. *Essays in Philosophy* 13 (1): 242–255. <https://core.ac.uk/download/pdf/48857413.pdf>.
- Parfit, Derek. 1978. „Innumerate Ethics“. *Philosophy and Public Affairs* 7 (4): 285–301.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters. Volume One*. Oxford: Oxford University Press.
- Rachels, James. 1997. „Active and Passive Euthanasia“. In *Can Ethics provide Answers?*, von James Rachels, 63–68. London: Rowman & Littlefield.
- Rescher, Nicholas. 2005. *What if? Thought Experimentation in Philosophy*. London: Transaction Publishers.
- Shue, Henry. 1978. „Torture“. *Philosophy and Public Affairs* 7 (2): 124–143.

- Singer, Peter. 1972. „Famine, Affluence, and Morality“. *Philosophy and Public Affairs* 1 (3): 229–243.
- Sorensen, Roy. 1992. *Thought Experiments*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomson, Judith Jarvis. 1971. „A Defense of Abortion“. *Philosophy and Public Affairs* 1 (1): 47–66.
- Thomson, Judith Jarvis. 1985. „The Trolley Problem“. *The Yale Law Journal* 94: 1395–1415. <https://digitalcommons.law.yale.edu/ylj/vol94/iss6/5>.
- Thomson, Judith Jarvis. 2008. „Turning the Trolley“. *Philosophy and Public Affairs* 36 (4): 359–374. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2008.00144.x>.
- Walsh, Adrian. 2010. „A Moderate Defence of the Use of Thought Experiments in Applied Ethics“. *Ethical Theory and Moral Practice* 14: 467–481. <https://doi.org/10.1007/s10677-010-9254-7>.
- Williams, Bernard. 1973. „A Critique of Utilitarianism“. In *Utilitarianism. For and Against*, herausgegeben von J.J.C. Smart und Bernard Williams, 77–150. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Allen. 2011. „Humanity as an End in Itself“. In *On what Matters. Volume Two*, von Derek Parfit, 58–82. Oxford: Oxford University Press.

Zur Bewertung ethischer Gedankenexperimente – „Intuitionspumpen“ vs. Ansatz des „rationalen Wollens“

The Evaluation of Practical Thought Experiments - “Intuition pumps” vs. “What we can rationally will”

MARIA SCHWARTZ, WUPPERTAL

Zusammenfassung: Im Beitrag wird die übliche, intuitionsbasierte Bewertung ethischer Gedankenexperimente hinterfragt und stattdessen für ein neo-kantisches Verfahren der Bewertung (Ansatz des „rationalen Wollens“) argumentiert. Hierzu wird nach einer kurzen systematisch-historischen Verortung zunächst eine grobe Kategorisierung vorgenommen, die erstens nach der Funktion, zweitens nach der Fragestellung erfolgt, auf die Gedankenexperimente antworten. Das vorgeschlagene, neo-kantische Verfahren eignet sich insbesondere zur Bewertung einer bestimmten Kategorie von Gedankenexperimenten: Dilemmatische Situationen, in denen eine Abwägung von Menschenleben zur Debatte steht, weil nicht alle Beteiligten überleben können. Anhand von drei ausgewählten Gedankenexperimenten (Abschuss des entführten Flugzeugs, Jim und die Indianer, Trolley-Experiment) wird das jeweilige Bewertungsverfahren betrachtet. Im Zuge des neokantischen Verfahrens wird ein „Rollen-tausch“ vorgenommen und danach gefragt, was alle Betroffenen „rationalerweise wollen“ können. Während die Präferenzen der Täter, die das Dilemma erst verursachen, nicht in die Überlegung eingehen, hängt die Bewertung der Perspektive der Opfer von Art und Ausmaß ihrer Bedrohung ab. Passagiere und Crew des entführten Flugzeugs, deren Tod unausweichlich bevorsteht, könnten einem Abschuss, der vielen anderen das Leben rettet, rationalerweise zustimmen. Beim Gedankenexperiment von Jim und den Indianern ist dies nur bedingt der Fall. In fast allen Varianten des Trolley-Experiments kann nicht davon ausgegangen werden, dass die jeweilige Person der Opferung ihres Lebens für andere zustimmt. In einem letzten Punkt wird auf den Einwand Humes eingegangen, dass weder ein radikal egoistisches noch ein übertrieben altruistisches Wollen als „irrational“ bezeichnet werden kann.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Schlagwörter: Gedankenexperiment, Ethik, Intuition, Kant, Flugzeugentführung

Abstract: Thought experiments are traditionally, albeit not under this term, a vital part of practical philosophy. They can be categorized according to their function or according to the ethical question they are supposed to answer. Surprisingly often they deal with the question if human lives can be traded off against each other – given an imaginary, dilemmatic situation where it is impossible to save everyone. Discussing three of these thought experiments (Shooting an abducted plane, Jim and the Indians, Trolley-Experiment) the contribution suggests replacing a simple method of evaluating the reader’s intuitions by a more complex, neokantian evaluation asking what everyone affected can rationally want and hence, choose. While the preferences of the offenders causing the dilemma in the first place are discarded as “irrational”, an evaluation of the victim’s perspective is related to the kind and amount of danger they are facing. It can be assumed that passengers and crew of the abducted plane could rationally want their plane to be shot to save hundreds of others, because their death is inevitable either way. In the thought experiment of Jim and the Indians this solution only applies under certain circumstances. In nearly all variations of the Trolley Problem it cannot be assumed that the potential victim would agree to sacrifice her or his life for others. Lastly, a fundamental objection is addressed: Hume’s claim that neither the radical egoist’s choice nor an exaggerated altruism can be considered as “irrational”.

Keywords: Thought Experiment, Ethics, Intuition, Kant, abducted Plane

1. Gedankenexperimente – genuiner Teil der praktischen Philosophie

Wer heute ein Philosophiestudium beginnt, wird notwendig irgendwann mit „Gedankenexperimenten“ konfrontiert. Die Studierenden setzen sich mit Zombies, Zwillingserden, fatalen Teleporter-Unfällen, Gehirnen im Tank und einer Neurowissenschaftlerin namens „Mary“ auseinander, die bedauerlicherweise in einer Schwarzweißwelt lebt – dies aber glücklicherweise nicht für immer. Die Darstellung sogenannter „kontrafaktischer“ Szenarien dient dazu, Begriffe zu klären, indem philosophische Intuitionen zu einem imaginierten „Was-wäre-wenn“-Szenario entwickelt werden. Der Ursprung der Technik des „Gedankenexperiments“ lässt sich in der Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts verorten¹. Die genannten

1 Einflussreich wurde der Begriff unter Ernst Mach, die früheste Untersuchung zur Methode stammt von Hans Christian Ørsted (vgl. Cohnitz 2006, 32–48 und Kühne 2005, 21; 165–201).

Gedankenexperimente entstammen dagegen modernen Debatten der analytischen Philosophie, insbesondere der *philosophy of mind*.

In diesen Debatten werden Gedankenexperimente verwendet, um eine philosophisch-begriffliche Beschreibung des Faktischen zu überprüfen. In David Chalmers' Zombie-Experiment wird beispielsweise eine Welt „philosophischer Zombies“ imaginiert, die zwar physikalische Identität mit Menschen auf der Erde aufweisen, aber keinerlei Bewusstseinsinhalte (*qualia*) besitzen wie ein Schmerzempfinden oder Geruchserleben. Kann man sich dies widerspruchsfrei vorstellen, so ist der Physikalismus widerlegt, der eine notwendige Verbindung von physikalischen Tatsachen und Bewusstseinsinhalten annimmt.

Dieses Argument ist gültig, da eine Notwendigkeitsbeziehung bereits dann nicht mehr besteht, wenn die entsprechende Möglichkeit eingeräumt wird. Wobei sich an die Diskussion um die Aussagekraft von Gedankenexperimenten eine weitverzweigte Debatte um verschiedene, starke und schwächere Begriffe der (z. B. logischen, psychologischen oder naturgesetzlichen) Möglichkeit anschließt.

In der praktischen Philosophie geht es nun aber um Weltzustände, die ohnehin erst realisiert werden müssen. Es geht um mögliche Welten, die noch zu gestalten sind, und zwar unter Umständen in anderer Weise als das momentan Gegebene, Faktische. Wir „erkennen“ hier nichts, was schon vorhanden wäre (bzw. nicht nur²), sondern verändern, formen die Welt im Handeln. Daher sind Gedankenexperimente, die sich mit *möglichen* Szenarien befassen, in der praktischen Philosophie ein umso geeigneteres Mittel, um diese alternativen Realitäten zu modellieren. Der seit den 1990ern wiederholt formulierte Einwand John Nortons, dass Gedankenexperimente in den Naturwissenschaften (*in science*; Norton 2004, 1144) genauso gut durch Argumente ersetzt werden können, kann schon im theoretischen Bereich nicht überzeugen. Noch weniger trifft er die praktische Philosophie, da es dort meist um Handlungsentscheidungen geht. Handlungen sind keine Sachverhalte, sondern werden von Personen über einen bestimmten Zeitraum hinweg, mit bestimmten Intentionen und Konsequenzen ausgeführt. Sie sind weit besser vorstellbar und bewertbar, wenn man handelnde Protagonisten in fiktiven Situationen auftreten lässt. Gedankenexperimente sind daher

2 Selbst in Spielarten des moralischen Realismus' werden z. B. geistige Entitäten (Werte) angenommen, die noch handelnd in der Welt verwirklicht werden müssen.

zwar nicht terminologisch, aber von der Sache her genuiner Teil der praktischen Philosophie. Sie können Argumente nicht ersetzen, aber entscheidend unterstützen.

Sobald man Gedankenexperimente einsetzt, die verschiedene Handlungsoptionen präsentieren, stellt sich auch die Frage ihrer Bewertung, die im Zentrum dieses Beitrags stehen soll. Allerdings geht es nicht in allen Varianten ethischer Gedankenexperimente um zu bewertende Handlungsentscheidungen. Daher folgt in Punkt 2 zunächst eine grobe Kategorisierung³, bevor es dann anhand einiger exemplarischer Gedankenexperimente um die Bewertungsfrage gehen soll.

2. Kategorisierung von Gedankenexperimenten nach Funktion und Fragestellung

Die Annahme kontrafaktischer Szenarien war schon im moralphilosophischen Diskurs der Antike verbreitet. Im Gedankenexperiment, das unter dem Namen „Brett des Karneades“ bekannt geworden ist, geht es um zwei Schiffbrüchige, von denen sich einer nur auf Kosten des anderen retten kann, da die einzig verfügbare Planke nur einen trägt (Cicero, *De off.* III, 90).

Ein zweites Beispiel, Seneca bemerkt einmal (*Vita beata* 23, 2), man solle sich vorstellen, das ganze Volk hätte Zutritt zum eigenen Haushalt und jeder dürfe mitnehmen, was er als sein Eigentum erkennt. Wenn man danach noch ebenso viel besitzt wie vorher, hat man seinen Besitz rechtmäßig erworben und darf ihn guten Gewissens behalten.

Im weiteren Sinne zählen, drittens, auch politische Utopien zu den Gedankenexperimenten. Platons *kallipolis* etwa, der „schöne (Stadt-)Staat“ in *Politeia*, der auch, aber nicht nur als Bild für die menschliche Seele zu verstehen ist. Es wird eine Utopie entworfen, eine alternative Staats- und Gesellschaftsordnung, die zumindest in einigen Punkten auch ernst gemeint ist.

Unter eine erste Kategorie lassen sich Gedankenexperimente wie dasjenige Senecas fassen, die lediglich einen Begriff – hier den des Eigentums

3 Die Literatur lässt eine allgemein anerkannte Kategorisierung bislang vermischen. Ein populärer Vorschlag stammt von Cohnitz (vgl. *ders.* 2006, 73–79), wird aber z. B. von Bertram bereits wieder modifiziert (vgl. Bertram 2019, 36). Speziell bezogen auf ethische Gedankenexperimente unterscheiden Walsh und Brun vier Typen, wiewohl nach je anderen Kriterien (vgl. Walsh 2011, 471f.; Brun 2017, 198–202), Gähde ‚mindestens‘ zwei (vgl. Gähde 2000, 185, Fußnote 5).

– veranschaulichen. Im „Brett des Karneades“ wird dagegen eine Situation dargestellt, in der unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten bestehen (Kategorie 2). So könnte sich einer für den anderen opfern oder aber diesen ermorden, um sich selbst zu retten. Eine Utopie schließlich soll an die Leser*innen appellieren und im günstigsten Fall als wünschenswerte Kontrastfolie zur Realität verstanden werden (Kategorie 3). Genau wie Platons *Politeia* wird allerdings auch Morus' *Utopia* teils eher als Dystopie interpretiert (vgl. hierzu De Mey 2017). Utopien sind nie vollständig umsetzbar, wiewohl sie an einzelnen Punkten gesellschaftliche Änderungsprozesse anstoßen wollen.

Gedankenexperimente, die lediglich Begriffe erläutern (Kategorie 1) sollen im Folgenden genau wie komplexe Utopieentwürfe (Kategorie 3), die je für sich behandelt werden müssten, außer Acht gelassen werden. Der Schwerpunkt liegt stattdessen auf Gedankenexperimenten der Kategorie 2, in denen es um die beste Handlungsentscheidung geht.

Zur weiteren Unterteilung bietet es sich an, als Kriterium die Frage herauszuarbeiten, auf die ein solches Gedankenexperiment antworten soll⁴. Überraschend oft und in wechselnden Variationen steht in populären Gedankenexperimenten der praktischen Philosophie ein und dieselbe Frage im Vordergrund: Darf in dilemmatischen Situationen Leben gegen Leben abgewogen werden, d. h. gibt es Ausnahmen vom unter normalen Umständen geltenden Verbot, Unschuldige zu töten? Und falls ja, was rechtfertigt diese Handlung?

Mit dieser Frage beschäftigen sich z. B.:

- Das „entführte Flugzeug“ (Ferdinand von Schirach)
- „Jim und die Indianer“ (Bernard Williams)
- Das „Trolley-Experiment“ (Philippa Foot; Judith Jarvis Thomson)
- Das „Patienten/Gasbeispiel“ (Philippa Foot)
- Der „berühmte Geiger“ (Judith Jarvis Thomson)
- „Sophie's Choice“ (William Styron)

Zwei dieser Beispiele, das „entführte Flugzeug“ und „Sophie's Choice“, sind literarischen Ursprungs und wurden erst später in der ethischen Diskussion

4 Weitere Kriterien sind denkbar, z. B. die Frage, ob eine „Targetthese“ zugrunde liegt oder nicht (vgl. Cohnitz 89–92; 101). In der Erzählung vom Ring des Gyges (Rep. 359b7–360d8) wird gefragt, was wäre, wenn man zwar durch schändliche Taten, aber ohne jegliche negativen Konsequenzen Reichtum und Macht erlangen könnte. Würde man seine Tugend nicht aufgeben? Hier wird die Handlungsentscheidung bereits vorgegeben, da die These widerlegt werden soll, dass Tugendhafte unter allen Umständen gut handeln („Targetthese“).

aufgegriffen. Außerdem werfen alle Beispiele weitere Fragen auf wie z. B. die nach dem Unterschied zwischen Tun und Unterlassen, die im Falle des Trolley-Experiments sogar die ursprünglich zentrale Frage war (vgl. Thomson 1976, 206). Die Grundstruktur aber ist allen gemeinsam: In einem Szenario sei a) ausgeschlossen, dass alle Beteiligten überleben und b) die Entscheidung, etwas zu tun oder zu unterlassen hat Einfluss darauf, wer überlebt und wer nicht.

Über die Bewertung dieser Fälle wird seit ihrer Formulierung ausgiebig und differenziert diskutiert. Im Folgenden möchte ich dagegen zunächst einen Schritt zurücktreten und den Blick auf die Bewertungsverfahren richten. Was sollen wir mit den geschilderten Szenarien eigentlich anfangen? Geht es analog zu theoretischen Gedankenexperimenten um den Abruf von Intuitionen, d. h. darum, unter Prüfung der eigenen Intuitionen zu beurteilen, wie „man“ handeln sollte? Geht es darum, sich in alle Beteiligten hineinzuversetzen und zu beurteilen, wie „ich“ an ihrer Stelle handeln würde? Oder müsste ein Bewertungsverfahren, das Gedankenexperimenten in der praktischen Philosophie gerecht wird, nicht noch komplexer ausfallen?

Anhand von drei ausgewählten Gedankenexperimenten möchte ich zunächst ein einfaches Verfahren des Abrufs und der Diskussion von Intuitionen zurückweisen (Punkt 3) und schlage stattdessen einen komplexeren, neokantischen Ansatz vor, der nach dem rationalen Wollen aller Beteiligten fragt (Punkte 4 und 5). Dabei soll auch deutlich werden, warum die drei Gedankenexperimente in wesentlichen Details nicht vergleichbar sind. Abschließend werde ich einen bereits von Hume aufgeworfenen, grundsätzlichen Einwand gegen die Konzeption des „rationalen Wollens“ behandeln (Punkt 6).

3. Drei Gedankenexperimente und die Rolle der Intuition bei ihrer Bewertung

Zunächst eine Skizze der drei zu diskutierenden Gedankenexperimente und ihrer Bewertung:

Das entführte Flugzeug

Das erste Gedankenexperiment stammt aus einem Theaterstück von Ferdinand von Schirach (*Terror: Ein Theaterstück und eine Rede*, 2016), ist dann als TV-Verfilmung zur Popularität gelangt und wurde im Anschluss gleichermaßen in medialem, juristischem und ethischem Kontext diskutiert.

Die geschilderte Situation ist folgende: Ein mit 164 Menschen besetztes Linienflugzeug wird von Terroristen entführt und steuert auf ein vollbesetztes Fußballstadion mit 70.000 Besuchern zu, in der Absicht, es dort abstürzen zu lassen. Im Stück steht Lars Koch, Major der Luftwaffe, vor Gericht, der das Flugzeug abgeschossen und damit gegen das in Deutschland geltende Luftsicherheitsgesetz verstoßen hat. Die Fragestellung lautet: Sollte er verurteilt oder freigesprochen werden?

Genau wie das Theaterstück lässt auch die Filmvorführung den Ausgang des Verfahrens zunächst offen. Die Zuschauer sollten unter dem Eindruck des Gesehenen spontan entscheiden, ob der Major freigesprochen werden sollte oder nicht, wobei das Ende dann je nach getroffener Entscheidung anders gesendet bzw. gespielt wurde. Über 86% (in der Schweiz 84%) des TV-Publikums votierte schließlich für einen Freispruch⁵.

Jim und die Indianer

Das zweite Gedankenexperiment stammt von Bernard Williams (*A Critique of Utilitarianism*, 1973): Der Naturforscher Jim sieht sich in einem kleinen südamerikanischen Dorf folgender Situation gegenüber: Zwanzig willkürlich aus dem Dorf herausgegriffene, an eine Wand gefesselte Indianer sind im Begriff, von Soldaten erschossen zu werden, um Proteste der Bevölkerung gegen die Regierung zu unterbinden. Der Kommandant bietet Jim als geachtetem ausländischen Besucher an, einen der Indianer selbst zu erschießen, woraufhin die anderen neunzehn frei gelassen werden. Weigert er sich, werden alle zwanzig wie geplant erschossen. Die Indianer selbst sowie die Dorfbewohner bitten Jim, einzuwilligen. Dieser hat keine Möglichkeit, stattdessen etwa den Kommandanten zu erschießen. Die Frage ist, was Jim tun soll: Soll er einen der Indianer erschießen, um die anderen zu retten oder nicht?

Im zweiten Gedankenexperiment soll die Intuition erweckt werden, dass Jim zumindest nicht dazu verpflichtet ist, auf die Erpressung des Kommandanten einzugehen. Erschießt Jim den Indianer, wird er sich schlecht fühlen, als hätte er etwas Falsches getan (vgl. Williams 1973, 101). Williams geht es darum, die Situation überhaupt als dilemmatisch vor Augen zu stellen, weil aus utilitaristischer Sicht eine klare Lösung vorgezeichnet ist, in der ‚schlechte Gefühle‘ und persönliche Integrität keinen Platz haben.

5 Vgl. <https://www.daserste.de/unterhaltung/film/terror-ihr-urteil/voting/index.html> ; 24.09.2021.

Trolley-Experiment

Das dritte Experiment geht ursprünglich auf Philippa Foot zurück (*The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, 1967) und ist wohl eines der bekanntesten moralphilosophischen Gedankenexperimente. In der Folge wurde es vor allem von Judith Jarvis Thomson unter der Bezeichnung „Trolley Problem“ variiert und diskutiert (vgl. Thomson 1976).

Die Situation ist folgende: Edward ist Fahrer einer Straßenbahn, deren Bremsen auf abschüssiger Strecke versagen. Die Bahn steuert auf eine Gruppe von fünf Personen auf der Strecke zu, die sich nicht mehr rechtzeitig retten können. Edward könnte die Straßenbahn noch auf ein Gleis zur Rechten umlenken, auf dem sich aber auch eine Person befindet, die dann statt der fünf unweigerlich getötet würde. In einer Variante des Experiments kann ein Mensch auf einer Brücke die Bahn noch stoppen, indem er einen nichtsahnenden dicken Mann von selbiger stößt (vgl. *ibd.* 207f.). In einer späteren Variante des Experiments steht jemand an einer Weiche, die er entsprechend umstellen könnte (vgl. Thomson 1985, 1397f.). Die Fragestellung lautet jeweils, ob man die Bahn umlenken, den Hebel an der Weiche betätigen oder den Mann herabstoßen darf, um auf Kosten einer Person die fünf anderen zu retten.

Auch im Rahmen der Bewertung des Trolley-Experiments wird an die Intuitionen der Leser appelliert: „One’s intuitions are, I think, fairly sharp on these matters.” (Thomson 1976, 207) Während es Edward erlaubt sei, die Bahn umzulenken, dürfe man den dicken Mann nicht von der Brücke stoßen, um diese zu stoppen (vgl. *ibd.* 207f.). Zur Umstellung der Weiche fallen die Intuitionen weniger eindeutig aus; laut Thomson wäre aber auch diese erlaubt (vgl. Thomson 1985, 1397f.).

Welches Verfahren der Bewertung liegt diesen Experimenten zugrunde? Alle drei Experimente sollen, so ein erster Eindruck, genau wie bei theoretischen und naturwissenschaftlichen Gedankenexperimenten bestimmte Intuitionen bei den Lesern bzw. Zuschauern hervorrufen. Dies deckt sich mit der Bewertung von Gedankenexperimenten in einem Großteil der Forschungsliteratur: Bereits Ernst Machs physikalische Gedankenexperimente stützten sich auf einen „Instinkt“, welcher sich heute als Intuition verstehen lässt (vgl. Kühne 2005, 27). In den 1980er Jahren bezeichnete Daniel Dennett Gedankenexperimente als *intuition pumps*, was durchaus positiv gemeint war (vgl. Dennett 2013, 6). Seitdem wird die Bezeichnung teils pejorativ, teils aber auch synonym für „Gedankenexperimente“ verwendet (vgl. Walsh 2011,

471). Die Auffassung, dass Intuitionen zumindest eine entscheidende Rolle bei ihrer Bewertung spielen, zieht sich sowohl durch Darstellungen theoretischer (vgl. Brendel 2004) als auch praktischer Gedankenexperimente (vgl. Gähde 2000, 192–201).

Noch abgesehen davon, dass nicht alle z. B. Foots und Thomsons klare Intuitionen zum Trolley-Experiment teilen⁶, ist es aber höchst problematisch, direkt von den evozierten Intuitionen zur Konklusion zu springen – so die Kritik Jacksons an Thomsons „berühmtem Geiger“ (vgl. Jackson 1992, 529). Es sollte nicht nur darüber nachgedacht werden, warum sich Intuitionen in die eine oder andere Richtung wenden, sondern auch, wie sich die eigenen, rationalen Überzeugungen mit ihnen vermitteln lassen, bis – nach einem Ausdruck von Rawls – ein „Überlegungsgleichgewicht“ (*reflective equilibrium*) erreicht ist (vgl. Brun 2017, 202). Bereits Rawls selbst vermeidet aber die Rede von ‚Intuitionen‘. Ein Überlegungsgleichgewicht ist, wie Georg Brun zeigt, überhaupt nicht auf Intuitionen angewiesen⁷. Intuitionen können als Indizien dienen, die meistens in eine richtige Richtung weisen – jedoch sind sie kein Letztes. Insbesondere durch die Konfrontation mit anderen Perspektiven können sie sich verändern.

Aus der Tradition der Moralphilosophie heraus möchte ich daher ein anderes Verfahren der Bewertung vorschlagen, welches Intuitionen zunächst zurückstellt und stattdessen ein Hineinversetzen in die Protagonisten, einen Rollentausch vornimmt, verbunden mit der Frage, was alle Beteiligten *rationalerweise* wollen können. Dieses Verfahren betrifft keinen speziellen ‚Typ‘ von Gedankenexperimenten, die von denen, die auf Intuition basieren, abzugrenzen wären (so Gähde 2000, 185, Fußnote 5). Ein und dieselben Gedankenexperimente lassen sich vielmehr neu bewerten, sofern die in Punkt

6 Eine neuere, länderübergreifende empirische Studie zeigt regionale Abweichungen (vgl. Awad et al. 2020). Unklar ist zudem, ob bei Umfragen empathisch genug vorgestellt wird, dass eine Situation *wirklich* auftritt. In der Position Edwards' würde ich wohl fieberhaft auf der Suche nach Auswegen um mich blicken. Dem Blick auf das Gleis zur Rechten folgt sofort der Gedanke „Oh nein, da ist auch jemand!“ und damit ist die Überlegung beendet. Es besteht keine „Ausweichmöglichkeit“ mehr auf dieses Gleis. Nur sehr hartgesottene Zeitgenossen würden m.E. überhaupt in Betracht ziehen, die Bahn *tatsächlich* auf die eine Person hin umzulenken.

7 Vgl. Brun 2014; anders T. Schmidt, unter dessen weiten Begriff ethischen Intuitionismus' aber auch Theorien fallen, in denen statt der Selbstevidenz der Intuition ihre Revidierbarkeit betont wird (vgl. Schmidt 2015, 188).

6 noch darzulegenden Voraussetzungen geteilt werden. Es geht dabei nicht darum, um jeden Preis *contra* eigene Intuition zu argumentieren. Auch zur Anwendung des Verfahrens ist ein gutes Maß an Empathie und Kreativität erforderlich, was unter einen weiten Begriff der „Intuition“ gefasst werden könnte. Der Unterschied zu intuitionsbasierten Verfahren ist, dass das rationale Wollen der Beteiligten den Ausschlag gibt, das als solches diesen gegenüber argumentativ begründet und gerechtfertigt werden kann.

Nach einer kurzen Darstellung des Verallgemeinerungsverfahrens als Gedankenexperiment (Punkt 4) werden die drei Beispiele nochmals unter Anwendung dieses Verfahrens betrachtet (Punkt 5).

4. Das Verallgemeinerungsverfahren und das „rational Gewollte“

Das Verallgemeinerungsverfahren, das ursprünglich auf Kant zurückgeht, hat nicht nur in modifizierter Form bei Richard M. Hare, sondern auch innerhalb der Schule John Rawls' (u. a. Herman, O'Neill, Korsgaard) eine Renaissance erlebt. Während Rawls „Schleier des Nichtwissens“ als politisches Gedankenexperiment eingeordnet wird (vgl. Tittle 2005, 206), aus dem oberste Prinzipien abgeleitet werden, gilt dies normalerweise nicht für die Prüfung jeglicher Maximen. Eine Maximenprüfung sei möglich, so die Vertreter*innen des neuen, von Rawls geprägten „Kantianismus“, wenn man die Maximen richtig formuliert, d. h. vor allem die relevante Handlungsbeschreibung⁸, Umstände und Zweck der Handlung einbezieht.

Sich vorzunehmen, eine Handlung X unter den Umständen Y zum Zweck Z zu tun (so eine mögliche Maximenformel) und diese Handlung dann auf moralische Erlaubtheit, Gebotenheit oder Verbotenheit hin zu bewerten⁹, bedeutet aber nichts anderes, als sich die relevanten Umstände gedanklich so auszumalen, dass eine bewertbare, alternative Realität entsteht.

8 Hier erledigt sich der Einwand Dancys, dass imaginäre Fälle stets unterbestimmt und daher nicht auf reale übertragbar seien (vgl. Dancy 1985). Im Gedankenexperiment geht es analog zur Handlungsbeschreibung nicht um alle möglichen, sondern nur um moralisch *relevante* Umstände eines Falles. Welche hierunter fallen und welche nicht, soll gerade anhand des Experiments diskutiert werden.

9 Von der Interpretation, es ginge bei Kant lediglich um Willensbildung, nicht um die Ebene konkreten Handelns, wird dabei Abstand genommen. Jede Ma-

Derek Parfit ist einer der wenigen, der auf den Zusammenhang von Maximenprüfung und Gedankenexperiment aufmerksam gemacht hat¹⁰:

“When we apply Kant’s formula, we suppose or imagine that we have the power to will, or choose, that certain things be true. We are doing a *thought-experiment*, which involves comparing different possible states of the world, or what we can call different *possible worlds*. Like the thought-experiments of some scientists, our thoughts about these possible worlds may lead us to conclusions which also apply to the actual world.” (Parfit 2011, 285)

Für alle drei genannten Gedankenexperimente ließen sich nun konkrete Maximen formulieren. Ihre mit dem Verallgemeinerungsverfahren verknüpfte Bewertung fällt komplexer aus als ein auf Intuitionen basierendes Verfahren, da sie nicht nur erfordert, sich zu überlegen, was man *selbst* tun würde, sondern auch, wie alle anderen Betroffenen die Situation bewerten. Sie erfordert, die Plätze aller Protagonisten auszutauschen, d. h. sich möglichst viele gleichartige Situationen vorzustellen, in denen jeweils die Rollen vertauscht sind. Analog zu Rawls’ „Schleier des Nichtwissens“ ist auch die eigene Rolle im Szenario eines Gedankenexperiments stets unbekannt, wodurch es notwendig aus allen möglichen Perspektiven bewertet werden muss.

Wie hängen Rollentausch und Verallgemeinerung zusammen? Eine Maxime ist nur dann verallgemeinerbar, wenn sie von allen Beteiligten angenommen, d. h. gewollt werden kann, und zwar unabhängig davon, ob man selbst oder jemand anderer die in Frage stehende Handlung ausführt. Am Beispiel des entführten Flugzeugs wäre also zu fragen, ob die Crew, die einzelnen Flugzeugpassagiere, alle im Stadium, die Angehörigen möglicher Opfer, diejenigen, die den Abschuss anordnen oder ausführen sowie etwaige weitere Betroffene wollen können, dass dieses Flugzeug, unter diesen Umständen, abgeschossen wird.

xime hat, sofern sie keinen bloßen Wunsch, sondern einen Willensentschluss ausdrückt, auch konkrete Auswirkungen im Handeln.

10 Erwähnt wird er beiläufig bei Timmermann 2007, 74 und Gähde 2000, 185. Wenn in der Kantforschung aber explizit von „Gedankenexperimenten“ die Rede ist, dann im Kontext von Kants theoretischer Philosophie (vgl. etliche Beiträge Marco Buzzonis, bes. Buzzoni 2012).

5. Wer kann was „rationalerweise“ wollen? Die Bewertung der Gedankenexperimente

Gleichermaßen Problem wie auch Chance des Ansatzes ist, dass „irrationales“ Wollen ausgeschlossen und nur nach dem „rationalen“ Wollen¹¹ gefragt wird. Es handelt sich um ein Identifikationsverfahren, das aber weder einer neutralen Vermittlung aller möglichen Interessen entspricht noch die Übernahme aller Wünsche und Präferenzen einer jeden beteiligten Person erfordert (vgl. Birnbacher 2013, 419–423).

Das entführte Flugzeug – Bewertung

Bestimmte Präferenzen, wie die der Terroristen, die aufgrund einer Ideologie Tod und Zerstörung verursachen, werden nicht berücksichtigt, da diese ihre eigenen Taten „rationalerweise“ gar nicht wollen können. Hierfür zu argumentieren, funktioniert nicht durch einen einfachen Perspektivenwechsel, da ein Fanatiker auch in der Rolle eines Opfers dem eigenen Tod um der Ideologie willen zustimmen würde. C.M. Korsgaard greift hier viel weiter aus und vertritt, dass Menschen, die andere in ihrer Würde verletzen, ihnen schaden oder sie töten, dies nicht aus ihrer fundamentalen Identität als vernünftige Wesen im Reich der Zwecke heraus tun können (Korsgaard 1996a, 99f.;120–126). Um es anders zu formulieren: Eine Welt, in der politische Ideologie mit Hilfe von Gewalt an Unschuldigen durchgesetzt wird, kann rationalerweise überhaupt niemand wollen. Daher zählt auch der faktische Willensentschluss der Terroristen, solche Handlungen auszuführen, nicht als „rational Gewolltes“. Der paradoxe Gedanke, dass Menschen nicht „eigentlich“ wollen, was sie doch faktisch gerade wollen, ist nicht neu. Aus kantischer Perspektive lässt sich folgern, dass Mörder ihre eigene Strafe eigentlich selbst wollen (vgl. Altman 2011, 122f.) – ein Gedanke, den bereits Platon seinen Sokrates im *Gorgias* vertreten lässt (Gorgias 480a-d). Um diese These zu halten, sind allerdings erhebliche anthropologische Voraussetzungen notwendig, die im nächsten Punkt 6 noch thematisiert werden.

11 Die Diskussion über die Bedeutung „rationalen“ Wollens, Entscheidens und Handelns füllt mittlerweile Bibliotheken. Scanlon unterscheidet zwei Grundansätze, wobei der hier vorgestellte eher danach fragt, was „ideal rational“ Handelnde wollen können als auf die Form des Folgerns abzuheben (vgl. Scanlon 1998, 30–32). Zur Abgrenzung von Scanlons eigenem Ansatz von Kant und Rawls vgl. ebd. 189–191. Gemeinsam ist allen dreien der Tausch der „Standpunkte“ (z. B. ebd. 213) und die Wertschätzung jeder einzelnen, individuellen Perspektive (vgl. ebd. 241).

Zweitens bleiben aber auch die vielleicht faktisch, situativ vorhandenen Willensstrebungen der Crew und der Flugzeugpassagiere unberücksichtigt. Denn: Wer sich in unmittelbar lebensbedrohlicher Situation befindet, ist nur eingeschränkt zu rationaler Abwägung fähig. In solchen Situationen wollen Menschen häufig hier und jetzt so lange wie möglich überleben, selbst wenn der Tod unausweichlich ist.

Stattdessen wird angenommen, dass die gleichen Menschen grundsätzlich rationalerweise wollen können, zumindest noch viele andere Unschuldige zu retten, sofern der eigene Tod unausweichlich ist. Man kann sich etwa vorstellen, dass sie so entschieden hätten, wenn man ihnen vorab eine Umfrage vorlegte. Wobei die Frage abweichend von der in Punkt 3 erwähnten, 2016 durchgeführten Umfrage wäre, ob man dem Abschuss zustimmen würde, wenn man sich *unter den Passagieren bzw. der Crew* befände. Wenn keiner der Betroffenen rationalerweise wollen kann, dass ein Abschuss unterbleibt, so folgt daraus, dass die Maxime, in eng begrenzten Ausnahmefällen wie diesem so zu handeln, verallgemeinerbar ist. Sie wäre dann erlaubt und, sofern dies für die gegenteilige Maxime nicht gilt, sogar geboten.

Jim und die Indianer – Bewertung

Nicht so eindeutig lässt sich das zweite Gedankenexperiment von Jim und den Indianern bewerten, die erschossen werden, sofern nicht einer geopfert wird. Hier kommt es entscheidend darauf an, ob sich dieser Mensch selbst opfert oder ob er geopfert wird. Wenn jemand in seinen eigenen Tod einwilligt, um die anderen zu retten – etwa der Dorfvorsteher darum bittet, der sich in besonderer Verantwortung sieht – ist es Jim erlaubt, der Bitte Folge zu leisten.

Bei Williams wird das Beispiel bereits in ‚entschärfter‘ Form präsentiert, da die Indianer und die übrigen Dorfbewohner Jim bitten, dem Vorschlag des Kommandanten stattzugeben (vgl. Williams 1967, 99). Die Zusatzinformation, dass sie die Situation „verstehen“ (*ebd.*), deutet darauf hin, dass alle zwanzig einwilligen, sich gegebenenfalls für die anderen zu opfern.

Anders sähe es aus, wenn alle Indianer um ihr Leben betteln und Jim allein entscheidet, dass dennoch einer von ihnen stirbt. Die Todesgewissheit der Gruppe mag hier außerdem weniger stark sein als im Fall des entführten Flugzeugs. Der Kommandant könnte sich z. B. anders entscheiden, weil er sich nur einen zynischen Scherz mit Jim erlauben wollte oder es könnte noch eine Fluchtmöglichkeit bestehen (was in Williams’ Darstellung unwahrscheinlich ist, da die Erschießung unmittelbar bevorsteht). Nur, wenn

solche Faktoren *per definitionem* ausgeschlossen werden, wäre die Situation mit der des entführten Flugzeugs vergleichbar, da auch ein Unterlassen der Handlung den sicheren Tod der zwanzig Indianer nach sich zieht.

Problematisch bliebe jedoch auch dann, dass zwar anzunehmen ist, dass jeder rationalerweise der Wahl *irgendeines* Opfers zustimmen kann, weil dann zumindest eine Überlebenschance für einen selbst besteht, nicht aber der Wahl *ihrer selbst* als Opfer. Denn wäre diese nicht auf sie, sondern auf jemand anderen gefallen, hätten sie überlebt. Die Bereitschaft, das eigene Leben für andere zu opfern, kann aber ohne ausdrückliche Willensäußerung nicht mehr unter der Voraussetzung eines minimalen Altruismus' einfach unterstellt werden (vgl. Punkt 6). Um irrationales, panikbedingtes Wollen in lebensbedrohlicher Situation auszuklammern, denke man sich hier wieder den fiktiven Fall einer vorab durchgeführten „Umfrage“. Anders als im Falle des entführten Flugzeugs kann nicht unterstellt werden, dass jeder bereit ist, sich im Falle eines solchen Szenarios für das Überleben der anderen zu opfern. Denn es gibt eine weitere Lösung: ein anderer aus der Gruppe könnte dies tun.

Nur durch Williams' Zusatz, dass die Indianer und Dorfbewohner trotz lebensbedrohlicher Situation *ausdrücklich* einwilligen, wäre es auch im vorgestellten, neokantischen Rahmen erlaubt, einen der Indianer zu erschießen.

Gibt es Lösungen, falls tatsächlich keiner zum Opfer bereit ist? Denkbar wäre einerseits, dass Jim niemanden erschießt und in der Folge alle zwanzig von Soldaten erschossen werden. Mit Blick auf real getroffene Entscheidungen von Gruppen in Extremsituationen, niemanden zu opfern nach dem Motto „alle oder keiner“ (überlebt) ist dies nicht so absurd, wie es scheint. Andererseits könnte es aber auch ein Losverfahren geben, dem vielleicht noch am ehesten ‚rationalerweise‘ zugestimmt werden kann. „Rational“ zu entscheiden, bedeutet unter anderem, stets das geringere Übel zu wählen, was hier meint, die Überlebenschance zu erhöhen. Einer aus der Gruppe wird in jedem Falle sterben. Die Wahrscheinlichkeit, dass man überlebt, liegt bei 0%, wenn sich niemand opfert. Daher kann es rational gewollt werden, diese zumindest stark zu erhöhen, indem man das Los entscheiden lässt.

Trolley-Experiment – Bewertung

Für das dritte Gedankenexperiment gilt analog, dass die Straßenbahn nur bei ausdrücklicher Zustimmung der Person, die an Stelle der fünf anderen getötet wird, umgelenkt werden dürfte. Jede andere Entscheidung würde einer Instrumentalisierung gleichkommen¹², da eine Person für andere geopfert wird, die ansonsten mit Sicherheit überlebt hätte. Die Brückenvariante unterscheidet sich in diesem Punkt nicht vom ursprünglichen Weichenszenario. Eine Bereitschaft zum freiwilligen Opfer kann in beiden Fällen nicht einfach unterstellt werden.

Die Wahrscheinlichkeit, dass Menschen sich freiwillig opfern, steigt allerdings erstens, je größer der Schaden ist, der dadurch abgewendet werden kann und zweitens, je enger die Beziehung zu denjenigen ist, die durch das Selbstopfer gerettet werden könnten. Daher ist es zwar in den populärsten Varianten (vgl. zehn davon bei Edmonds 2013, 183–192), aber nicht in *allen* denkbaren Szenarien ausgeschlossen, eine Bereitschaft zum Selbstopfer zu unterstellen. Viele Eltern z. B. würden wohl nicht ihr eigenes Überleben wählen, wenn es sich bei den fünf Menschen auf dem anderen Gleis um ihre Kinder handelte. Auch das Überleben von zwei Millionen dem Überleben einer Person vorzuziehen, kann sowohl utilitaristisch als auch in neokantischem Rahmen gerechtfertigt werden, wenn und weil die Möglichkeit besteht, dass die Person *selbst* dieser Entscheidung zustimmt. Wobei solche Zahlenverhältnisse schwerlich in der Realität vorkommen dürften und Gedankenexperimente, die damit operieren, daher nur methodische Relevanz besitzen. Auch die vielen Detailinformationen zu Betroffenen, mit denen Varianten ausgeschmückt werden, stehen in realen Fällen wie dem des Flugzeugab-

12 Ich gehe hier nicht vom klassischen Prinzip der Doppelwirkung aus, sondern von der Interpretation der Zweck-Mittel-Formel Kants im Sinne der Zustimmungsfähigkeit aller Betroffenen (vgl. u. a. Korsgaard 1996b, 138f.). Weder für die Person auf der Brücke noch für die auf dem Nebengleis besteht eine konkrete Gefahr. Lenke ich den Trolley auf das Gleis oder stoße jemand von der Brücke, *um* die anderen zu retten, verursacht diese Handlung erst ihren Tod. Es handelt sich in *beiden* Fällen um eine Instrumentalisierung, wenn und weil die Betroffenen ihrem (Opfer-)Tod nicht zustimmen. Vgl. hierzu auch Scanlon: "... being a means in this sense – being causally necessary – has no intrinsic moral significance, in my view. What matters is the cost to the person of being involved, and the claim that person has to be informed about the nature of this involvement." (Scanlon 2008, 118). Zur mangelnden Differenzierbarkeit beider Trolley-Fälle anhand der Zweck-Mittel-Formel vgl. ebd. 119–121.

schusses weder zur Verfügung noch können sie unter Entscheidungsdruck rasch recherchiert werden.

Dies ist wichtig, denn im Unterschied zu Überlegungen in der theoretischen Philosophie stehen bei ethischen Gedankenexperimenten immer auch reale Handlungsentscheidungen im Raum¹³. Thomsons Gedankenexperiment vom „berühmten Geiger“ wurde im Kontext der bis heute fortgeführten Abtreibungsdebatte angeführt. Das deutsche Luftsicherheitsgesetz erlaubt den Abschuss entführter Flugzeuge nicht, sofern sich Unschuldige darin befinden¹⁴. Treten trotz aller Bemühungen in der aktuellen Pandemie Situationen der Triage auf, werden Gesündere eher ein Beatmungsgerät erhalten als diejenigen, deren Aussicht auf Genesung aufgrund von Vorerkrankungen oder Alter gegen Null geht. Auch für diese paternalistisch wirkende Entscheidung könnte auf Grundlage rationalen Wollens argumentiert werden. Könnten todkranke Menschen in solchen Situationen einem rascheren Tod selbst zustimmen, sofern andere nur dadurch überleben können?

Die Aufgabe, sich in die Situation einer und eines jeden hineinzusetzen und zu bewerten, wie das rationale Wollen wohl aussähe, ist jedoch alles andere als trivial und auch nicht allein im „Laboratorium des Geistes“ (Brown) zu entscheiden. Umfragen können zumindest Indizien dafür bereitstellen, ob eine Konzeption zu ideal formuliert oder nach allem, was wir über Menschen wissen, rational vor diesen gerechtfertigt werden kann.

Im folgenden und letzten Punkt möchte ich noch einen fundamentalen Einwand gegen die Konzeption des „rationalen Wollens“ behandeln und im Zusammenhang damit nach ihren notwendigen anthropologischen Voraussetzungen fragen.

13 U. Gähde nennt ausgeprägte Kontrafaktizität wie bei Thomsons „Geiger“ sogar als Defizit ethischer Gedankenexperimente (vgl. Gähde 2000, 200; 204); eine Verteidigung unternimmt Walsh (vgl. Walsh 2011, 472–474).

14 Begründet wurde dies erstens damit, dass die Zuständigkeiten von Polizei und Militär strikt getrennt sind, zweitens mit der Unverletzlichkeit der Menschenwürde und dem Instrumentalisierungsverbot (vgl. Hörnle 2008, 112), dessen Verletzung im vorliegenden Beitrag in Frage gestellt wird. Als weiterer Grund kann aber zudem ein Überleben der Passagiere nicht ausgeschlossen werden, was in meiner Argumentation vorausgesetzt wird.

6. Die Kritik Humes – „Minimaler Altruismus“ als anthropologische Voraussetzung der Bewertung ethischer Gedankenexperimente

Eine bekannte Aussage David Humes in *A Treatise of Human Nature* lautet:

“‘Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger.” (*Treatise* 2.3.3.6)

Die erste Voraussetzung des dargestellten neokantischen Verfahrens ist die Zurückweisung eines derart radikalen Egoismus' als „rationale“ Position. Besteht eine so grundlegende Differenz in der Auffassung des Rationalen, so wird auch das Verallgemeinerungsverfahren fehlschlagen, weil sich die radikale Egoistin *per se* dem Rollentausch und Wechsel von Perspektiven entzieht. Um die Hume'sche Aussage zu übertragen, könnte auch ein Flugzeugpassagier sagen: „Ich ziehe es vor, angesichts meines unausweichlichen Todes einige Minuten länger zu leben als einem Abschuss zuzustimmen, der hunderte von Menschen vor Tod und lebenslangem Leid bewahrt.“ Entsteht eine solche Aussage aber „rationaler“ Überlegung? Die meisten Menschen dürften das verneinen. Sie ist genauso wenig rational wie der Vorzug des Kratzers am Finger, denn: Das Überleben um wenige, bange Minuten wird gegen viele Jahre an verbleibender Lebenszeit von hunderten abgewogen. Zum unvermeidlichen Leid der Angehörigen von 164 Menschen käme das Leid der Angehörigen all dieser zusätzlichen Opfer. In solchen Fällen ist es rationaler, ein bereits quantitativ kleineres Übel zu wählen. Lässt sich das Prinzip, dass rationalerweise das kleinere Übel gewählt werden sollte, angreifen? Ich denke nicht, dass dies ohne Zusatzannahmen gelingt, die das kleinere insgeheim zum doch ‚größeren‘ Übel machen (wie es m.E. Hume selbst noch im gleichen Abschnitt unternimmt).

Diese utilitaristisch scheinende, ‚kalte‘ quantitative Abwägung ist zu tiefst rational, gerade wenn keine anderen Kriterien zur Verfügung stehen und man nicht in die Zukunft schauen kann¹⁵. Sie muss allerdings verbunden werden mit einem neokantischen Ansatz, in dem gefragt wird, ob jede*r Betroffene *selbst* dieser Abwägung rationalerweise zustimmen kann.

15 Bewertet werden können nur absehbare Konsequenzen. Ob z.B. einer der überlebenden Fans im Stadium später zum Massenmörder wird oder ob eine Wissenschaftlerin darunter ist, die kurz vor der Entdeckung eines Medikaments gegen eine unheilbare Krankheit steht, ist unbekannt.

Der springende Punkt in Humes Aussage ist nun allein, dass es einmal um *mein* Leben geht, um *meinen* Schmerz, und einmal um das Leben und den Schmerz *anderer*. Hierauf ist zu antworten, dass wir nun einmal keine radikalen Egoist*innen sind, die nur auf ihr eigenes Wohl bedacht sind. Dass Menschen Leben und Leid anderer, wenn nicht gleichberechtigt, so doch zumindest abwägend einbeziehen, ist ein Grunddatum des Menschseins. Wenn man sich als Bürger*in im Reich der Zwecke versteht (Kant) oder auch nur vager als *zôon politikon* (Aristoteles), dann und nur dann ist auch die Bereitschaft vorauszusetzen, sich empathisch in die Situation anderer hineinzuversetzen.

Neben der Ablehnung des radikalen Egoismus' ist daher als weitere Voraussetzung ein minimaler Altruismus anzunehmen. „Minimal“ bedeutet, dass Leben und Wohlergehen anderer Menschen zwar einen wichtigen Faktor für die Handlungsentscheidung darstellen, das eigene Leben und Wohlergehen aber zumindest gleichberechtigt neben dem anderer stehen. Eine Aufopferung des eigenen Lebens für andere läge am anderen Ende der Skala und entspräche einem „maximalen“ Altruismus, innerhalb dessen man das eigene Leben grundsätzlich dem anderer Menschen nachordnet. Würde man das eigene Leben schließlich auch geringeren Gütern wie dem allgemeinen Wohlbefinden anderer nachordnen, möchte ich von einem „phantastischen“ oder „übertriebenen“ Altruismus sprechen, da dieser nicht mehr nachvollziehbar wäre.

Auch einen solchen Altruismus bezeichnet Hume allerdings an gleicher Stelle als ‚rational‘:

“‘Tis not contrary to reason for me to chuse my total ruin, to prevent the least uneasiness of an *Indian* or person wholly unknown to me.”
(*Treatise* 2.3.3.6)

Dass Menschen ihr Leben oder ihre Lebensgrundlage (*ruin* kann hier auch die Aufgabe materieller Existenz bedeuten) für Nichtiges opfern wie ein leichtes „Unbehagen“ einer fremden Person, kann aber nicht rational gewollt werden, weil eine rationale Wahl das als höher bewertete Gut vorzieht. Wiederum kann hier kein Argument vom Gegenteil überzeugen, es sei denn, das scheinbar „Nichtige“ ist aus noch anzuführenden Gründen nicht eigentlich „nichtig“, sondern so relevant, dass es unversehens doch das höhere Gut darstellt.

Anders sieht es aus, wenn es kein „höheres Gut“ gibt, weil tatsächlich Leben gegen Leben steht. Im Gedankenexperiment vom Brett des Carneades

besteht eine Lösung im Selbstopfer zugunsten des Überlebens eines anderen. Hierbei handelt es sich um eine heroische Entscheidung, die zu treffen erlaubt ist, aber nicht geboten, da sie über die Kräfte der meisten Menschen gehen dürfte. Wir können uns eine Welt vorstellen, in der alle so handeln (wobei im Falle, dass sich beide opfern wollen, dann vermutlich wiederum das Los entscheiden müsste). Eine Welt aber, in der solche Opfer *nicht* vorkommen, wäre genauso gut vorstellbar.

Zusammenfassend konnte das Trolley-Problem im Rahmen des vorgeschlagenen Ansatzes nicht so gelöst werden, dass eine möglichst geringe Zahl von Menschen getötet wird, was im Falle des Flugzeugabschlusses dagegen vertretbar ist. Zu den Gründen hierfür abschließend noch zwei Gedanken.

Das Trolley-Problem wirft auch deshalb die meisten Schwierigkeiten auf, weil im Unterschied zum Brett des Karneades, zum Flugzeugabschuss oder zu Williams Indianer-Beispiel die Menschen, die möglicherweise geopfert werden, überhaupt nicht in Lebensgefahr gewesen wären. Sie sind keine „Betroffenen“, sondern Unbeteiligte und nur deshalb von der Situation „betroffen“, wenn und weil sich jemand dafür entschieden hat, sie nun auch noch einzubeziehen¹⁶. Auch die abstrakte Gefahr, in die sich jemand begibt, der vielleicht unbefugterweise auf die Gleise gelangt ist (vgl. Thomson 1976, 211), darf nicht einfach in eine konkrete Gefahr, die für diese Person nun einmal nicht besteht, umgewandelt werden.

Opfert man eigenmächtig das Leben von Menschen, die nicht ausdrücklich in dieses Opfer einwilligen *und* denen zudem kein triftiger Grund für eine Einwilligung unterstellt werden kann, so ist dies nicht verallgemeinerbar und somit moralisch verwerflich. Um auf die übergeordnete Ebene – bei Kant die des kategorischen Imperativs selbst – zurückzugreifen: Eine Welt, in der eine solche Instrumentalisierung anderer erlaubt ist, kann nicht rationalerweise gewollt werden.

Das geschilderte Beispiel des Flugzeugabschlusses war deshalb leichter zu bewerten, weil dort überhaupt keine Aufopferung des eigenen Lebens zur Debatte steht (wie es oben in Punkt 2 noch schien), sondern lediglich ein

16 Anders Kallhoff, die Flugzeugabschuss und Trolley-Situation gleichsetzt, weil in beiden Fällen „Unbeteiligte“ instrumentalisiert würden (vgl. Kallhoff 2018, 418–420); dahinter steckt wohl die juristische Sicht, dass Passagiere und Crew nicht an der Hervorbringung der Gefahr „beteiligt“ waren (vgl. Hörnle 2008, 121). Im philosophischen Diskurs geht es aber häufiger um „Beteiligte“ im Sinne von „Betroffene“ *durch* eine Gefahr.

minimaler Altruismus. In Kauf genommen wird ein um Minuten früherer Tod, um hunderten, wenn nicht tausenden, ein Weiterleben zu ermöglichen (vgl. auch Hörnle 2008, 123f.).

Ist es aber nicht moralisch verwerflich, sich in dieser Weise, wenn auch selbst, zu instrumentalisieren? Kantische Ansätze werden häufiger so verstanden, als würden sie jegliche Art der Instrumentalisierung ausschließen. Dies ist natürlich nicht der Fall, da wir einander bereits im alltäglichen und beruflichen Umgang ständig als Mittel zu diversen Zwecken gebrauchen. Hinter dem kleinen „bloß“ und „jederzeit zugleich“ in der „Zweck-Mittel“-Formulierung des kategorischen Imperativs¹⁷ steht der Gedanke, dass eine moralisch verwerfliche Instrumentalisierung immer dann nicht stattfindet, wenn jemand ihr aus gutem Grunde, d. h. wiederum rationalerweise, zustimmen kann. Und genau dies kann in Situationen, die nur minimalen Altruismus erfordern, angenommen werden. Eine Selbst-Aufopferung des eigenen Lebens zugunsten anderer ist dagegen erlaubt, aber nicht geboten. Sie bedarf der ausdrücklichen oder zumindest mit höchster Wahrscheinlichkeit zu unterstellenden Zustimmung und kann nicht einfach, wie es in fast allen Varianten des Trolley-Experiments erforderlich wäre, vorausgesetzt werden.

Wie lässt sich die Annahme eines minimalen Altruismus' positiv begründen? Man kann dafür, dass Menschen *qua* Menschen einander auf fundamentaler Ebene respektieren und die Perspektive anderer einbeziehen, z. B. mit dem Charakter von Gründen argumentieren, wie es C.M. Korsgaard unternommen hat: Genau, wie es keine Privatsprache gibt, gibt es auch keine privaten Gründe, sondern nur öffentliche (vgl. Korsgaard 1996a, 132–145). Auch eine sprachpragmatische Normenbegründung scheint mir aussichtsreich, die fundamentale moralische Normen und Haltungen als Bedingung der Möglichkeit vernünftiger Diskurse voraussetzt (Apel, Habermas). Aber letztlich sind auch gegen diese Argumente Gegenargumente vorgetragen worden und so muss ein Verständnis des Menschen als vernünftiges Wesen, das grundsätzlich am Leben und Wohlergehen anderer interessiert ist, vielleicht schlicht als anthropologisches Datum vorausgesetzt werden¹⁸.

17 „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (AA IV GMS 429, 10–12)

18 Eine interessante Erweiterung auf den Bereich der Tierwelt unternimmt C.M. Korsgaard (vgl. *dies.* 2018).

Wird diese Voraussetzung nicht geteilt, kann es m.E. auch keinen Konsens, vielleicht nicht einmal eine Diskussion über die Bewertung der genannten Gedankenexperimente geben.

Der Ansatz des rationalen Wollens könnte freilich, so ein letzter Hinweis, in Bezug auf die genannten Gedankenexperimente unbefriedigend wirken – was aber in der Natur dilemmatischer Situationen liegt. Keine „Lösung“ kann hier befriedigen, da solche Extremsituationen von vornherein gar nicht entstehen sollten. Seine volle Kraft entfaltet der Ansatz daher unter der Fragestellung, welche Welt wir rationalerweise, im positiven Sinne wollen können. Lohnend wäre es, auch hier einen Schritt über den „Schleier des Nichtwissens“ bei Rawls hinauszugehen und neben allgemeinsten Prinzipien auch sehr konkrete Szenarien und ihre Handlungsmöglichkeiten (neu) zu diskutieren und zu bewerten.¹⁹

Literatur

- Altman, Matthew C. 2011. *Kant's Applied Ethics. The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*. New York: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118114162>
- Awad, Edmond et al. 2020. “Universals and variations in moral decisions made in 42 countries by 70,000 participants”. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 117 (5): 2332–2337. <https://doi.org/10.1073/pnas.191157117>
- Bertram, Georg W. (Hrsg.). 2019. *Philosophische Gedankenexperimente*. 4. Aufl. Stuttgart: Reclam.
- Birnbacher, Dieter. 2013. *Analytische Einführung in die Ethik*. 3. Aufl. Berlin/Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110315707>
- Brendel, Elke. 2004. “Intuition Pumps and the Proper Use of Thought Experiments”. *Dialectica* 58 (1): 89–108. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.2004.tb00293.x>
- Brun, Georg. 2014. “Reflective Equilibrium without Intuitions?” *Ethical Theory and Moral Practice* 17: 237–252. <https://doi.org/10.1007/s10677-013-9432-5>
- Brun, Georg. 2017. “Thought experiments in ethics”. In *The Routledge Companion to Thought Experiments*, edited by Michael T. Stuart et al., 195–210. Abingdon/New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315175027>
- Buzzoni, Marco. 2012. “Thought Experiments from a Kantian Point of View”. In *Thought Experiments in Science, Philosophy, and the Arts*, edited by Mélanie Frappier et al. New York: Routledge. ProQuest Ebrary. <https://doi.org/10.4324/9780203113271>

19 Mein Dank gilt zwei anonymen Gutachter*innen für zahlreiche wertvolle Anmerkungen zu früheren Versionen des Beitrags.

- Cohnitz, Daniel. 2006. *Gedankenexperimente in der Philosophie*. Paderborn: Mentis.
- Dancy, Jonathan. 1985. "The Role of Imaginary Cases in Ethics". *Pacific Philosophical Quarterly* 66 (1–2): 141–153. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1985.tb00246.x>
- Dennett, Daniel C. 2013. *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*. New York: W.W. Norton & Company.
- Edmonds, David. 2013. *Would You Kill the Fat Man? The Trolley Problem and What Your Answer Tells Us about Right and Wrong*. Princeton/Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400848386>
- Gähde, Ulrich. 2000. „Zur Funktion ethischer Gedankenexperimente“. In *Wirtschaftsethische Perspektiven V*, herausgegeben von Wulf Gaertner, 183–206. Berlin: Duncker & Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-50160-1>
- Hörnle, Tatjana. 2009. "Shooting Down a Hijacked Plane – The German Discussion and Beyond". *Criminal Law and Philosophy* 3 (2): 111–131. <https://doi.org/10.1007/s11572-008-9070-5>
- Jackson, M.W. 1992. "The *Gedankenexperiment* method of ethics". *The Journal of Value Inquiry* 26 (4): 525–535. <https://doi.org/10.1007/BF00138919>
- Kallhoff, Angela. 2018. „Terrorabwehr als moralisches Drama: eine ethische Analyse“. In „*Terror – Ihr Urteil*“ – *Interdisziplinäre Analyse eines Medienereignisses*, herausgegeben von Eva Flicker und Elisabeth Holzleithner, zugleich *SWS Rundschau* 58 (04): 410–429.
- Korsgaard, Christine M. 1996a. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554476>
- Korsgaard, Christine M. 1996b. "The right to lie: Kant on dealing with evil". In *Creating the Kingdom of Ends, dies.*, 133–158. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139174503>
- Korsgaard, Christine M. 2018. *Fellow Creatures: Our Obligations to the other Animals*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198753858.001.0001>
- Kühne, Ulrich. 2005. *Die Methode des Gedankenexperiments*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- De Mey, Tim. 2017. "The Integrity of Exacerbated Ambiguity: More's Utopia as an Evaluative Thought Experiment". In *Utopia 1516–2016: More's Eccentric Essay and its Activist Aftermath*, edited by Han van Ruler und Giulia Sissa, 225–238. Amsterdam: Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.1515/9789048532926-009>
- Norton, John D. 2004. "On Thought Experiments: Is There More to the Argument?". *Philosophy of Science* 71 (5): 1139–1151. <https://doi.org/10.1086/425238>
- Parfit, Derek. 2011. *On what matters: Volume One*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199572809.001.0001>

- Scanlon, Thomas M. 1998: *What We Owe To Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Scanlon, Thomas M. 2008: *Moral Dimensions. Permissibility, Meaning, Blame*. Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674043145>
- Schmidt, Thomas. 2015. „Ethischer Intuitionismus und das Problem der Moralbegründung“. In *Moralischer Realismus? Zur kohärentistischen Metaethik Julian Nida-Rümelins*, herausgegeben von Dietmar von der Pfordten, 185–199. Münster: mentis 2015.
- Thomson, Judith Jarvis. 1976. „Killing, Letting Die, and the Trolley-Problem“. *The Monist* 59 (2): 204–217. <https://doi.org/10.5840/monist197659224>
- Thomson, Judith Jarvis. 1985. „The Trolley Problem“. *The Yale Law Journal* 94 (6): 1395–1415. <https://doi.org/10.2307/796133>
- Timmermann, Jens. 2007. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487316>
- Tittle, Peg. 2005. *What if... Collected thought experiments in philosophy*. London/New York: Routledge. ProQuest Ebrary. <https://doi.org/10.4324/9781315509334>
- Walsh, Adrian. 2011. „A Moderate Defence of the Use of Thought Experiments in Applied Ethics“. *Ethical Theory and Moral Practice* 14 (4): 467–481. <https://doi.org/10.1007/s10677-010-9254-7>
- Williams, Bernard. 1973. „A Critique of Utilitarianism“. In *Utilitarianism: For and Against*, edited by J.J.C. Smart and Bernard Williams, 75–150. Cambridge: Cambridge University Press 1973. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511840852.002>

Quellen der im Text genannten, modernen Gedankenexperimente

Anmerkung: Viele Gedankenexperimente sind durch moderne Autor*innen berühmt geworden, wiewohl sie ältere Vorläufer besitzen. Beispielsweise gelten Descartes' *Meditationes* als Vorläufer sowohl der „Gehirn im Tank“- als auch der „Zombie“-Idee.

Zombie-Experiment: Chalmers, D. J. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Zwillingserde: Putnam, Hilary. 1975. „The Meaning of ‘Meaning’“. In *Philosophical Papers: Vol. 2*, edited by Hilary Putnam, 215–271. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625251>

Teleporter-Unfälle: Parfit, Derek. 1986. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/019824908X.001.0001>

Gehirn im Tank:

- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth, and History*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625398>

Mary-Experiment: Jackson, Frank C. 1982. "Epiphenomenal Qualia". *Philosophical Quarterly* 32 (127): 127–136. <https://doi.org/10.2307/2960077>

Das entführte Flugzeug: Schirach, Ferdinand von. 2016. *Terror: Ein Theaterstück und eine Rede*. München: btb.

Jim und die Indianer: Williams, Bernard. 1973. (Quelle s. oben)

Trolley-Experiment:

– Foot, Philippa. 1967. "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect". In *Oxford Review* 5: 5–15. (Reprint in *Virtues and Vices* 1978) <https://doi.org/10.1093/0199252866.001.0001>

– Thomson, Judith Jarvis. 1976; 1985. (Quellen s. oben)

Patienten/Gasbeispiel: Foot, Philippa. 1967. (s. Quelle zu *Trolley-Experiment*)

Berühmter Geiger: Thomson Judith Jarvis. 1976. "A Defense of Abortion". In *Biomedical Ethics and the Law*, edited by James M. Humber and Robert F. Almeder, 39–54. Boston: Springer. (Orig. 1971. *Philosophy & Public Affairs* 1 (1): 47–66.) https://doi.org/10.1007/978-1-4684-2223-8_5

Sophie's Choice: Styron, William. 1979. *Sophie's Choice*. New York: Random House.

Schleier des Nichtwissens: Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice: Revised Edition*. Harvard: Harvard University Press. (Orig. 1971). <https://doi.org/10.2307/j.ctvk-jb25m>