Zeitschrift für Praktische Philosophie

Band 2

2015

Herausgeber_innen

Gunter Graf – Martina Schmidhuber
Gottfried Schweiger – Michael Zichy

Wissenschaftlicher Beirat

Kurt Bayertz – Thomas Bedorf – Monika Betzler
Hauke Brunkhorst – Christine Chwaszcza
Francis Cheneval – Frank Dietrich – Marcus Düwell
Eve-Marie Engels – Heinrich Ganthaler
Volker Gerhardt – Herwig Grimm – Ruth Hagengruber
Henning Hahn – Martin Hartmann – Tim Henning
Elisabeth Holzleithner – Axel Honneth – Christoph Horn
Markus Huppenbauer – Angela Kallhoff – Stephan Kirste
Nikolaus Knoepffler – Peter Koller – Hans-Peter Krüger
Georg Lohmann – Lukas Meyer – Corinna Mieth
Otto Neumaier – Elif Özmen – Herlinde Pauer-Studer
Thomas Pogge – Michael Reder – Nico Scarano
Peter Schaber – Hans Bernhard Schmid
Hans-Christoph Schmidt am Busch – Thomas Schramme
Clemens Sedmak – Markus Stepanians – Ralf Stoecker
Michaela Strasser – Dieter Thomä
Dietmar von der Pfordten – Micha Werner
Véronique Zanetti

Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

Wie viel muss ich wissen, um global handeln zu können? Verantwortung für Weltarmut und das Problem der epistemischen Überforderung 13
Eva Weber-Guskar

Schwerpunkt

Pflicht oder Verantwortung?

Einleitung 49
Christian Neuhäuser & Eva Buddeberg

Gibt es eine Pflicht zur Übernahme der geteilten Verantwortung? 61
Christoph Henning

Der Vorrang des Pflichtbegriffs in kollektiven Kontexten 87
Maike Albertzart

Der kleine Unterschied. Zu den Selbstverhältnissen von Verantwortung und Pflicht 121
Frieder Vogelmann

Verantwortung oder Pflicht? Zur Frage der Aktualität und Unterscheidbarkeit zweier philosophischer Grundbegriffe 165
Valentin Beck

Schwerpunkt

Eltern und Kinder – Zur Normativität ihrer Beziehung

Einleitung 203
Monika Betzler & Magdalena Hoffmann

Natalität und die Ethik von Elternschaft und Familie 213
Claudia Wiesemann

Rabentöchter? Rabensöhne? Zum Problem der Begründung filialer Pflichten 237
Barbara Bleisch

Quid pro quo? Zur normativen Struktur von Familienbeziehungen 273
David P. Schweikard

Vereinbarkeit zwischen Erwerbsarbeit und Familienleben: Eine Frage der Gerechtigkeit 311
Sabine Hohl

Forum

Migration, Flucht, Asyl

Was derzeit falsch läuft: Zur öffentlichen Migrationsdebatte und einem möglichen Beitrag der politischen Philosophie 339
Anna Goppel

Warum eigentlich Werte? Einige Gedanken zur „Flüchtlingskrise“ 349
Elif Özmen

Drei Sätze und zwei Fische. Nachdenken über Notreisende 361
Clemens Sedmak

Wenn Philosophen aus der Hüfte schießen 377
Thomas Schramme

Demokratie und Immigration: Ein menschenrechtsbasierter Ansatz in drei Thesen 385
Christine Chwaszcza

Das Recht auf Einwanderung aus moralstrategischer Perspektive:
Ein Plädoyer für eine Ethik der Integration 397
Christian Neuhäuser

Über die Zeitschrift

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) will ein frei zugängliches Publikationsorgan für Arbeiten aus allen Bereichen der praktischen Philosophie sein. Es ist offen für alle Schulen, Inhalte und Arbeitsweisen, sofern diese den wissenschaftlichen Qualitätskriterien genügen, welche durch ein doppelt-blindes Begutachtungsverfahren externer Expert_innen sichergestellt werden, und in ihrem Themenbereich einen Beitrag zur vorhandenen Literatur darstellen. Dabei sind sowohl historisch orientierte als auch systematische Arbeiten willkommen wie auch solche die den Mainstream der Theorien und Theoriebricolagen verlassen und neue, innovative Wege einschlagen. Die Zeitschrift versteht sich dabei einer offenen, inklusiven, nicht-diskriminierenden und transparenten Arbeit verpflichtet. Diese will 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 Kolleg_innen und solche, die über keine universitäre Anbindung verfügen, sollen ebenso ihren Platz finden können wie etablierte Kolleg_innen.

Richtlinien zur Einreichung

Alle Informationen zur Einreichung von Beiträgen und Schwerpunktthemen sind auf der Homepage der Zeitschrift abrufbar: www.praktische-philosophie.org

Impressum

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

gefördert von der

UNIVERSITÄT SALZBURG

Gutachter_innen
2. Halbjahr 2015

Norbert Anwander – Alexander Bagattini
Holger Baumann – Kurt Bayertz – Thomas Biebricher
Christine Bratu – Michael Budnik
Eva-Maria Engelen – Andrea Esser
Dorothea Gädeke – Federica Gregoratto
Ruth Hagengruber – Henning Hahn – Ludger Heidbrink
Christoph Henning – Elisabeth Holzleithner
Christoph Horn – Stephan Kirste – Markus Kleinert
Peter Koller – Regina Kreide – Michael Kühler
Sebastian Laukötter – Georg Lohmann – Jörg Löschke
Weyma Lübbe – Corinna Mieth – Michael Reder
Imke Schmidt – Hans-Christoph Schmidt am Busch
Hubert Schnüriger – Tatjana Schönwälder-Kuntze
Janina Sombetzki – Achim Vesper
Eva Weber-Guskar – Veronique Zanetti

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 9–12
www.praktische-philosophie.org

Editorial

Wir freuen uns sehr, hiermit die dritte Ausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) präsentieren zu können. Vor einem Jahr erschien die erste Ausgabe. Unser Projekt, eine deutschsprachige Zeitschrift in diesem Themenbereich zu gründen, war damals noch mit einer Reihe von Unsicherheitsfaktoren versehen. Ist es zeitgemäß, auf Deutsch als Publikationssprache zu setzen? Wird man auf ausreichend Interesse stoßen und überhaupt wahrgenommen werden? Ist es möglich, als junge und in der Forschungsgemeinschaft wenig etablierte PhilosophInnen ein doch relativ großes Publikationsprojekt aufbauen zu können?

Zum jetzigen Zeitpunkt, nach der Entwicklung des letzten Jahres, können wir feststellen, dass sich unsere Zeitschrift sehr positiv entwickelt hat und sich unsere schärfsten Bedenken ausräumen ließen. Die vorliegende, sehr umfassende Ausgabe zeugt davon, dass die praktische Philosophie im deutschsprachigen Raum lebendig und vielfältig ist und dass es durchaus ein Bedürfnis gibt, die entsprechenden Beiträge auch auf Deutsch zu veröffentlichen – ohne freilich die einflussreichen Debatten im angloamerikanischen Sprachraum zu vernachlässigen. Fest steht auch, dass die ZfPP in der Forschungsgemeinschaft wahrgenommen wird. Das wird durch die Lese- und Downloadstatistik bestätigt: Im Schnitt wird jeder Beitrag der ZfPP in den ersten drei Monaten nach Erscheinen fast 400 Mal heruntergeladen. Wir werden jedenfalls mit Unterstützung des

wissenschaftlichen Beirats daran arbeiten, dass die ZfPP weiter wachsen und sich als erstklassiges Publikationsforum etablieren wird. In diesem Sinne möchten wir auch an dieser Stelle wieder alle KollegInnen einladen, Beiträge sowie Vorschläge für Schwerpunkte einzureichen.

Neben einem Beitrag der allgemeinen Sektion von Eva Weber-Guskar finden sich in diesem Band zwei Schwerpunkte und ein Forum zum Thema Migration. Die Schwerpunkte widmen sich den Themen „Familienethik" (herausgegeben von Monika Betzler und Magdalena Hoffmann) sowie „Verantwortung und Pflicht" (herausgegeben von Christian Neuhäuser und Eva Buddeberg). Das Forum Migration kam sehr kurzfristig zustande und wurde aufgrund der aktuellen Fluchtbewegungen und der damit verbundenen ethischen Fragen einberufen. Aus unserer Sicht könnten praktische PhilosophInnen eine wichtige Rolle in diesen Debatten einnehmen, allerdings sind philosophische Beiträge relativ selten anzutreffen. Zudem werden sie, falls es sie gibt, kaum wahrgenommen. Umso mehr freuen wir uns, dass wir für diese Ausgabe zahlreiche Beiträge einwerben konnten. Sie haben zum überwiegenden Teil den Charakter von Essays, Interventionen und Reflexionen. Anders als alle anderen Texte der Zeitschrift durchliefen diese Beiträge kein externes, doppelblindes Begutachtungsverfahren. Dies schien uns angesichts der Textsorten nicht angemessen zu sein.

Neben den AutorInnen gilt unser großer Dank den GutachterInnen, die wohlwollend und kritisch die eingereichten Texte gelesen und kommentiert haben. Ebenso bedanken wir uns bei unserem Lektor, Martin Winkler, und bei Dorit Wolf-Schwarz, die für das Layout zuständig war. Beide haben mit großer Genauigkeit und enormer zeitlicher Flexibilität zum Erscheinen der Ausgabe beigetragen. Und nicht zuletzt danken wir der Universität Salzburg, die mit ihrer finanziellen Unter-

stützung die Herausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie ermöglicht.

Wir freuen uns auf viele weitere Einreichungen und Ausgaben der ZfPP.

Die Herausgeber_innen

Gunter Graf, Martina Schmidhuber
Gottfried Schweiger, Michael Zichy

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 13–48
www.praktische-philosophie.org

Wie viel muss ich wissen, um global handeln zu können?

Verantwortung für Weltarmut und das Problem der epistemischen Überforderung

Eva Weber-Guskar, Göttingen

Zusammenfassung: Was heißt es, sich in unserer globalisierten Welt als eine verantwortliche Person zu verstehen und als solche zu handeln? Wie weit reicht unsere (retrospektive und vor allem prospektive) Verantwortung? Diese Frage kann man heute nicht mehr ohne Bezug auf Kollektive und Institutionen beantworten. Dabei ist jedoch noch unklar, wie genau sich Handlungsfähigkeit und Verantwortungsträgerschaft von Individuen einerseits und Institutionen andererseits ähneln oder unterscheiden. Dieses Thema gehe ich in diesem Aufsatz noch einmal von der Perspektive des Individuum aus an, indem ich an Samuel Scheffler anknüpfe, der einen Widerstreit ausmacht zwischen dem, was individuelle *Verantwortung* unter den Bedingungen der Globalisierung bedeutet, und dem, wie wir uns grundsätzlich als *Handelnde* zu verstehen gewohnt sind. Um zu einem Vorschlag zur Konzipierung individueller Verantwortung in globaler Hinsicht beizutragen, zeige ich erstens, dass für die These des Widerstreits dem Thema einer epistemischen Überforderung entscheidendes Gewicht zugesprochen wird, zweitens jedoch, dass sich, genauer besehen, dieses Problem gar nicht in dieser Art stellt, und zwar deshalb nicht, weil die individuelle Verantwortung im Rahmen eines Kollektivs zu übernehmen ist. Dafür schlage ich eine Analyse des Verantwortungsbegriffs vor, die es ermöglicht, Kriterien zu identifizieren, anhand derer die scheinbare Überforderung in eine begrenzte Forderung verwandelt werden kann, so dass sich Handlungsfähigkeit und Verantwortungszuschreibung rechtfertigen lässt.

Schlagwörter: Verantwortung, Weltarmut, epistemische Überforderung, Globalisierung

Globalisierung ist in erster Linie ein Phänomen von Institutionen, Organisationen und großen Sozialprozessen, doch dabei lässt sie das Leben der einzelnen Individuen nicht unberührt. Das geht bis hinein in persönliche Beziehungen, die heutzutage dank der vielfältigen Kommunikationsmedien über große Distanzen geführt werden können. Das betrifft aber auch die Frage, wie genau wir uns in dieser so verfassten Welt als moralische Akteure zu verstehen haben. Diese Frage tritt bei vielen womöglich nur in einem gewissen Unbehagen auf. Ein Unbehagen, wie es im Sommer besonders drängend werden kann: Die Welt brennt in Kriegen an vielen Orten, die Zeitungen sind voll von Flüchtlingselend im Nahen Osten, Hungernden im Südsudan, katastrophalen Arbeitsbedingungen in der Textilindustrie in Asien und vielem Ähnlichen mehr – und wir im friedlichen, wohlhabenden Deutschland haben Sommerferien. Dieses Unbehagen nährt sich aus der Frage: Wie soll und wie kann ich mich angesichts des vielen großen Leids in der Ferne richtig verhalten? Wie sollen und können wir alle, als bemittelte Menschen der wohlhabenden Staaten, uns dem gegenüber angemessen verhalten?

In der Philosophie wird viel diskutiert, welche normative Ethik in dieser Frage überzeugend ist, besonders ausführlich geschah das in Hinblick auf den Anwendungsbereich der globalen Armut. Zur globalisierten Welt gehört unter anderem, wie bereits Peter Singer in seinem einflussreichen Aufsatz von 1972 festgestellt hat, dass wir von all der fernen Not überhaupt *wissen* und dass es rein mobilitätstechnisch *möglich* wäre, auch über große Entfernungen zu handeln (Singer 1972, 232). So wurde die Frage häufig zum Anlass genommen, eine konsequentialistische Ethik, wie sie Singer vertritt, gegen eine deon-

tologische antreten zu lassen. Ebenso hat man diskutiert, ob es sich um ein Problem der Reichweite von Wohltätigkeit handelt oder um eines der Gerechtigkeit, in Hinblick auf Verteilung oder in Hinblick auf Wiedergutmachung.[1] Dabei wurde immer differenzierter unterschieden zwischen verschiedenen Formen von Pflichten, die hier bestehen würden; Hilfspflichten, korrektive Pflichten oder gar restitutive Pflichten.[2]

Ich möchte das erwähnte Unbehagen in diesem Kontext mit einem anderen Fokus theoretisch zuspitzen und verfolgen, nämlich als Ausdruck der Frage: Was heißt es, sich in dieser *globalisierten* Welt als eine voll*verantwortliche* Person zu verstehen und als solche zu *handeln*? Die Alltagsintuitionen dahinter sind: Auf den ersten Blick scheint einerseits richtig, dass wir in der so verfassten Welt global verantwortlich sind, d.h., dass wir auch gegen entferntes Leid etwas tun sollten; aber es scheint andererseits unklar, wie man diese Verantwortung tatsächlich übernehmen können soll – was wiederum dagegen spricht, dass wir diese Verantwortung berechtigtermaßen zuschreiben können.

Mit dieser Perspektive der Frage nach der Verantwortlichkeit trete ich einen Schritt zurück von den feinen Differenzierungen zur Identifikation und Begründung von konkreten Pflichten, die schon erarbeitet wurden.[3] Das tue ich aus zwei

1 Dieser Umschwung in der Debatte hin zur Gerechtigkeit wurde maßgeblich durch Arbeiten von Charles Beitz und Thomas Pogge in (kritischem) Anschluss an John Rawls initiiert.

2 Um nur zwei der jüngeren Monographien aus der Menge der Publikationen zu nennen: Bleisch 2010; Mieth 2012.

3 Zum Verhältnis der Begriffe „Verantwortung“ und „Pflicht“ vgl. z.B. Beck 2014. Mit ihm stimme ich in der Überzeugung überein, dass man mit dem Verantwortungsbegriff in gewissen Hinsichten etwas feiner differenzieren kann, er ist weiter und vielseitiger als der Pflichtbegriff. Wie ich den Begriff in diesem Text genauer verstehe, wird insbesondere im letzten Teil dieses Aufsatzes deutlich.

Gründen. Erstens halte ich diese Frage für die alltagsphänomenologisch näher liegende und drängendere. Zweitens kann man sie auch als eine der großen, theoretisch wenig behandelten Fragen sehen, die in der Ethik der Globalisierung noch anzugehen sind. So konstatiert es jedenfalls auch Samuel Scheffler in seinem jüngsten Beitrag zum Thema der globalen Gerechtigkeit, den er im Untertitel einen „Progress Report" nennt (Scheffler 2014). Darin zeichnet er die Debatte von ihren Anfängen bei den Schülern von John Rawls nach bis zum heutigen Stand, zu dessen blinden Flecken eine doppelte Herausforderung gehöre: zu erläutern, welcher Art genau die Handlungsfähigkeit auf der globalen, institutionellen Ebene ist, die stillschweigend vorausgesetzt wird, wenn man auf der Institutionenebene argumentiert; und zu erläutern, wie damit umzugehen ist, dass dem Individuum in seiner Handlungsfähigkeit dabei eine viel kleinere Rolle zugesprochen wird als es vor dieser Art von Diskussion um globale Gerechtigkeit der Fall war; bzw. was von dieser Handlungsfähigkeit und damit verbundener Verantwortung in diesem Kontext noch übrig bleibt. Er betont also, dass beim Zuschnitt der Debatte, wie sie seit Jahren geführt wird, in dieser grundlegenden Dimension von Handlungsfähigkeit und Verantwortungsverständnis noch Klärungsbedarf besteht. An diese Diagnose zum Stand der Debatte knüpfe ich mit diesem Aufsatz an.

Das geschieht in den folgenden Schritten: Zuerst rolle ich das Thema allgemein auf, nah an Fragen, wie sie sich jeder auch vor einer philosophischen Vertiefung stellen kann. Dann spitze ich das Thema zu, indem ich die angesprochene grundlegende theoretische Problematik erläutere, an der sich die Debatte zurzeit nach Scheffler festgesetzt hat, und indem ich seine Diagnose darin zusammenbringe mit Ausführungen aus einem seiner früheren Aufsätze. Darin hatte er einen Fokus gelegt auf den

Widerstreit zwischen dem, was individuelle *Verantwortung* unter den Bedingungen der Globalisierung bedeutet, und dem, wie wir uns grundsätzlich als *Handelnde* zu verstehen gewohnt sind. Um zu einem Vorschlag zur Konzipierung individueller Verantwortung in globaler Hinsicht beizutragen, zeige ich erstens, dass für die These des Widerstreits dem Thema einer epistemischen Überforderung entscheidendes Gewicht zugesprochen wird, zweitens jedoch, dass sich, genauer besehen, dieses Problem gar nicht in dieser Art stellt. Dafür schlage ich eine Analyse des Verantwortungsbegriffs vor, die es ermöglicht, Kriterien zu identifizieren, anhand derer gewisse Grenzen gezogen werden können, so dass die Zuschreibung der Verantwortung gerechtfertigt werden kann.

1. Problemexposition

1.1 Zwei Kriterien zur Differenzierung von Verantwortung

Unter „Globalisierung" verstehe ich den Prozess, aufgrund dessen die Menschen an geographisch und kulturell weit auseinanderliegenden Orten dieser Erde immer mehr mit einander zu tun haben. Als Motor dieses Prozesses fungieren in erster Linie technische Entwicklungen, die enorme Ausweitungen der Kommunikation und der Mobilität ermöglichen, welche wiederum zur Erweiterung und zunehmenden Verflechtung der Konsum- und Finanzmärkte führen.[4] Das Wachstumsprinzip der Wirtschaft hält diese Dynamik beständig am Laufen.[5] Die-

4 Einen Überblick über verschiedene Aspekte des Begriffs bietet: Niederberger und Schink 2011.

5 Historiker mögen anmerken, dass es Kommunikations- und Handelsbeziehungen schon seit der Seidenstraße über weite Distanzen gege-

se Entwicklung stellt unser Verständnis von Verantwortung vor Herausforderungen. Warum?

Es ist eine weit verbreitete Annahme, dass unser Verständnis von Verantwortung zwei Kriterien enthält, die eine *Differenzierung* von Verantwortung ermöglichen.[6] Erstens wird angenommen, dass es einen Unterschied macht, ob man etwas aktiv tut oder passiv zulässt. Wie es verwerflicher erscheint, jemanden aktiv durch eine Handlung zu schaden, als durch eine Unterlassung passiv dazu beizutragen, dass ihm ein Übel widerfährt, so gilt man auch als verantwortlicher für das, was man

---

ben hat und dass es deshalb bedenklich sei, die Globalisierung als ein neues Phänomen zu begreifen. Man kann darüber streiten, wann genau der Beginn der Globalisierung anzusetzen ist, doch ich denke, dass dieser jedenfalls in dem Moment festzusetzen ist, in dem ein Netz aus Kommunikations- und Handelsbeziehungen, das die Welt umspannt, derart eng geworden ist, dass die Quantitätszunahme in einen Qualitätsunterschied umschlägt. Zu Zeiten der Seidenstraße hat es noch etliche Dörfer gegeben, die ohne jeden Austausch mit weiter weg lebenden Menschen existierten. Das ist heute, mit Fernseher und Handys kaum mehr der Fall. Außerdem findet Kommunikation und teilweise sogar Handel ohne Zeitverlust über den ganzen Globus statt, was auch einen wesentlichen Unterschied ausmacht.

6 Das findet sich auch, aber bei weitem nicht nur, in Schefflers Aufsatz, auf den ich nachher genauer eingehen werde (Scheffler 1995, 233f.). Eine Gegenposition zu diesem Verantwortungsverständnis vertreten Konsequentialisten. Für Autoren wie Peter Singer oder Peter Unger ist klar: Wenn es in unserer Macht steht, etwas sehr Schlimmes zu verhindern, ohne dabei selbst etwas Vergleichbares oder moralisch Relevantes opfern zu müssen, dann sollten wir es tun. Positive Pflichten, wie man Hilfspflichten auch nennen kann, sind dabei keineswegs schwächer als negative einzuschätzen. Das Unterlassen von Hilfeleistung zählt genauso wie aktives Schädigen. Ebenso wenig spielen nach dieser Auffassung die Beziehungen, in denen jemand steht, durch geographische oder soziale Nähe bedingt, an sich eine Rolle. Entsprechend muss sich nach dieser Idee jeder für unbegrenzt weltweit verantwortlich halten. Siehe dazu Singer 1972, 231. Ausführlicher findet sich seine Position in Singer 2002. An seine Überlegungen knüpft bestärkend an Unger 1996.

tut, als für das, was man unterlässt. Zweitens wird angenommen, dass es einen Unterschied macht, in welchem Verhältnis man zu den betroffenen Menschen steht. Es gilt, dass man den Nahestehenden gegenüber eine andere Verantwortung hat als jenen gegenüber, zu denen man in keiner Beziehung steht.

Wenn wir mit dieser Konzeption die Frage nach der Verantwortung für die Hungernden im Südsudan stellen oder für die Näherinnen in Bangladesch, die unter katastrophalen Bedingungen arbeiten, so hat man auf einen ersten Blick Gründe, warum man sich für diese nur wenig oder gar nicht verantwortlich fühlen müsste – schließlich steht man hier in Deutschland in keiner Beziehung zu ihnen und man tut ihnen nichts an, sondern unterlässt nur eine Hilfeleistung, wenn man etwa auf Spendenaufrufe nicht reagiert. Insofern scheint man vom alltäglichen Verantwortungsverständnis darauf schließen zu können, dass unsere Verantwortung nicht global reicht, sondern *begrenzt* ist, oder zumindest, dass die Verantwortung, die man für Menschen in Afrika oder Indien hat, sehr viel geringer sein muss als die, welche man für seine Familie und andere Nahestehende, für Vereinsmitglieder oder Mitbürgerinnen und -bürger hat.

Doch auf einen zweiten Blick ist diese Deutung heute nicht mehr haltbar. Unter den Bedingungen der Globalisierung nämlich führt die korrekte Anwendung der Kriterien des alltäglichen Verantwortungsprinzips zu einer *Erweiterung* der Verantwortung bzw. dazu, dass die Verantwortung für die weit Entfernten keineswegs so viel schwächer ist, als die für die uns Nahestehenden. Diese Einsicht führe ich im nächsten Abschnitt weiter aus.

1.2 Verantwortung unter den Bedingungen der Globalisierung

In Zeiten der Globalisierung stimmt schon die Beschreibung der Fakten, auf welcher der normative Schluss aufbaut, nicht mehr. Grund ist die erwähnte weltweite Verflechtung, vor allem in ökonomischer, politischer und ökologischer Hinsicht. Ökonomisch sind wir verflochten, was etwa den Import und Export von Rohstoffen und Konsumgütern betrifft, und auch, was die Auslagerung von Produktion heimischer Unternehmen betrifft. Politisch sind wir verbunden durch internationale Organisationen wie die UNO oder die WTO und auch durch internationale Abkommen zu Menschenrechten oder Klimapolitik. Ökologisch hängen wir zusammen, da wir alle unter einer Ozonschicht leben und die Regenwälder beispielsweise eine gewichtige Rolle für den gesamten CO_2-Gehalt in unserer Atmosphäre spielen oder auch insofern, als sich die globalen Klimaveränderungen zum Beispiel auf lokale Wasservorkommen auswirken.[7] Unter diesen Umständen könnte nur noch ein Einsiedler behaupten, ganz ohne Beziehungen auch zu weit entfernten Menschen zu leben.[8]

7 Vgl. z.B. http://vitalsigns.worldwatch.org/vs-trend/looming-threat-water-scarcity (zuletzt aufgerufen am 10.01.2015).

8 Genauer muss man unterscheiden zwischen erstens, dem Zustand, in *keiner* Beziehung mit anderen Menschen auf der Welt zu leben, zweitens dem Zustand, in einer *wie auch immer gearteten* Beziehung zu stehen und drittens dem, in einer *persönlichen* Beziehung zu stehen. Während der zweite Zustand bedeuten kann, über irgendwelche Praktiken und Strukturen, an denen man teilhat, verbunden zu sein, geht eine persönliche Nahbeziehung noch darüber hinaus. Das kann auch moralisch relevant sein. Dabei ist die Idee, dass ich meiner Familie gegenüber, auch wenn ich nicht mit allen zusammenlebe und keinen häufigen Kontakt habe, anders moralisch verpflichtet bin als dem Bäcker, bei dem ich jeden Tag meine Brötchen hole, aber zu dem ich in keiner persönlichen Beziehung stehe. Zur Diskussion um die dritte

Diese globalen Verflechtungen sind nun auf zweierlei Weise *moralisch relevant*. Erstens greift wegen diesen Verflechtungen das Kriterium der *Beziehung* nicht mehr für eine Begrenzung der Verantwortung in Bezug auf weltweite Not. Das hat insbesondere Iris Young herausgearbeitet.[9] Jedenfalls greift das Kriterium nicht mehr für solche Not, die auf irgendeine Weise von den sozialen Strukturen und Prozessen abhängt, die weltumspannend viele Länder einbeziehen, und das trifft auf die Mehrzahl der Fälle zu.

Zweitens greift auch die Annahme nicht, es sei höchstens ein *Unterlassen* von Hilfsleistungen, das den Wohlhabenden vorgeworfen werden könnte. Denn eben wegen der beschriebenen Verflechtungen tragen die Wohlhabenden mit einigen ihrer sogar alltäglichen Handlungen zur Not der Armen bei. Das gilt für die vielen Wohlhabenden in den Industriestaaten, wie aber auch für die wenigen Wohlhabenden, die es in Ländern gibt, in denen sonst große Armut herrscht. Sie unterlassen es nicht einfach, Hilfe zu leisten, sondern sie schädigen aktiv, wie insbesondere Thomas Pogge in seinen Schriften betont.[10] Natürlich tun sie das nicht, indem sie jemanden unmittelbar Nahrung wegnehmen oder vorenthalten, sondern durch politische Entscheidungen oder Wahlen, die zum Beispiel die Einfuhr- und

---

Art von Beziehungen siehe z.B. Honneth und Rössler 2008. In diesem Aufsatz blende ich diese Dimension aus, die aber bei konkreter Bestimmung von Verantwortungsübernahme (auf die ich am Schluss dieses Aufsatzes kurz eingehe), gerade bei Konflikten, zu berücksichtigen ist.

9 Vgl. z.B. Young 2006. Valentin Beck baut darauf auf und spricht ausdrücklich von „besonderen Beziehung“ zwischen einem Großteil der Weltbevölkerung, was ich aber für nicht ganz treffend halte, siehe FN 6. Beck in Vorbereitung.

10 Jedenfalls hat Thomas Pogge diesen Punkt besonders vehement und nachdrücklich in die Debatte eingebracht. Siehe z.B. Pogge 2005.

Subventionspolitik bei Lebensmitteln betrifft, oder aber durch Konsumentscheidungen, wie insbesondere in der Textilbranche, etwa, ob sie die nächste Hose wieder besonders billig kaufen oder auf ein Fairtrade-Siegel achten.

Insofern führt also weder die Anwendung des Kriteriums der Beziehungen noch das von Tun und Unterlassen von vornherein zur Begrenzung von Verantwortung. Vielmehr sprechen beide dafür, die individuelle Verantwortung sehr viel weitreichender anzusetzen, als es auf den ersten Blick angemessen erscheinen mag: nämlich als global, und zwar in einer Stärke, in der sie unter keinen Umständen übergangen werden kann.

1.3 Das Problem mit der globalen Verantwortung

Es scheint mir *diese* Einsicht zu sein, die zumindest mitursächlich für das eingangs genannte Unbehagen ist. Man erkennt, dass unser Verantwortungsverständnis, korrekt angewandt, bedeutet, dass man sich unter den aktuellen Bedingungen global für ganz ähnlich verantwortlich halten müsste, wie lokal. Doch dagegen, diese Einsicht anzunehmen, rührt sich ein Widerstand. Warum ist das so?

Es liegt wohl daran, so lässt sich vermuten, dass die Annahme einer globalen Verantwortung in verschiedenen Hinsichten zu einer Überforderung zu führen scheint. Dabei gilt: Wenn die Verantwortungszuschreibung tatsächlich grundsätzlich eine Überforderung bedeutete, dann wäre das auch ein Grund dafür, sie für falsch bzw. unangemessen zu halten, und nicht nur, ihre Umsetzung für meist gescheitert; denn Sollen setzt Können voraus.

Von Überforderung kann man in verschiedener Hinsicht sprechen, darauf komme ich zurück. An dieser Stelle lege ich den Fokus darauf, wie Samuel Scheffler die Problematik zugespitzt hat, und zwar in seinem früheren Aufsatz „Individual

Responsibility in a Global Age". Scheffler hält ein Problem für zentral, das ich eine *psychologische* Überforderung nennen will.[11] Die geläufige Annahme, die Verantwortung könne global *nicht* ähnlich wie lokal sein, entspreche nämlich, so Scheffler, der Phänomenologie dessen, wie wir uns als *Akteure* in dieser Welt erlebten, und dieses Akteursverständnis könne man nicht aufgeben.[12]

Diese Phänomenologie zeichnet nach Scheffler dreierlei aus: erstens, dass wir unsere Handlungen stets *als* Handlungen erlebten, während wir unsere Unterlassungen nur unter besonderen Umständen *als* Unterlassungen erlebten. Solch ein bestimmter Umstand sei etwa der, dass wir ein Kind direkt vor uns im Teich strampeln sehen und es zu ertrinken droht – wenn wir hier nichts tun, erlebten wir die Unterlassung als Unterlassung. Wenn wir es aber unterlassen, einem von Millionen hungriger Kinder in Afrika zu helfen, wo es viele Vermittlungsschritte bräuchte, so erführen wir dies nicht als Unterlassung. Dieses Moment überschneidet sich teilweise mit dem zweiten, das darin besteht, dass wir unseren kausalen Einfluss im Verhältnis zu örtlicher und zeitlicher Distanz erführen. Je näher und eher sich die Wirkungen einer Handlung zeigten, umso „realer" erschiene uns dieser Einfluss, was unter anderem wohl daran liege, dass die kausalen Verbindungen in diesen Fällen leichter auszumachen seien und wir die Wirkungen aus erster Hand miterlebten. Drittens schließlich fühlten wir uns, so Scheffler, umso weniger

11 Scheffler gebraucht den Begriff nicht selbst, aber verschiedene Stellen machen ihn naheliegend. So fordert er: „*psychologically* feasible principles which would enable individuals to orient themselves in relation to the larger processes"; und „a *psychologically* feasible conception of responsibility" [Hervorh. EWG]. Scheffler 1995, 234, 236.

12 Vgl. dazu und zu den Paraphrasen im folgenden Abschnitt Scheffler 1995, 227f.

als selbst Handelnde, je mehr Leute zusammen nötig sind für das Ergebnis, zu dem unsere Handlung beitrüge.

Die Überforderung bestehe vor diesem Hintergrund darin, sich neuerdings für global verantwortlich zu halten, wenn man sich zugleich noch auf solche Weise als Handelnder verstehen wolle, wie bisher. Und zwar deshalb, so implizit bei Scheffler, weil Verantwortung zu übernehmen voraussetzt, dass man sich in den relevanten Fällen überhaupt als *Handelnde* mit relevantem Einfluss verstehen könne und eben das sei in globaler Hinsicht nicht möglich. Scheffler sieht zwei Möglichkeiten, mit dieser Situation umzugehen: Entweder, man höre auf, weiterhin das Individuum als primären Träger von Verantwortung aufzufassen. Oder aber wir fänden Prinzipien, die erläuterten, wie die im Gegensatz zu früheren Zeiten erweiterte Verantwortung derart verstanden werden kann, dass sie mit dem Akteursverständnis vereinbar ist. Die erste Alternative scheide aus, da sie große Umwälzungen in vielen unserer Grundüberzeugungen erfordere. Dazu wird man zählen, dass wir damit den Kern unseres moralischen Denkens aufgäben, zu dem gehört, dass Menschen aus Gründen selbstbestimmt handeln können und damit die ersten Träger von Verantwortung sind. Deshalb kommt nach Scheffler (nach der Argumentation in diesem Aufsatz) nur die andere Alternative in Frage: Wir bräuchten Prinzipien, die Verantwortungs- und Akteursverständnis in Einklang bringen könnten, denn nur dann könnten wir uns in der Welt sinnvoll orientieren, das heißt wissen, wie wir in unserem alltäglichen Leben die globale Verantwortungsdimension mit berücksichtigen können. In Schefflers Worten: „What we appear to lack, in other words, is a set of clear, action-guiding, and psychologically feasible principles which would enable individuals to orient themselves in relation to the larger processes, and general conformity to which would serve

to regulate those processes and their effects in a morally satisfactory way“ (Scheffler 1995, 234).

In den Rahmen dieses Textes übertragen hieße das: Solange wir diese Prinzipien nicht hätten, so lange müsste uns das eingangs genannte Unbehagen nicht nur kontingent lebensweltlich in Schüben überfallen, sondern auch systematisch theoretisch.

Scheffler bleibt in dem besprochen Aufsatz bei der Problemdiagnose stehen und macht keinen weiteren Vorschlag zur Lösung. Bei seinen Andeutungen bleibt zudem offen, ob zum Finden der orientierenden Prinzipien gehören würde, entweder die Verantwortung doch nicht auf die Weise erweitert zu sehen, wie es nötig scheint, oder ob dazu gehören würde, das bisherige Akteursverständnis aufzugeben.

Im jüngsten Aufsatz nimmt Scheffler hingegen eine andere Haltung zu dem diagnostizierten Widerstreit zwischen vermeintlicher Verantwortung und tatsächlicher gewohnter Akteurschaft von Individuen ein. Er geht vom vorherrschenden Ansatz im Diskurs über globale Gerechtigkeit aus, der grundsätzliche Rawls'sche Annahmen von nationaler auf internationale Ebene überträgt, und beschreibt, wie sich die Problematik aus dieser Sicht gestaltet.[13] Dort nehme man einerseits an, dass die Strukturen globaler Verflechtung ursächlich für die entscheidenden Aspekte der Weltarmut seien; andererseits schiebe man gleichzeitig aber den Individuen die Verantwortung dafür zu, den strukturell bedingten Schaden an einem Großteil der Erdbevölkerung zu beheben. Die Kombination dieser beiden Gedanken ist nach Scheffler unhaltbar. Man müsse konsequent bleiben und im Sinne der referierten Argumentation heiße das, wahrzuhaben, dass es um sui generis

13 Folgendes in diesem Abschnitt paraphrasiert: Scheffler 2014, 31.

normative Prinzipien auf der institutionellen Ebene gehe und nicht mehr um die bekannten Prinzipien auf der individuellen Handlungsebene (was im Rahmen des früheren Aufsatzes der Alternative entspricht, die Verantwortung der Individuen weiter für begrenzt zu halten). Beides habe man bisher theoretisch zu wenig ernst genommen: Das Ausarbeiten der institutionellen Normativität und das Eingestehen der geringen Rolle, die Individuen mit ihrer Handlungsfähigkeit und Verantwortlichkeit dann noch spielen. Dies markiert er als Desiderat künftiger philosophischer Arbeit.

Ich schließe nun an dieser Stelle an, indem ich die losen Enden der beiden Aufsätze von Scheffler zusammenbringe. Im früheren Aufsatz hat Scheffler nicht hingenommen, dass das Individuum in Fragen der Verantwortung ganz hinter die Strukturen zurückgestellt wird, sondern, wie oben zitiert, deutlich gemacht, dass hierfür Prinzipien ausgearbeitet werden müssen (anstatt neue Sui-generis-Prinzipien für Handlungsfähigkeit und Verantwortung von Institutionen etc. zu erarbeiten, worauf für Scheffler die Diskussion mittlerweile hinauszulaufen scheint). Mir scheint, dass eben jene Prinzipien auch zumindest einen Beitrag dazu leisten können, die Rolle des Individuums in der globalen Frage zu verstehen, wie er es im jüngsten Aufsatz fordert. Er betont hier, dass es eine „geringere“ Rolle sei, mit der man sich „versöhnen“ müsse (Scheffler 2014, 31 [Übers. EWG]). Wie diese (zumindest in einem wichtigen Teil) verfasst sein kann, dazu möchte ich im Folgenden einen Vorschlag machen.

Dafür rate ich zunächst, konsequent zu sein und das skizzierte, enge Akteursverständnis aufzugeben, und werde dann zeigen, wie zumindest das Hauptproblem, das nach Scheffler damit droht, weniger wiegt, als es auf den ersten Blick scheint. Dafür ist dann ein zweiter Blick auf die globale Verantwortung

nötig. Heraus kommt, wenn man so will, die Skizze eines „globalen Akteurs". In diesem sind Aspekte individueller sowie kollektiver Handlungsfähigkeit im Szenario der globalen strukturellen Verflechtung auf eine Weise verbunden, dass man noch von Verantwortung von Individuen sprechen kann, obwohl die Strukturen so viel an Bedeutung gewonnen haben.

2. Ein Lösungsansatz

2.1 Warum das Akteursverständnis erweitert werden muss

Gründe, die dafür sprechen, das gewohnte Akteursverständnis aufzugeben, liegen auf der Hand. Es ist angesichts unserer aktuellen Lebenswelt einfach unplausibel, daran festhalten zu wollen. Denn es hieße, zu behaupten, man handle nicht über seinen unmittelbaren Radius hinaus. Doch genügend Beispiele sprechen dagegen. Das Geld etwa, das wir auf die Bank bringen, zaubert nicht einfach so Zinsen hervor, sondern dadurch, dass es anderswo investiert wird. Daran denken wir oft nicht; aber nur, weil wir nicht daran denken, ist es nicht weniger richtig, dass wir eben mit der Handlung, Geld auf die Bank zu legen, um Zinsen zu bekommen, auch mit an Handlungen beteiligt sind, die mit diesem Geld zu diesem Zweck vollzogen werden – und dies unterstützt nicht selten ausbeuterische Produktionen in armen Ländern. Und wenn jemand die AfD wählt, dann hat das eben nicht nur Auswirkungen auf innenpolitische Entscheidungen wie die Steuergesetzgebung, sondern auch darauf, wie dicht die Schotten von Deutschland oder gar Europa für Flüchtlinge aus anderen Ländern gemacht werden. Es wäre einfach falsch, hier seine Akteurschaft zu leugnen und zu behaupten, man unterließe höchstens etwas. Und es muss geradezu zynisch

klingen, eine Handlungsfolge nur deshalb für weniger „real“ zu halten, weil sie sich weiter weg ereignet, wie es der dritte von Schefflers erwähnten Aspekten unseres Akteursverständnisses nahelegen würde.[14]

Man kann zugeben, dass bei solchen Beispielen auf irgendeine Weise unterschieden werden muss zwischen Aspekten oder Stufen der Handlung: Die Handlung des Geldeinzahlens ist nicht in jeder Hinsicht identisch mit der des dadurch bedingten Teilnehmens an Investitionen; entsprechend gilt es für das Wählen und den damit verbundenen politischen Einfluss. Aber diesen Unterschied dadurch zu beschreiben, dass man nur in den ersten Fällen überhaupt Akteur sei, beim Geldeinzahlen, um Zinsen zu bekommen, aber nicht bei der Investition mit diesem Geld, ist unplausibel. Denn wenn man Zinsen haben möchte und weiß, dass dies nur über Investitionen möglich ist, dann trägt man mit dem Geldanlegen zu diesen Investitionen und deren Folgen mit bei. Verständlicher wäre es, das eine Mal von direkter, das andere Mal von indirekter Handlung und ihren Folgen zu sprechen.[15] Vor der Globalisierung konnte man die indirekten Handlungen in seinem Akteursverständnis vernachlässigen, weil man erstens viel seltener in Verlegenheit kam, solche Handlungen auszuführen, und sie zweitens niemals so weitreichende Aspekte hatte, wie heute. Heute macht ein Großteil der Alltagshandlungen, zumindest bei einem durchschnittlichen Leben eines Großstadtmenschen, ebensolche Handlungen aus, die zu weitreichenden, bedeutsamen Wirkungen beitragen.

14 Was ich hier im Stile und Sinne meines alltagsphänomenologischen Ansatzes formuliere, ist in einigem Detail Gegenstand einer Debatte, wie sie z.B. dokumentiert ist in: Bleisch und Schaber 2007. Allerdings meist mit Schwerpunkt auf dem Pflicht- statt Verantwortungsbegriff.

15 Zur weiteren Ausführung dieser hier nur angedeuteten Gedanken könnte man auch anknüpfen an die Diskussion um das Prinzip der Doppelwirkung. Ein einflussreicher Text dazu ist z.B. Bennett 1981.

Auch der mögliche Einwand, der eigene Beitrag bei solchen Prozessen, an denen viele teilhaben, sei doch minimal klein und deshalb zu vernachlässigen, überzeugt nicht. Die Effekte, die sich gerade aus solchen kollektiven Handlungen ergeben, sind sehr groß, und dazu, dass sie so groß sind, trägt eben jede kleine Handlung mit bei. Auch hier haben sich die Dimensionen unserer Lebenswelt derart verändert, dass dem in unserem Akteursverständnis Rechnung getragen werden muss. Wenn zum Beispiel nur eine Person bei einem Unternehmen einkaufen würde, das zu Dumpingpreisen in Asien produzieren lässt, würde es bald „eingehen". Wenn viele einkaufen, prosperiert der Laden und die Ausbeutung geht weiter.[16]

2.2 Zwei weitere Überforderungen

So gesehen spricht alles dafür, das begrenzte Akteursverständnis aufzugeben. Und es ist zunächst unklar, inwiefern es eine psychologische Überforderung bedeuten sollte, dieses gewohnte Selbstverständnis als Akteur abzulegen und durch ein anderes zu ersetzen.[17] Wenn das Unbehagen aber dennoch weiter besteht, woran kann das liegen? Hier kommen, meiner Einschätzung nach, wie oben angekündigt, *weitere* Überforderungen ins Spiel.

16 Diese Problematik wird ausführlicher in der Debatte über „Das Problem unmerkliche Unterschiede" diskutiert, wie sie einmal von Parfit angestoßen wurde (Parfit 1987, Kapitel 3), siehe z.B. Kagan 2011.

17 Wenn wir es gelernt haben, es für selbstverständlich zu halten, Leute in tausenden von Kilometern Entfernung auf einem Bildschirm zu sehen, mit ihnen zu sprechen, auf diese Weise Workshops abzuhalten oder gar eine persönliche Beziehung zu führen, so sollte es auch möglich sein, zu lernen, sich als weltweit Handelnde und Handelnder zu verstehen, sollte man meinen.

Eine weitere Überforderung, die mit Übernahme globaler Verantwortung zu drohen scheint, betrifft Abstriche bei der eigenen Lebensgestaltung.[18] Es herrscht derart viel existentielles Leid auf der Welt, dass jede Person, so scheint es, wolle sie dieser Verantwortung gerecht werden, ihr Leben von Grund auf umstellen müsste. Das ist es auch, was Konsequentialisten wie Peter Singer fordern (Singer 2002): Jeder und jede müsste möglichst viel Geld verdienen, und zwar auf moralisch sauberem Weg, und davon so viel wie möglich spenden; so viel, dass sie selbst *gerade* nicht in Armut leben müssen.

Während über die Problematik *dieser* Überforderung oft diskutiert wird,[19] steht eine andere nur selten im Fokus. Sie ist es aber, die mit dem Akteursverständnis besonders zusammenhängt. Gemeint ist eine epistemische Überforderung, auf die Scheffler auch in einer Replik verweist.[20] Epistemische Überforderung in diesem Zusammenhang bedeutet: Vage weiß man vielleicht, in welche verschiedene Prozesse man durch welche Wahlentscheidungen und welche Konsumentscheidungen verwickelt ist, aber man ist weit davon entfernt, alle Konsequenzen und Verstrickungen zu durchblicken. Angesichts der hochkomplexen und ständig in Veränderung begriffenen Lage ist das auch unmöglich. Doch genau das zu können, scheint gefordert, um sich als Handelnder in globaler Reichweite zu verstehen. Die Tatsache, dass man es nicht kann, mag ein Grund sein, der einen davon zurückhält, ein erweitertes Akteursverständnis und damit eine erweiterte Verantwortung zu akzeptieren. So

18 Dieser Gedanke wurde auch schon stärker vertreten, um ganz *gegen* globale Pflichten zu argumentieren. Siehe Cohen 2005.

19 Siehe z.B. Vogt 2002, die auch Hauptargumente der Debatte zusammenfasst.

20 Dort betont Scheffler, dass die epistemische Überforderung eine systematische sei. Scheffler 2003, 127.

zumindest legt es insbesondere der zweite Aspekt von Schefflers Phänomenologie unseres Akteursverständnisses nahe: Wir erlebten uns nur dort als Handelnde, wo wir die kausalen Verbindungen zwischen uns und Ereignissen nachvollziehen könnten und möglichst auch noch aus erster Hand miterleben könnten. Das ist bei den Handlungen, mit denen wir zur globalen Armut beitragen, nicht der Fall. Wir können nicht verfolgen, was die Folgen eines einzelnen T-Shirt-Kaufs sind oder unter welchen Bedingungen jedes einzelne Produkt, das wir kaufen, hergestellt wurde, von den Tomaten im Salat bis zum Gas, das unsere Heizung betreibt. Wir können darüber nicht in Details Bescheid wissen. Versuchten wir, die Kausalketten im Einzelnen aufzuklären, die sich zudem immer wieder verändern, könnten wir nichts anderes im Leben mehr tun und könnten uns unseres Wissens trotzdem nicht sicher sein. Es scheint, als könnten wir nicht verantwortlich gemacht werden, da Verantwortlichkeit Akteurschaft voraussetzt und diese nach Scheffler ein Wissen über die Verbindungen zwischen den direkten und indirekten Handlungen bzw. Handlungen und ihren Folgen voraussetzt, ein Wissen, das zu erwerben uns aber überfordern würde.

Doch ich meine nun, dass Scheffler die Lage dramatischer darstellt, als sie letztlich ist. Genauer besehen kann man statt von der zuletzt genannten Überforderung von einer legitimen *Forderung* sprechen. Das heißt: Ich meine, wir können, was wir sollen, in Hinblick auf globale Verantwortung. Und zwar genau dann, wenn wir uns genauer ansehen, *welcher Art* die Verantwortung in globaler Reichweite ist.

3. Globale Akteure und ihre Verantwortung

3.1 Zur Grundstruktur von Verantwortung

Aus verschiedenen Vorschlägen dazu, was als Grundstruktur aller Arten von Verantwortung gesehen werden kann, (vgl. z.B. Heidbrink 2003, Buddeberg 2011) stelle ich für die hiesigen Zwecke einen eigenen (provisorischen) Vorschlag zusammen. Ich halte es für angemessen, zwischen den folgenden Dimensionen zu unterscheiden:
Ein Subjekt (i) ist
– für etwas (ii)
– in Bezug auf normative Standards (iii)
– vor einer Rechtfertigungsinstanz (iv)
– rückblickend und/oder vorausschauend (v)
– gegenüber jemanden (vi)
verantwortlich.[21]

Beispielsweise bin ich als Dozentin für die Führung und die Qualität eines Seminars verantwortlich in Bezug auf die akademischen Standards, die ich vor der akademischen Gemeinschaft zu erläutern habe, und zwar sowohl was meine vergangenen Seminare betrifft als auch meine zukünftigen. Ebenso bin ich für die Gestaltung unseres politischen Gemeinwesens in Bezug auf den Anspruch verantwortlich, den alle Mitglieder des Gemeinwesens an mich als eines ihrer Mitglieder stellen, und vor denen ich mein politisches Engagement rechtfertigen muss. Das sind beides schon fordernde, aber noch überschaubare Verantwortlichkeiten. Unüberschaubar aber wird es, sobald ich zugleich dafür verantwortlich gehalten werde, dass alle Menschen

21 Die Dimensionen i) bis iv) finden sich beispielsweise auch bei Lenk 1992. 81f. Dimension v) findet sich prominent erwähnt etwa in Duff 1998.

auf der ganzen Welt jederzeit ein gutes Leben führen können. Da eben kommen die beiden Überforderungen zum Tragen, die oben genannt wurden: die epistemische Überforderung und jene, die die Wünsche nach eigener Lebensgestaltung betrifft. Im Folgenden zeige ich, wie globale Verantwortung entlang der sechs Dimensionen erläutert werden kann.[22]

3.2 Bestimmung von individueller Verantwortung in globaler Perspektive

Drei Dimensionen will ich schnell abhandeln. Es geht um Verantwortung *gegenüber* den Not Leidenden selbst (vi); die Verantwortung besteht *vor* der moralischen Gemeinschaft als Rechtfertigungsinstanz (iv); und sie besteht *in Bezug* auf Menschenrechtsstandards als relevante *normative Standards* (iii), zumindest als Minimalforderung. Das heißt, man ist zumindest überall da zur weltweiten Verantwortung aufgerufen, wo Menschenrechte missachtet oder verletzt werden. In Hinblick auf das Wohl meiner Kinder und das des Staates, in dem ich lebe, gelten andere, weitergehende Standards, minimal und überall aber die der Menschenrechte.[23]

Eine umfangreichere Antwort braucht es auf die Frage, *wofür* genau wir verantwortlich sind, was also die Objekte sind (ii). Wir sind natürlich für unsere *Handlungen* und Handlungsfolgen verantwortlich, die sich auf die Not Leidenden auswirken.

22 Damit verfahre ich methodisch etwas ähnlich wie Valentin Beck in seiner Studie zu globaler Verantwortung, aber ich tue es mit einem anderen, speziellen Ziel, nämlich zu zeigen, wie auf den Einwand der epistemischen Überforderung reagiert werden kann. Vgl. Beck in Vorbereitung.

23 Was der genaue Inhalt der Menschenrechte ist, ist Gegenstand einer anderen Debatte, die ich hier nicht führen kann. Für die Idee, dass Menschenrechte als minimales Kriterium zentral sind, steht z.B. insbesondere Pogge ein. Siehe z.B. Pogge 2005, 60f.

Dabei kann man jedoch zwei Arten von Handlungen unterscheiden. Zum einen gibt es Handlungen, die direkt und kurzfristig auf Linderung der Not zielen; dazu gehören Spenden, Patenschaften für Kinder und Ähnliches. Zum anderen gibt es Handlungen, die indirekt und langfristig auf die Linderung der Not zielen, das sind alle Bemühungen, die *Strukturen* zu verändern, die mit-ursächlich für die Not sind. Seit Beginn der Debatte um Weltarmut, wie sie von Singer angestoßen wurde, standen in der Regel Handlungen der ersten Art im Vordergrund. Doch es gibt mindestens zwei Gründe, warum die Gewichtung andersherum gelten sollte, warum also die Handlungen, die auf Strukturveränderung zielen, für wichtiger gehalten werden sollen als die direkten Hilfshandlungen. Erstens sind wir, wie oben festgestellt, in *diesem* Bereich schon *retrospektiv* verantwortlich, denn wir haben durch unser Handeln auf der Strukturebene dazu beigetragen, dass sich diese schädlichen Strukturen gebildet haben oder aufrechterhalten wurden. Der Beitrag mag minimal sein und schwer im Detail nachzuvollziehen; es mag sich teilweise sogar nur um ein Profitieren von dem Unrecht handeln, das zur Armut geführt hat bzw. deren Bestehen befördert.[24] So oder so kann man überzeugend dafür argumentieren, dass die Wiedergutmachung eines Schadens in der Verantwortung dessen liegt, der für diesen Schaden retrospektiv (mit)verantwortlich ist.[25]

24 Zu diesem Thema vgl. insbesondere Anwander und Bleisch 2007. Sie zeigen, dass und wie man zwischen Beitragen zum Schaden und Bereitstellen von Ermöglichungsbedingungen unterscheiden kann, dass die moralische Bewertung wieder eine weitere Frage ist, und schließlich, dass auch Profitieren von einem Unrecht, zu dem man nicht beigetragen hat, im Sinne einer ungerechtfertigter Bereicherung moralisch falsch sein kann.

25 Die Tatsache, dass der genaue Anteil in diesem Zusammenhang oftmals nicht klar zu bestimmen ist, stellt kein Problem dar, wenn man normativ argumentiert und darauf hinweist, was auf dem Spiel steht; ähnlich wie es z. B. Christian Barry vorführt in Barry 2005.

Entsprechend besteht eine besondere Verantwortung, prospektiv dafür zu sorgen, dass sich ebendiese fatalen Strukturen verändern, an denen man beteiligt ist, und/oder dazu, Kompensationen zu leisten (ii und v).[26] Zweitens ist es auch dieser Bereich der Handlungen, der letztlich die effektivste Hilfe verspricht. Spenden kommen zu oft nicht da an, *wo* sie sollen, oder nicht auf die Weise, *wie* sie sollen, und setzen vor allem nicht an den Ursachen der Not an. Das aber würden Veränderungen von Marktbedingungen und politischen Regeln tun, so dass eine nachhaltigere Hilfe ermöglicht werden sollte.[27] Auch die Aussicht auf Effektivität spricht also dafür, die zweite Art von Handlungen für die *entscheidende* bei globaler Verantwortung zu halten. Das ist kein theoretisches Argument der Frage von Zuschreibung von Verantwortung, sondern ein pragmatisches, das den Blick darauf lenkt, was denn im Sinne der Übernahme von Verantwortung am besten wäre. So kann man festhalten, dass die globale Verantwortung wesentlich *indirekte* Verantwortung ist, wie ich es nennen möchte.[28] Sie ist indirekt, weil es dafür, sie

26 Freilich gibt es eine eigene Diskussion dazu, wie genau sich Pflichten aus Schäden in der Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft ableiten lassen, umso mehr, wenn es um große Zeiträume, über Generationen hinweg geht. Vgl. dazu z.B. Meyer 2005.

27 Zur Forschung zur Frage, mit wie viel Geld man wo am effektivsten bei chronischer Not hilft, siehe z.B. das Projekt des Copenhagenconsensus unter Bjorn Lomborg, Lomborg 2006, oder Arbeiten zur Entwicklungsökonomie wie Banerjee et al. 2011.

28 Man könnte meinen Ansatz an dieser Stelle wohl so einordnen, dass ich über Gerechtigkeitspflichten schreibe, weil ich von prospektiver Verantwortung aufgrund von retrospektiver ausgehe, und fragen, ob das nicht in Konflikt steht mit der obigen Aussage von Menschenrechten als normativen Standards. Sind diese nicht die Standards für Hilfeleistung? Gehört zu Gerechtigkeitspflichten nicht mehr? Hierzu würde ich tendenziell wie oben schon mit Pogge antworten: Es handelt sich bei dem Problem der Weltarmut grundsätzlich nicht um Hilfspflichten, sondern um Gerechtigkeitspflichten. Für diese aber kann

zu übernehmen, nicht darauf ankommt, möglichst viel direkte Hilfe zu leisten, sondern möglichst effektive indirekte Hilfe über Einfluss auf die der Not zugrundeliegenden Strukturen. Hierbei kann man verschiedene Bereiche unterscheiden, in denen man die Verantwortung übernehmen kann: den Bereich des Konsumverhaltens wie den der politischen Mitbestimmung. Innerhalb Letzterer kann man noch weiter unterscheiden zwischen Partizipation an internationalen Organisationen und ihren Zielen, Partizipation an Bemühungen, die die Strukturen vor Ort zu verändern versuchen, und Partizipation an der Inlandspolitik, die Auswirkungen auf die anderen Länder hat.[29]

Ähnliche Gedanken haben Thomas Pogge dazu geführt, zwischen „institutioneller" und „interpersonaler" Verantwortung zu unterscheiden[30] und Iris Young, zwischen „Verantwortung sozialer Verbundenheit" und „Haftungsverantwortung"[31] und Valentin Beck zwischen „struktureller" und „interpersonaler"[32]. Ich unterscheide mich von deren Ausführungen ein wenig dadurch, dass ich die Verantwortung nicht allein als eine der *einen* Art verstehe, sondern nur betone, dass bestimmten Handlungsarten mehr Gewicht als anderen gegeben werden muss.

Diese Einsicht hat Auswirkungen auf die Erläuterung der *letzten* Verantwortungsdimension, die Frage des Subjekts (i). Subjekt der globalen Verantwortung ist primär das Individuum. Aber davon ausgehend gibt es eine wichtige Qualifizierung. Denn wenn wir uns auf die zweite Art von Handlungen konzen-

---

dann der (niedrige) Standard der Menschenrechte angemessen angesetzt werden. Vgl. z.B. Pogge 2005.

29 Vgl. Beck in Vorbereitung.

30 Vgl. z.B. Pogge 2002.

31 Vgl. z.B. Young 2011, bes. Kap. 4.

32 Vgl. Beck in Vorbereitung.

trieren, dann stehen offenbar *kollektive* Handlungen im Vordergrund, also Handlungen, die nur durch die Beteiligung von *vielen* zustande kommen. Die relevanten globalen (wie auch lokalen) Strukturen werden nur mit kollektiven Handlungen geschaffen und aufrechterhalten und sind entsprechend nur durch kollektive Handlungen zu verändern. Die Veränderungen der Strukturen und Prozesse, die für die Not mitursächlich sind, kann keiner allein, sondern können nur viele Menschen zusammen, in der Regel über Institutionen und Organisationen staatlicher und nichtstaatlicher Art herbeiführen. Damit muss die Verantwortung in diesem Kontext als eine *geteilte* Verantwortung verstanden werden. Niemand ist allein für die moralisch geforderten Veränderungen verantwortlich, sondern als Mitglied eines Kollektivs. Das heißt, an der Subjektstelle stehen sowohl Individuen als auch Kollektive, wobei ein Individuum diese Stelle immer als Teil eines Kollektivs ausfüllt und das Kollektiv immer als aus Individuen bestehend. Wie insbesondere Tracy Isaacs herausgearbeitet hat, müssen individuelle und kollektive Verantwortung nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern auf verschiedenen Ebenen gleichberechtigt angesetzt werden (Isaacs 2011). Ich spreche eher von *geteilter* als von *kollektiver* Verantwortung, damit es nicht so klingt, als ob nur das Kollektiv als Ganzes die Verantwortung besäße, etwa ein Staat. Gemeint ist: Die Verantwortung, die das Kollektiv hat, ist nicht völlig auf die Summe der einzelnen Individuen reduzierbar, aber sie ist doch aufteilbar auf einzelne Individuen. Auch wenn sich die entscheidenden Veränderungen nur auf der Ebene der Kollektive vollziehen können, so muss die Kollektivverantwortung doch übersetzt werden in Individualverantwortung – denn nur dort beginnt jede Handlung, von denen mehrere zusammen die große bilden können. Verantwortliche *Kollektive* sind vor allem Regierungen, Nichtregierungsorgani-

sationen und Unternehmen. Innerhalb dieser Kollektive muss bestimmt werden, wie die einzelnen *Individuen* ihre Verantwortung zu übernehmen haben. Darauf komme ich gleich noch zurück.

Zunächst ist festzuhalten, was die bisherige Analyse zur Lösung des Problems der epistemischen Überforderung beiträgt. Es hat sich gezeigt, dass globale Verantwortung vor allem indirekte und geteilte Verantwortung ist. Das hat für den hiesigen Zusammenhang folgende Bedeutung: Unter diesen Bedingungen ist epistemisch gar nicht so viel gefordert, wie es oben schien. Denn man muss nicht alle Folgen seiner Handlungen bis ins Letzte kennen, wenn es vor allem darum geht, als einer unter anderen auf die Veränderung von Strukturen hinzuwirken. Dafür muss man die Effekte von großen, kollektiven Handlungen und Prozessen kennen und wissen, wo anzusetzen ist, um auf deren Veränderung hinzuarbeiten.

Eine Überforderung wäre es, wenn man bei jedem einzelnen Einkauf im Supermarkt sich selbständig darüber informieren müsste, welcher Kauf im Detail am wenigsten zu den Strukturen und Prozessen beiträgt, die mitursächlich für Weltarmut sind. Keine Überforderung aber bedeutet es, sich so weit zu informieren, dass man um einige fatale Folgen von kollektivem Handeln wie dem Güterkonsum für die Weltarmut weiß und dass man sich dementsprechend dafür einsetzen kann, dass beispielsweise entsprechende Fairtrade-Siegel geschaffen werden, und zwar übersichtliche und verlässliche, um sich dann als Verbraucher daran zu orientieren. Ebenso kann man ohne epistemische Überforderung dafür verantwortlich gemacht werden, auf neue Gesetze bzw. auf die Umsetzung bestehender hinzuwirken, die z. B. das Verbot von bestimmten Praktiken bei der Herstellung bedeuten. Letzteres liegt natürlich mehr in der Hand von Firmenleitungen denn in der von Konsumenten.

Damit kommen wir zur oben zurückgestellten Frage, wie die Verantwortung innerhalb von Kollektiven auf die einzelnen Individuen zu verteilen ist. Dafür kann man gut an die bisherige Analyse anschließen. Und diese Hinweise deuten auf orientierende Prinzipien hin, wie sie Scheffler fordert.

Von Verantwortung kann man (allein im hiesigen Zusammenhang) in drei Hinsichten sprechen, die ich an dieser Stelle genau auseinander halten möchte. Man kann erstens davon sprechen, wer überhaupt Verantwortung haben kann, in dem Sinn, dass er grundsätzlich fähig dazu ist; das lasse ich in diesem Aufsatz außen vor und deute nur an, dass als die wesentliche Eigenschaft so etwas wie die Fähigkeit zum selbstbestimmten Handeln vorauszusetzen ist, so dass man jemanden für eine verantwortliche Person halten kann. Man kann zweitens davon sprechen, wer in welchen Fällen wofür auf welche Weise verantwortlich ist – das habe ich im Obigen für die Frage der globalen Verantwortung skizziert mit dem Ergebnis, dass ich sage, die wohlhabenden Menschen sind kollektiv mindestens für indirekte Maßnahmen gegen die globale Armut verantwortlich. Alle teilen diese Verantwortung. Nun kann man drittens fragen, wie diese Verantwortung genau aufgeteilt wird; dabei geht es weniger darum, quantitativ Verantwortung zu verteilen, sondern darum, wie jeder für sich seinen Teil dieser kollektiven Verantwortung übernehmen kann und soll.[33] Dazu noch etwas mehr im Folgenden.

33 Dieser Frage widmet sich u.a. auch Gosepath im Rahmen seiner Überlegungen dazu, wie die Beseitigung von Not eine Gemeinschaftsaufgabe ist. Siehe Gosepath 2007. Der Schwerpunkt ist aber hier durch den Fokus auf spezielle Pflichten und ihre detaillierte Begründung anders als in diesem Aufsatz, in dem der Schwerpunkt auf Verantwortung und Handlungsfähigkeit liegt und in dem dieser letzte Teil einen Ausblick darauf gibt, wie – nun ähnlich wie mit Pflichten – die Übernahme der Verantwortung aussehen kann.

Es liegt nahe, dass man die Verantwortung im Detail nach der *Position* des Individuums verteilt, und zwar nach der Position *innerhalb* eines Kollektivs und *in Bezug auf andere* Kollektive. Genauer kann man mindestens drei Kriterien nennen. Diese Kriterien findet man bei Iris Young, David Miller oder auch Corinna Mieth in Variationen. Ich präsentiere sie hier mit eigener Anordnung und Schwerpunktsetzung.[34] Erstens: der Grad der Verwicklung in problematische Prozesse und Strukturen;[35] zweitens: Macht oder Einfluss, diese Strukturen zu verändern;[36] und drittens: Privilegien und Fähigkeiten, die einzusetzen oder aufzugeben es heißen könnte. Die Verantwortung muss dann anhand solcher Kriterien so verteilt werden, dass sie möglichst effektiv und möglichst zumutbar ist.[37] Es geht darum, wer auf welche Weise die Verantwortung am besten übernehmen kann, die wir alle haben, und was es deshalb für jede einzelne Person heißt, sich global verantwortlich zu verhalten.[38] Dazu ein paar Beispiele.

34 Miller 2007: Kap. 4 (99 ff.). Mieth 2012. Kap. 3. Young 2011. Kap. 5 (142 ff.).

35 Young wählt „Profit" als Kriterium, weil sie meint, daran würde man am besten erkennen, wer worin verstrickt ist. Young 2011, 145.

36 Die beiden Punkte sind oft verbunden in einer Person, müssen es aber nicht sein – etwa wenn man verwickelt ist, indem man profitiert, ohne jedoch selbst die dafür ursächlichen Strukturen (entscheidend) beeinflussen zu können.

37 Ein anderer Ansatz zur Verteilung von Verantwortung besagt, dass der eigene Beitrag sinnvollerweise ein solcher sein sollte, der etwas bewirken würde, wenn sich alle anderen, die diese Verantwortung tragen, auch entsprechend beteiligen würden. Vgl. Murphy 1999. Ein Problem dabei ist, dass es nur als Verteilung von finanziellen Lasten diskutiert wird.

38 Hier sollte der Unterschied zu einem rein konsequentialistischen Ansatz deutlich sein: Auch wenn die Effektivität eine große Rolle spielt, das heißt der Nutzen für die meisten Menschen, so ist dies nicht das

Ein Konzernchef in der Textilbranche wird in den meisten Fällen in allen drei Hinsichten gefordert sein. Er ist in die ausbeuterischen Strukturen der Textilbranche verwickelt, er hat die unternehmerische Macht, weitreichende Entscheidungen zu treffen und er wird in der Regel über genügend Ressourcen verfügen, finanziell etwas kürzertreten zu können. Von ihm muss nicht verlangt werden, sich ganz aus dem Bereich herauszuziehen, der ihm seinen Lebensunterhalt sichert, aber dass er seine Macht nutzt, die Strukturen zu verändern, und dafür auch gewisse Einbußen (für sich und die Rendite der Aktionäre) in Kauf nimmt.

Ein Mitglied im Deutschen Bundestag ist in der Regel wie andere Konsumenten auch in die Not bedingenden Strukturen verwickelt und sollte also entsprechend überlegt kaufen. Es hat aber gleichzeitig mehr, konkreter politische Einflussmöglichkeiten, die offensiv genutzt werden sollten und zudem ein Gehalt, von dem Spenden an einschlägige Organisationen möglich sind und erwartet werden können.

Niedriglohnempfänger schließlich haben weder Ressourcen, um zu spenden, noch die Möglichkeit, von billigen Kleiderläden auf teurere auszuweichen, doch sie sollten gut informiert von ihrem politischen Mitbestimmungsrecht Gebrauch

einzige Prinzip, das zählt. Das soll zum einen in der Idee der Zumutbarkeit zum Ausdruck kommen, zum anderen im Aspekt der Mitverursachung von Leid, der oben besprochen wurde, sowie der Beziehungen, über die diese retrospektive Verantwortung basiert. Außerdem hängt die Zuordnung zu einer bestimmen Moralphilosophie natürlich von der Frage ab, wie Verantwortung überhaupt begründet ist, abgesehen davon, wie sie zugesprochen wird. Das kann ich in diesem Aufsatz nicht ausführen, ich will dazu nur erwähnen, dass für mich im Hintergrund eine tendenziell kontraktualistische Theorie der Moral steht: Moral als ein Netz von allgemeinen, gegenseitigen Forderungen und Erwartungen mit denen wir einander als moralische Wesen begegnen. Vgl. dazu z.B. Steinfath 2011, 110.

machen, wohl berücksichtigend, das dieses Auswirkungen auch für weit entfernt lebende Menschen hat.

Nun habe ich einerseits von einer Analyse des Verantwortungsbegriffs gesprochen, die zeigen würde, dass die Problematik der Frage der globalen Verantwortung angesichts unseres Akteursverständnisses nicht so dramatisch seien, wie es Scheffler nahelegt – was danach klingt, dass man nichts an Auffassungen verändern müsste; und andererseits davon, dass wir nicht einfach bei Schefflers Verständnis des Handelnden bleiben können – was danach klingt, dass man eine Auffassung verändern müsste. Ich will noch einmal betonen, wo ich eine Veränderung für nötig halte, und fasse meine Überlegungen dazu zusammen.

Scheffler nimmt an, dass Verantwortung nur da zugeschrieben werden kann, wo Akteurschaft vorliegt und diese könne (gemäß der Phänomenologie) nur dort zugeschrieben werden, wo relevantes Wissen über die Handlung und ihre Folgen vorliegt, für die man als Handelnder gilt. Er nimmt außerdem an, dass die einzelnen Individuen in Bezug auf die Handlungen, die für die Bekämpfung globaler Armut entscheidend sind, nicht über das relevante Wissen verfügen können. Deshalb sei man kein globaler Akteur, das heißt, die Handlungsfähigkeit liege in engeren Grenzen als dass sie in Hinblick auf die problematischen Prozesse, die globale Armut bedingten, relevant wäre und deshalb könne man nicht für die zur Bekämpfung globaler Armut entscheidenden Handlungen verantwortlich gemacht werden.

Ich habe hingegen dafür argumentiert, dass hier insofern ein Missverständnis vorliegt, als so getan wird, als ginge es im Kontext der globalen Armut um die gleiche Art von Handlungen wie sonst in Fragen lokaler Verantwortlichkeit, etwa wer für einen Auffahrunfall verantwortlich ist oder für eine persönliche Vernachlässigung. Das ist aber nicht der Fall. Für globale Ar-

mut sind in erster Linie kollektive und indirekte Handlungen entscheidend, keine direkten, individuellen. Nur für die letzteren aber gilt die Phänomenologie von Akteurschaft, die Scheffler skizziert. Für die kollektiven und indirekten Handlungen ist ein anderes Wissen relevant, um als ihr kollektiver Akteur zu gelten; ein anderes als in den Fällen von individueller Akteurschaft. Dieses Wissen kann man durchaus erwerben. Auch ohne Überforderung. Deshalb spricht von dieser Warte nichts dagegen, globale Verantwortung zuzuschreiben eben als eine kollektive Verantwortung. Man muss zwischen verschiedenen Dimensionen der Verantwortung unterscheiden, zwischen individueller und kollektiver, ohne dass man diese zugleich für einander ausschließend halten muss (wie dieses Verhältnis genauer zu erläutern ist, wäre ein eigenes Thema).

Wenn man sich diese Zusammenhänge begrifflich klar gemacht hat, so meine ich, schmilzt auch die psychologische Barriere, die einen vorher am alten Akteursverständnis hat festhalten lassen. Man wird einsehen können, dass man das bekannte, von Scheffler skizzierte Akteursverständnis unter unseren aktuellen Lebensbedingungen der globalisierten Welt ergänzen muss, weil es nicht mehr als Machbares von uns fordert; wohlgemerkt nicht ersetzen, sondern ergänzen. Zu unserem Selbstverständnis als lokal Handelnde muss eines als oftmals auch (zugleich) global Handelnde dazukommen; nur so nehmen wir unseren tatsächlichen Handlungsrahmen in der Welt ernst und können ihm gerecht werden. Wichtig ist also eine sachlich-begriffliche Einsicht, die auch zu einer psychologischen Veränderung im phänomenologischen Selbstverständnis als Akteure in dieser Welt führen sollte, so dass bestimmte Voraussetzungen gegeben sind, sich angemessen zu verhalten, das heißt hier: seiner Verantwortung entsprechend. Auf diese Weise sollte man zu einem besseren Verständnis der Rolle des Individuums in

Hinsicht auf die Forderungen globaler Gerechtigkeit kommen können, wie es Scheffler im jüngeren Aufsatz verlangt, wobei ich meine, dass die Rolle nicht völlig marginalisiert wird, sondern angesichts der Bedeutung der Strukturen nur neu differenziert verstanden werden muss.

Ich habe also gezeigt, dass es keinen Grund gibt, der in unserem Akteursverständnis läge, sich überhaupt nicht oder nur verschwindend schwach für die extreme Not Leidenden in fernen Ländern dieser Welt verantwortlich zu halten. Wenn man globale Verantwortung wie ausgeführt denkt, dann muss sich der Widerstrand auflösen, mit dem man am alten Akteursverständnis und damit an einem begrenzten Verantwortungsverständnis festhalten wollte. Wenn wir lernen, uns auf die beschriebene Weise für verantwortlich zu halten und zu *ver*halten, können wir es mit der globalen Reichweite aufnehmen. Freilich ist es kein Patentrezept und nimmt niemand die Mühe ab, sich individuell zu fragen, wie er seiner Verantwortung am besten gerecht wird – so wenig wie damit eine theoretische Position ausgearbeitet wurde in Hinblick darauf, wie konkrete Einzelpflichten begründet werden können. Doch auf der grundsätzlicheren Ebene der Legitimität von Verantwortungszuschreibung und von ersten Prinzipien der Übernahme sollte sich etwas geklärt haben.[39]

39 Es betrifft dann nicht mehr die Frage zwischen Verantwortung und Akteurschaft. Offen bleibt die Frage der Überforderung hinsichtlich der Abstriche bei der eigenen Lebensgestaltung. Auf die ganz grundlegende Frage, ob man sein Leben nicht eigentlich völlig ändern müsste, um seiner globalen Verantwortung gerecht zu werden, ergibt sich aus meiner heutigen Argumentation keine Antwort. Ich tendiere in dieser Frage dazu, keinen radikalen Lebenswechsel zu fordern, sondern Folgendes: in seinem Leben, das man aus diversen Gründen auf eine bestimmte Weise führt, der eigenen globalen Verantwortung durch alle möglichen kleinen Beiträge so weit wie möglich nachzukommen.

Und damit sollte sich das anfangs benannte Unbehagen zumindest *verringern* lassen.[40] [41]

Literatur

Anwander, Norbert und Barbara Bleisch. „Beitragen und Profitieren. Ungerechte Weltordnung und individuelle Verstrickung." In: *Weltarmut und Ethik*, hrsg. von Barbara Bleisch und Peter Schaber. Paderborn: Mentis, 2007, 171–94.

Banerjee, Abhijit, Abhijit Vinayak Banerjee und Esther Duflo. *Poor Economics. A Radical Rethinking of the Way to Fight Global Poverty*. New York: Public Affairs, 2011.

Barry, Christian. „Applying the Contribution Principle." *Metaphilosophy* 36, 1/2 (2005): 210–27.

Beck, Valentin. *Globale Relationen der Verantwortung. Was wir Menschen in extremer Armut schulden*. Berlin: Suhrkamp, in Vorbereitung.

40 Dieses Unbehagen ist jedoch zu unterscheiden von einem anderen, im Alltag noch drängenderen, auf das Dina Emundts mich hingewiesen hat: das Unbehagen darüber, dass man viel weniger tut, als man meint, dass es angesichts der eigenen, akzeptierten Verantwortung angemessen wäre. Beispielsweise könnte man sich mehr für NGOs engagieren, auch neben der normalen Arbeit, tut es aber nicht. Hier werden die Gründe nicht in philosophischen Verständnisproblemen liegen, unser Verantwortungs- und Akteursverständnis betreffend, sondern in Gewohnheit, Trägheit und der Anpassung an das, was die anderen tun. Um diese Probleme der Verantwortungsübernahme anzugehen, sind freilich keine begrifflichen Überlegungen hilfreich, sondern Handlungsanstöße. Wie diese aussehen könnten, darüber findet sich viel in den Texten von Judith Lichtenberg. Vgl. z.B. Lichtenberg 2014. Kurz und insbesondere auf die soziale Dimension bezogen – also darauf, unter welchen Umständen wir unser Handeln verändern oder nicht – vgl. Lichtenberg 2013.

41 Für hilfreiche Kommentare zur Überarbeitung von früheren Versionen dieses Aufsatzes danke ich den Teilnehmern des Kolloquium von Holmer Steinfath in Göttingen und zwei anonymen Gutachtern dieser Zeitschrift.

---. „Zum Verhältnis der Begriffe der Pflicht und der Verantwortung aus begründungspluralistischer Perspektive." Vortrag gehalten auf der Tagung „Verantwortung und Pflicht – ein ungeklärtes Verhältnis?", Frankfurt am Main, 2014.

Bennett, Johnathan. *Morality and Consequences*. The Tanner Lectures on Human Values, Vol. 2. Hrsg. von Sterling McMurrin Salt Lake City: University of Utah Press, 1981.

Bleisch, Barbara. *Pflichten auf Distanz. Weltarmut und individuelle Verantwortung*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010.

Bleisch, Barbara und Peter Schaber (Hrsg.). *Weltarmut und Ethik*. Paderborn: Mentis, 2007.

Buddeberg, Eva. *Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*. Berlin/New York: De Gruyter, 2011.

Cohen, Andrew. „Famine Relief and Human Virtue." In: *Contemporary Debates in Applied Ethics*, hrsg. von Andrew Cohen und Christopher Wellman. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005, 326–41.

Duff, R.Antony. „Responsibility." In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. von Craig. E. London: Routledge, 1998.

Gosepath, Stefan. „Notlagen und institutionell basierte Hilfspflichten." In: *Weltarmut und Ethik*, hrsg. von Barbara Bleisch und Peter Schaber. Paderborn: Mentis, 2007, 213–43.

Heidbrink, Ludger. *Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten*. Weilerswist: Velbrück, 2003.

Honneth, Axel und Beate Rössler (Hrsg.). *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

Isaacs, Tracy. *Moral Responsibility in Collective Contexts*. New York: Oxford University Press, 2011.

Kagan, Shelly. „Do I Make a Difference?". *Philosophy and Public Affairs* 39 (2011): 105–41.

Lenk, Hans. „Deskriptive und normative Zuschreibungen von Verantwortung." In: *Zwischen Wissenschaft und Ethik*, hrsg. von ders. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, 76–100.

Lichtenberg, Judith. *Distant Strangers: Ethics, Psychology, and Global Poverty*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2014.

---. „Ending Global Poverty: Gain Without Much Pain." *Philosophy & Public Policy Quarterly* 31, 3–4 (2013): 11–18.

Lomborg, Bjorn. *How to Spend $50 Billion to Make the World a Better Place*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Meyer, Lukas. *Historische Gerechtigkeit*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005.

Mieth, Corinna. *Positive Pflichten. Über das Verhältnis von Hilfe und Gerechtigkeit in Bezug auf das Weltarmutsproblem*. Berlin/New York: De Gruyter, 2012.

Miller, David. *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Murphy, Liam. „Institutions and the Demands of Justice." *Philosophy and Public Affairs* 27, 4 (1999): 251–191.

Niederberger, Andreas und Philipp Schink. *Globalisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2011.

Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

Pogge, Thomas. „Cosmopolitanism and Sovereignty." In: *World Poverty and Human Rights*, hrsg. von Ders. Cambridge: Polity Press, 2002, 174–201.

---. „Severe poverty as a violation of negative duties." *Ethics and International Affairs* 19, 1 (2005): 55–83.

Scheffler, Samuel. „The Idea of Global Justice: A Progress Report.". *The Harvard Review of Philosophy* 20 (2014): 17–35.

---. „Individual Responsibility in a Global Age." *Social Philosophy and Policy* 12, 01 (1995): 219–36.

---. „Replies to Ashford, Miller and Rosen." *Philosophical Books* 44, 2 (2003): 125–34.

Singer, Peter. „Famine, Affluence and Morality." *Philosophy and Public Affairs* 1, 3 (1972): 229–43.

---. *One World. The Ethics of Globalization*. New Haven/London: Yale University Press, 2002.

Steinfath, Holmer. „Moral als natürliche soziale Praxis.“ In: *Naturalismus in der Ethik*, hrsg. von Thomas Schmidt und Tatjana Tarkian. Paderborn: Mentis, 2011, 109–27.

Unger, Peter. *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*. New York: Oxford University Press, 1996.

Vogt, Katja. „Moralische Überforderung und Theorie der Gerechtigkeit.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56, 3 (2002): 346–64.

Young, Iris Marion. „Responsibility and global justice. A social connection model.“ *Social Philosophy and Policy* 23, 1 (2006): 102–30.

---. *Responsibility for Justice*. Oxford University Press, 2011.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 49–60
www.praktische-philosophie.org

Einleitung: Pflicht oder Verantwortung?

Christian Neuhäuser, Dortmund & Eva Buddeberg, Frankfurt

Zusammenfassung: Der Schwerpunkt versammelt vier Aufsätze, die sich mit dem Verhältnis der philosophischen Begriffe „Verantwortung“ und „Pflicht“ beschäftigen. Obwohl diese beiden Begriffe einander sehr ähnlich sind und beide in der praktischen Philosophie eine wichtige Rolle spielen, gibt es kaum Untersuchungen zu der Frage, in welcher Beziehung beide Begriffe zueinander stehen. Drei Weisen, das Verhältnis zwischen Verantwortung und Pflicht zu bestimmen, scheinen naheliegend: 1. Die Begriffe sind synonym zu verstehen; 2. Verantwortung ist der zentrale Begriff; 3. Pflicht ist der zentrale Begriff. In dieser Einleitung werden diese drei möglichen Positionen skizziert und die vier Texte des Schwerpunktes vorgestellt.

Schlagwörter: Verantwortung, Pflicht, globale Gerechtigkeit

Sowohl der Begriff der Pflicht als auch der Begriff der Verantwortung spielen in gegenwärtigen Debatten der praktischen Philosophie[1] und normativ orientierten Sozialtheorie eine zentrale Rolle. So wird beispielsweise in der politischen Philosophie und der Unternehmensethik die Frage der sozialen Verantwor-

1 So mehren sich seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts Veröffentlichungen, die den Verantwortungsbegriff bereits im Titel tragen (vgl. etwa die Monographien von Wallace 1994, Heidbrink 2003, Nida-Rümelin 2011, Buddeberg 2011, Raz 2012 oder Vogelmann 2014); ebenso reißt die Auseinandersetzung mit dem Pflichtbegriff nicht ab (etwa Mieth 2012; Betzler u. Bleisch 2015).

tung von Unternehmen[2] unter dem Stichwort der Corporate Social Responsibility prominent diskutiert: Wofür tragen Unternehmen (und wer in ihnen) in welchem Sinne Verantwortung wem gegenüber? Inwiefern können Unternehmen nicht nur als rechtliche, sondern auch als moralische Akteure verstanden werden? Wie lässt sich ihre Verantwortung begründen? Welche Verantwortung kommt KonsumentInnen zu?[3] Ebenso wird vor dem Hintergrund, dass auf transnationaler Ebene in vielen Kontexten die Handlungsmacht staatlicher Akteure gegenwärtig als unzureichend in Frage gestellt wird, die Möglichkeit einer *politischen* sozialen Verantwortung von Korporationen erörtert.[4] Außerdem gibt es in der politischen Philosophie eine umfangreiche Debatte zur Frage, ob und wenn ja welche Hilfs*pflichten* auf globaler Ebene „absolut armen" Menschen gegenüber bestehen,[5] wie auch zur Frage nach den Wiedergutmachungs*pflichten* für vergangenes Unrecht.[6] So werden beide Begriffe inzwischen als Schlüsselbegriffe der praktischen Philosophie angesehen.

Gleichwohl setzen sich nur wenige Autoren und Autorinnen in ihren Schriften eingehend mit dem Verhältnis von Pflicht und Verantwortung auseinander.[7] Das erscheint deswegen als Forschungslücke, weil das Verhältnis von Pflicht und Verantwortung keineswegs eindeutig ist. Den üblichen Verwendungsweisen dieser Begriffe scheinen (mindestens) drei unterschied-

2 Vgl. etwa Neuhäuser 2011: 17–19.

3 Schmidt 2015.

4 Vgl. etwa Whelan 2012, Frynas u. Stephens 2014; Scherer u. Palazzo 2007.

5 Bleisch u. Schaber 2007.

6 Etwa Unfried 2014.

7 Ausnahmen bilden etwa Feinberg 1966 und Heidbrink 2007.

liche Verhältnisbestimmungen zugrunde zu liegen: Zum einen scheinen Pflicht und Verantwortung einfach synonym verwendet zu werden (1); in anderen Fällen scheint Pflicht als der grundlegendere Begriff zu fungieren (2); schließlich scheint für einige Autoren Verantwortung an die Stelle des Pflichtbegriffs zu treten oder diesen zumindest zu ergänzen (3).[8]

Für die erste These spricht, dass Verantwortung und Pflicht sowie ihre entsprechenden Adjektive in vielen alltagssprachlichen Sätzen von vielen Menschen synonym verstanden werden: Zwischen „Eltern sind dazu verpflichtet, für ihre Kinder zu sorgen" und „Eltern sind dafür verantwortlich, für ihre Kinder zu sorgen" besteht, zumindest auf den ersten Blick, kein signifikanter Unterschied. Ähnlich scheint auch in wissenschaftlichen Texten häufig unterschiedslos zwischen beiden Begriffen gewechselt zu werden – so wird etwa im Diskurs über globale Verantwortung häufig mehr oder weniger unterschiedslos von beiden Begriffen Gebrauch gemacht, was sich schon daran zeigt, dass hier der Verantwortungsbegriff ebenso mit dem Schutz bzw. der Realisierung von *Rechten* verbunden wird wie bis dato vor allem der Pflichtbegriff.[9] Ob wir absolut armen Menschen gegenüber moralische Pflichten oder eine moralische Verantwortung haben, scheint für viele Autoren keine Rolle zu spielen. Wenn beide Begriffe mehr oder weniger bedeutungsgleich verwendet werden, stellt sich gleichwohl die Frage, worin ihr gemeinsamer Gehalt besteht und ob dieser möglicherweise auch ohne Rückgriff auf einen der beiden Begriffe beschrieben werden kann.

8 Dagegen wird nur selten dafür argumentiert, den Verantwortungsbegriff durch den der Pflicht zu ersetzen. Eine Ausnahme bildet Maike Albertzart, die in ihrem Beitrag in diesem Schwerpunkt zumindest für bestimmte Fälle kollektiven Handelns für einen solchen Wechsel plädiert.

9 Siehe hierzu etwa Kuper 2005.

Für die zweite These spricht nicht nur, dass die Moralphilosophie bis weit ins 20. Jahrhundert weitgehend ohne Bezugnahme auf den Verantwortungsbegriff auskam, sondern auch, dass der Pflichtbegriff in einem klaren Verhältnis zu Rechten steht und sogar als normative Grundlage für die Behauptung von Rechten dienen kann: Rechte hat jemand dann, wenn jemand anderes entsprechende Pflichten besitzt.[10] Für diese Korrelation ist von entscheidender Bedeutung, dass umgekehrt mit Pflichten sehr genau formuliert wird, was jemand tun muss, um den Rechten anderer gerecht zu werden und sich nicht einer Pflichtenverletzung schuldig zu machen. Ein Recht, von absoluter Armut befreit zu sein oder zu werden, gibt es demnach nur, wenn sich auch bestimmte Akteure benennen lassen, denen klar umrissene Pflichten zukommen, dafür zu sorgen, diese Armut zu beseitigen. Eine ebenso enge Beziehung zwischen Rechten und Verantwortung wird in der Literatur seltener hergestellt, vielleicht weil mit dem Verantwortungsbegriff keine ebenso klar umrissenen Aufgaben verbunden werden, die konkrete Rechte implizieren. Moral von Verantwortung und nicht von Pflichten ausgehend zu denken, wäre demnach der Kritik ausgesetzt, dass damit eine gewünschte normative Eindeutigkeit und Verbindlichkeit verlorengeht – nicht nur hinsichtlich der Formulierung eindeutiger Pflichten, sondern auch der positiver Rechte. So ließe sich beispielsweise kritisch anmerken, dass in der Unternehmensethik fast ausschließlich von der Verantwortung und viel seltener von den Pflichten der Unternehmen die Rede ist. Etwa bestimmen die United Nations Guiding Principles on Business and Human Rights keine eindeutigen Pflichten von Unternehmen, sondern formulieren nur eine allgemeine und damit sehr unspezifische Verantwortung, die Menschen-

10 Vgl. Lyons 1970 und O'Neill 1996: 139ff.

rechte zu respektieren.[11] Das lässt Unternehmen einen sehr großen Handlungsspielraum und legt sie moralisch zu wenig fest, behauptet die Kritik daran.[12]

Für die dritte These spricht andersherum zunächst, dass philosophiehistorisch der Rekurs auf den Verantwortungsbegriff gerade dann populär wurde, als deontologische Ethiken für ihre Praxisferne und ihren zu formalen Charakter kritisiert wurden.[13] Als wichtiger Vorteil des Verantwortungsbegriffs[14] wird dabei ins Spiel gebracht, dass dieser in Bezug auf die damit verbundenen zu übernehmenden Aufgaben offener und dadurch in zunehmend komplexen Handlungskontexten, in denen häufig nicht mehr nur Individuen, sondern auch Kollektive als Akteure verstanden werden, besser einsetzbar ist, weil mit ihm keine einzelnen apriorisch geltenden Pflichten identifiziert, sondern eher bestimmte Aufgabenbereiche festgelegt werden, für die ein Verantwortungsträger zuständig ist, ohne dass vorab schon bestimmt werden muss, wie genau diese Zuständigkeit aussieht. Entsprechend sehen einige Autor_innen mit der Emphase auf dem Verantwortungsbegriff die Möglichkeit verbunden, die Dichotomie zwischen deontologischen und konsequentialistischen Ansätzen zu überwinden.[15] Hier liegt vielleicht

11 Ruggie 2013.

12 Vgl. Wettstein 2015.

13 Bayertz 1995.

14 Dies gilt besonders für Konzeptionen von Verantwortung, die den diskursiven und prospektiven Aspekt betonen.

15 So lassen sich bereits die wirkungsmächtigen Überlegungen von Max Weber in Politik als Beruf (1919) lesen. Weber lässt entgegen einer verbreiteten Meinung durchaus deontologische Schranken (über die Gesinnung) weiter zu, verlangt aber zugleich die Berücksichtigung von möglichen Konsequenzen (als Verantwortungsübernahme) des eigenen Handelns.

auch der Grund, warum der Verantwortungsbegriff gerade in Anwendungskontexten verstärkt Verwendung findet und insbesondere dort den Pflichtbegriff zu ersetzen scheint.[16]

Allerdings stellt sich nach wie vor die Frage, warum eigentlich der Verantwortungsbegriff dynamischer und flexibler als der Pflichtbegriff wahrgenommen wird. Eine mögliche Antwort besteht in der unterschiedlichen Art und Weise, wie diese beiden Begriffe interpersonale Beziehungen erfassen. Wenn man sich selbst oder anderen Akteuren gegenüber verpflichtet ist, dann wird offensichtlich zuerst die Pflicht festgelegt und danach bestimmt, ob die tatsächliche Handlungsweise dieser Pflicht entspricht oder nicht. Man hat im Handeln nur noch bereits bestimmte Pflichten anderen oder sich selbst gegenüber zu erfüllen. Entsprechend der positiv und eindeutig ausgemachten Pflichten lässt sich dann quasiobjektiv bestimmen bzw. bewerten, ob diese erfüllt wurden oder nicht. Bei der Verantwortung hingegen scheint es nicht so zu sein. Denn dem Verantwortungsbegriff, der häufig auch mit dem Begriff der Sorge in Verbindung gebracht wird, scheint die Bezogenheit auf andere Subjekte als Objekte oder Instanzen von Verantwortung inhärent eingeschrieben. Deren Interessen und Vorstellungen zu berücksichtigen ist wichtiger Bestandteil der Verantwortungsübernahme. Denn Verantwortungsträger müssen stets bereit sein, sich selbst oder anderen gegenüber in normativer Hinsicht Rede und Antwort zu stehen. Ob jemand verantwortlich gehandelt hat, zeigt sich dann auch nicht allein in der Handlung, sondern impliziert darüber hinaus eine Bewertung, ob und wie jemand sich und sein Handeln anderen gegenüber begründet und begründen kann und wie sehr er bereit ist, dies zu tun und andere in seinem Handeln zu berücksichtigen. Verantwortung

16 Vgl. etwa die beiden Beiträge von Christoph Henning und Valentin Beck in diesem Schwerpunkt.

impliziert die Rechtfertigungspflicht, warum man so und nicht anders gehandelt hat.

Geht man entsprechend den Thesen 1 und 2 davon aus, dass beide Begriffe nicht einfach synonym verwendet werden, sondern Verantwortung bzw. Pflicht unterschiedliche Gehalte transportieren und auch Unterschiedliches leisten, stellt sich die Frage, ob in der jeweiligen Priorisierung sich nicht auch unterschiedliche Verständnisse dessen zeigen, was Moral ist bzw. zu leisten hat: Nämlich entweder ein stärker sich am Recht orientierendes Verständnis, nach dem auch die Moral Pflichten und Rechte identifiziert, die dann allerdings anders als für das Recht nicht durch Zwang durchgesetzt werden können; oder ein stärker relationales, prozedurales und diskursives Verständnis von Moral, das im Ausgang von dem grundsätzlich normativen Verhältnis zu anderen ein Procedere vorschlägt, wie den Ansprüchen anderer Rechnung getragen werden kann. Aus der Beantwortung dieser Fragen könnte sich auch ergeben, dass hier nicht nur unterschiedliche Verständnisse von Moral impliziert sind, sondern darüber hinaus unterschiedliche Selbst- und Weltverständnisse mit auf dem Spiel stehen.[17]

Der vorliegende Schwerpunkt versammelt vier Positionen, die in kürzerer Form im Juni 2014 während eines Workshops an der Goethe-Uni Frankfurt über das Verhältnis von „Verantwortung und Pflicht" vorgetragen worden sind. Im ersten Beitrag „Gibt es eine Pflicht zur Übernahme der geteilten Verantwortung? Über Komplikationen im Anschluss an Iris Marion Young" argumentiert Christoph Henning dafür, im Anwendungsfeld der globalen Ethik den Verantwortungsbegriff und nicht den Pflichtbegriff zu verwenden. Der Verantwortungsbegriff habe grundsätzlich den Vorteil, den moralischen

17 In diese Richtung geht der Beitrag von Frieder Vogelmann in diesem Schwerpunkt.

Handlungsbereich jedes Einzelnen besser in Bezug zur globalen Ebene zu setzen. Im Fokus seines Beitrags steht die Frage, wie verhindert werden kann, dass sich Individuen ihrer Verantwortung dadurch entziehen, dass nicht mehr sie, sondern Strukturen als Subjekte der Verantwortung identifiziert werden, für die sie zwar eine Mitverantwortung tragen, für die sie aber dennoch nicht vollständig verantwortlich gemacht werden können. Hennings Lösungsvorschlag versucht Iris Marion Youngs „Verbundenheits"-Modell von Verantwortung mit Thomas Nagels Konzept einer assoziativen Verantwortung derart zu kombinieren, dass die inhärente Verbindung zwischen individueller Verantwortung und legitimem sozialen Zwang von einem politischen in ein ökonomisches Modell transferiert wird. Das erlaubt es, beide Verantwortungsmodelle integrativ auf der globalen Ebene anzuwenden. Auf diese Weise können die Verantwortung generierenden Zwangsmechanismen einer globalen Wirtschaft angemessen berücksichtigen werden.

Valentin Beck konstatiert in seinem Aufsatz ebenfalls in Bezug auf die Anwendungsebene – diesmal stehen Verantwortungszuschreibungen in der europäischen Staatsschuldenkrise im Fokus – eine Omnipräsenz des Verantwortungsbegriffs, gleichzeitig aber auch, dass dieser Begriff mit unterschiedlichen Bedeutungen verwendet wird. Für ihn ist deshalb zunächst die Frage zu klären, inwiefern diesem Begriff überhaupt ein einheitliches Phänomen zugrunde liegt, dessen Identifikation es erlaubt, mit ihm präzise und eindeutige Forderungen zu verbinden. Zur Klärung untersucht er zunächst grundlegende Eigenschaften des Verantwortungsbegriffs, die in seinen Augen auch erklären können, warum es sinnvoll ist, in philosophischen Untersuchungen am Verantwortungsbegriff festzuhalten. Das gilt auch vor dem Hintergrund eines möglichen Missbrauchs des Verantwortungsbegriffs. Statt deswegen den Begriff zu verwer-

fen, komme es, so Beck, darauf an, diese Missbräuche als solche zu entlarven. Zugleich erscheint es ihm sinnvoll, den Verantwortungsbegriff nicht alternativ zum Pflichtbegriff, sondern vielmehr in fruchtbarer Kombination mit ihm zu verwenden. Während in komplexen Fragen aufgrund seiner Vielseitigkeit eindeutig der Verantwortungsbegriff leistungsfähiger sei, eigne sich der Pflichtbegriff häufig besser für moralische Fragen des individuellen Nahbereichs. Außerdem ließe sich mit dem Pflichtbegriff manchmal die kategorische Geltung von moralischen Geboten besser zum Ausdruck bringen.

Während die ersten beiden Beiträge dieses Schwerpunkts den Fokus ihrer anwendungsorientierten Untersuchungen eindeutig stärker auf den Verantwortungsbegriff legen, argumentiert Maike Albertzart in ihrem Artikel „Der Vorrang des Pflichtbegriffs in kollektiven Kontexten" dafür, zumindest in Kontexten kollektiven Handelns dem Pflichtbegriff den Vorrang zu geben. Sie stützt sich dabei auf Kants Konzeption unvollkommener Pflichten, die ihrer Ansicht nach den Akteuren einen ähnlich großen Spielraum ließen wie Verantwortungszuschreibungen. Damit können, so Albertzart, auch in Kontexten, in denen individuelles Handeln einzeln betrachtet keinen nennenswerten Unterschied macht, positive, unvollkommene Pflichten für Aggregatskollektive formuliert werden. Ein wichtiger Vorteil des Pflichtbegriffs gegenüber dem Verantwortungsbegriff bestehe darin, dass er nicht so eng mit Kausalität verbunden sei. Für die Formulierung unvollkommener Pflichten sei es daher auch nicht nötig, irgendeine Form der kausalen Verbundenheit auszumachen. Daher sei diese Konzeption im Übrigen auch der üblichen Unterscheidung in positive und negative Pflichten vorzuziehen.

Im vierten und letzten Beitrag unseres Schwerpunkts mit dem Titel „Der kleine Unterschied. Zu den Selbstverhältnissen

von Verantwortung und Pflicht“ geht Frieder Vogelmann in seiner Auseinandersetzung einen Schritt zurück, wenn er die Frage stellt, warum es sich überhaupt lohnt, das Verhältnis von Pflicht und Verantwortung näher zu bestimmen. Ausgehend von der Hypothese, dass mit beiden Begriffen unterschiedliche Verständnisse von Normativität zum Ausdruck gebracht werden, will er zum einen zeigen, dass beiden Begriffen ein unterschiedliches Selbstverhältnis zugrunde liegt. Daraus ergeben sich für Vogelmann außerdem Hinweise darauf, warum gegenwärtig Verantwortung als eine Art Ersatzbegriff für Pflicht gedacht wird. Schließlich entwickelt er eine These zu den Auswirkungen der unterschiedlichen Selbstverhältnisse, nämlich dass, je nachdem mit welchem Begriff normative Kraft erläutert wird, ein unterschiedliches Selbstverhältnis zum Ausdruck gebracht wird, das in die Verfasstheit von Normativität einwandert.

An dieser Stelle möchten wir Dr. Gottfried Schweiger für die Aufnahme in die Zeitschrift für Praktische Philosophie sowie für seine Geduld und das sorgfältige Lektorat dieses Schwerpunkts danken. Außerdem danken wir denjenigen Gutachterinnen und Gutachtern, die mit ihrer kritischen Lektüre und konstruktiven Kritik zu einer, wie wir hoffen, interessanten und vielseitigen Auswahl origineller und spannender Positionen zu diesem Thema beigetragen haben.

Literatur

Bayertz, Kurt (1995): Verantwortung. Prinzip oder Problem? Darmstadt: WBG.

Betzler, Monika und Barbara Bleisch (2015) (Hg.): Familiäre Pflichten. Berlin: Suhrkamp.

Schmidt, Imke (2015): Consumer Social Responsibility, Berlin, Heidelberg, Wiesbaden: Springer SV.

Bleisch, Barbara und Peter Schaber, (Hg.) (2007): Weltarmut und Ethik, Paderborn: mentis Verlag.

Buddeberg, Eva (2011): Verantwortung im Diskurs. Berlin, Boston: De Gruyter.

Feinberg, Joel (1966): „Duties, Rights, and Claims", in American Philosophical Quarterly, 3/2: 137–144.

Frynas, Jedrzej George und Siân Stephens (2014): „Political Corporate Social Responsibility: Reviewing Theories and Setting New Agendas"; in International Journal of Management Reviews Volume 17, Issue 4, pages 483–509, October 2015.

Heidbrink, Ludger (2003): Kritik der Verantwortung. Göttingen: Velbrück.

Heidbrink, Ludger (2007): Handeln in der Ungewissheit. Berlin: Kadmos.

Lyons, David B. (1970): „The Correlativity of Rights and Duties", in Nous 4: 45–57.

Kuper, Andrew (2005): Global Responsibilities. Who Must Deliver on Human Rights? New York, London: Routledge.

Mieth, Corinna (2012): Positive Pflichten. Berlin, Boston: De Gruyter.

Neuhäuser, Christian (2011): Unternehmen als moralische Akteure. Berlin: Suhrkamp.

Nida-Rümelin, Julian (2011): Verantwortung, Stuttgart: Philip Reclam jun.

O'Neill, Onora (1996): Towards Justice and Virtue, Cambridge University Press.

Raz, Joseph (2012): From Normativity to Responsibility. Oxford: Oxford University Press.

Ruggie, John Gerard (2013): Just Business. Multinational Corporations and Human Rights, New York, NY: W. W. Norton.

Scherer, Andreas Georg und Guido Palazzo (2007): „Toward a Political Conception of Corporate Responsibility: Business and Society Seen from a Habermasian Perspective", in Academy of Management Review, 32/4, 1096–1120.

Unfried, Berthold (2014): Vergangenes Unrecht, Göttingen: Wallstein Verlag.

Vogelmann, Frieder (2014): Im Bann der Verantwortung. Frankfurt, New York: Campus.

Wallace, Jay R. (1994): Responsibility and the Moral Sentiment, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

Wettstein, Florian (2015): Normativity, Ethics, and the UN Guiding Principles on Business and Human Rights: A Critical Assessment, in: Journal of Human Rights, 14 (2), 162–182.

Weber, Max (1919): Politik als Beruf, in: Ders.: Gesammelte Politische Schriften. Tübingen 1988, 505–560.

Whelan, Glen (2012): The Political Perspective of Corporate Social Responsibility: A critical Research Agenda, in: Business Ethics Quarterly, 22:4, S. 709–737.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 61–86
www.praktische-philosophie.org

Gibt es eine Pflicht zur Übernahme der geteilten Verantwortung?

Über Komplikationen im Anschluss an Iris Marion Young

Christoph Henning, Erfurt

Zusammenfassung: In ihrer Theorie globaler Gerechtigkeit hat Iris Marion Young ein Modell von Verantwortung erarbeitet, das sich nicht vergangenheitsorientiert mit der Haftung Einzelner befasst, sondern mit der in sozialen Verbindungen geteilten Verantwortung, der es sich künftig zu stellen gelte. Dieses Modell hat allerdings einen Haken: Wenn diese Verantwortlichkeit schon aus dem Eingebundensein in soziale Strukturen erwächst, kann jede Einzelne sich damit aus der Affäre ziehen, dass sie zwar verantwortlich in, nicht aber *für* diese Strukturen ist. Wenn man den verschiedenen Verantwortungsmodellen unterschiedliche Pflichten zuordnet (der individuellen Haftungsverantwortung die Pflicht, vergangenes Unrecht wiedergutzumachen, und der geteilten Verantwortung die Pflicht, künftig gemeinsam hervorgerufenes Unrecht zu vermeiden), bleibt eine Frage offen: Gibt es eigentlich eine Pflicht, die geteilte (von außen zugeschriebene) Verantwortung auch zu *übernehmen*? Warum soll sich jemand verantwortlich erklären für die Effekte von Strukturen, die er sich gar nicht ausgesucht hat? An dieser Stelle bringt Thomas Nagels Idee *politischer* Verantwortung weiter: Nagel zufolge sind wir für politische Maßnahmen auch dann verantwortlich, wenn wir sie uns nicht im Einzelnen ausgesucht haben, solange sie in unserem Namen geschehen. Dieses Argument des liberalen Nationalismus lässt sich auf die globale politische Ökonomie übertragen: auch dort nämlich geschehen die meisten Dinge in unserem Namen. Da die Grammatik der „Verpflichtung“ in nationaler Politik und globaler politischer Ökonomie Parallelen auf-

weist, sollten wir auch in Letzterer unsere Verantwortung übernehmen.

Schlagwörter: Global Justice, Responsibility, Iris M. Young, Political Economy.

Eines der thematischen Felder, in denen der Verantwortungsbegriff problematisiert wird, ist die globale Ethik. Der Grund dafür liegt darin, dass es Brücken braucht, um auf globaler Ebene liegende komplexe Sachverhalte mit dem moralischen Spielraum Einzelner zu verknüpfen. Das „Verbundenheits"-Modell von Verantwortung, das die 2006 verstorbene Iris Marion Young entwickelt hat, ist aufgrund seiner Brückenfunktion nicht nur in der Debatte um globale Ethik eine starke Position (Hahn 2009: 255ff.), es enthält auch interessante Aspekte für die Frage nach dem Zusammenhang von *Pflicht und Verantwortung*, der das Thema dieses Schwerpunkts bildet. Der vorliegende Aufsatz legt eine Komplikation dieser Konzeption frei: Wenn neben den Individuen auch Strukturen im Mittelpunkt der Verantwortungstheorie stehen, wird es zwar theoretisch einfacher, eine Brücke zwischen globalen Verkettungen und individuellem Handeln zu legen. Praktisch jedoch gibt es ein neues Problem, denn die Einzelnen können sich ihren moralischen Pflichten möglicherweise leichter entziehen: Die Einzelnen sind zwar durch ihre Verbundenheit *in* diesen Strukturen mitverantwortlich, aber kein Einzelner ist verantwortlich *für* diese Strukturen. Der alternative Verantwortungsbegriff von Young weist durch diese Doppeldeutigkeit der sozial eingebetteten Verantwortung (in Strukturen/für Strukturen) einen stärkeren Hiatus in der begrifflichen Verbindung zwischen Verantwortung und individuellen Pflichten auf als der konventionelle. Für das Schlupfloch, das diese Doppeldeutigkeit lässt, werde ich eine Lösung vorschlagen, die überraschen mag, da sie aus dem

liberal-nationalen *Gegenmodell* zur globalen Gerechtigkeit von Thomas Nagel stammt. Die vorgeschlagene Lösung basiert auf der Verwobenheit von individueller Verantwortung mit legitimem sozialen Zwang, der von einem politischen in ein ökonomisches Modell (zurück)übertragen wird. Diese Erweiterung ist durch frühere Schriften von Iris Marion Young inspiriert, in denen sie bereits auf Theoriemodelle der politischen Ökonomie zurückgegriffen hatte.

Schwächen der Debatte um globale Gerechtigkeit

Ein Grund, warum die Position von Young innerhalb der philosophischen Debatte um globale Gerechtigkeit heraussticht, ist ihre Vertrautheit mit marxistischen Positionen. Eine solche verraten schon ihre frühen Schriften (Young 1981a, b). Warum ist das wichtig? Aus der Distanz der Ideengeschichte betrachtet erinnert die philosophische Debatte um globale Gerechtigkeit an eine ältere Diskussionslage. Schon der studentische Marxismus der 1960er hatte seine Kritik an deutschen Gegnern in Theorien des globalen Kapitalismus eingebunden – also etwa die Kritik an der Springer-Presse mit dem imperialismuskritisch gedeuteten Vietnamkrieg verbunden. Rudi Dutschke versuchte, den wahrgenommenen Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit im eigenen Land mit dem globalen Gegensatz von Nord und Süd zu verbinden. So konnte die Idee entstehen, man würde mit einem Kaufhausbrand in Frankfurt zugleich in den Vietnamkrieg eingreifen. So kurzschlüssig das war, damals entwickelte Ansätze wie die Imperialismustheorie, die Theorie des ungleichen Tausches oder die Dependenztheorie vermieden allzu einseitige Gegensätze (globale Differenzen zwischen Nord und Süd hier, lokale Gegensätze zwischen Kapital und Arbeit dort). Davon ausgehend lässt sich fragen, auf welche Weise

heutige Theorien die Verbindung zwischen lokaler und globaler Kritik ziehen.

Eine erste Schwäche heutiger Debatten besteht in einer Entgegensetzung lokaler und globaler Dimensionen.[1] Auf der einen Seite leitet etwa die klassische Radikalposition Peter Singers (1972) allein aus dem Vergleich der Konsumportfolios in Australien und Bangladesch weitreichende Pflichten auf eine individuell anzugehende Umverteilung ab. Sie betrachtet Menschen nur als Verbraucher, jenseits ihrer politischen und ökonomischen Einbettungen. Aus moralphilosophischer Sicht hat diese theoretische Vereinfachung (ein „disembedding" in Sinne Karl Polanyis) zwar eine Stärke: Die Pflicht ist bereits mit dem utilitaristischen Blick auf die Nutzendifferenz begründet; das erspart schwierige Debatten über globale Strukturen und Verantwortlichkeiten. Wie *Justitia* trägt auch diese Konzeption einen Schleier der Unwissenheit. Diese Dekontextualisierung erscheint allerdings zugleich naiv, wenn es um Fragen der praktischen Umsetzung geht (Steinvorth 2008, 173ff.). Spenden beispielsweise ändern wenig an strukturellen Ungerechtigkeiten, sie können sogar kontraintuitiv wirken, wenn sie lokale Selbstversorgungsprojekte zur Disposition stellen.

Als Gegenposition zu Singer wollen „liberale" Nationalisten wie John Rawls (1999), David Miller (2005) oder Thomas Nagel (2005) von einem finanziellen Ausgleich zwischen Reich und Arm nur innerhalb von Nationalstaaten wissen. Auch das kann man als Stärke lesen, denn effektiv umverteilt werden kann nur dort, wo es zwangsbewehrte Institutionen gibt. Gerechtigkeitstheoretisch bleibt diese Eingrenzung angesichts globaler Ströme von Waren und Geld sowie Kapital und Arbeit allerdings

1 Verwiesen sei hier auf das Erfurter Projekt „Lokale Politisierung globaler Normen" (www.uni-erfurt.de/max-weber-kolleg/projekte/kooperative-projekte/lokale-politisierung).

ebenso willkürlich wie diejenige von Singer. Um dieser Haltung wirklich Geltung zu verschaffen, müsste man einen „geschlossenen Handelsstaat" errichten. Hier stehen also unvermittelte Gegensatzpaare (arm und reich im globalen Vergleich vs. arm und reich innerhalb von Staaten) einander gegenüber.

Eine zweite Schwäche dieser Diskussionslage hat mit der Methode zu tun. Im Vergleich zur älteren Variante, die als politische Ökonomie einen Blick für übergreifende Strukturen und institutionelle Zwänge hatte, erscheint die jüngere Debatte als unnötige Moralisierung, sofern sie primär das Gewissen der (westlichen) Einzelnen adressiert (ähnlich Wilde 2013). Wenn etwa Thomas Pogge präsentiert, wie viele Menschen jährlich durch unsere Mitverantwortung in den Tod gehen,[2] kann man den Eindruck bekommen, es gehe zumindest *auch* darum, im Rezipienten ein Schuldgefühl hervorzurufen. Tatsächlich setzt der Begriff der „negativen Pflicht" (Pogge 2005) voraus, dass der Armut im Süden ein Unrecht im Norden vorausgegangen ist, das wieder ausgeglichen werden soll. Da Einzelne jedoch zu schwach sind, um die Verantwortung dafür allein zu tragen, braucht es institutionelle Mechanismen, bei denen sie ihre Last abladen können. Die demonstrierte moralische Last kann den gewissensgeplagten Einzelnen teils wieder abgenommen werden, wenn ihnen solche Mechanismen aufgezeigt werden – etwa ein globales Differenzprinzip (Beitz 1979, 151ff.), eine globale Rohstoffdividende (Pogge 2001) oder ein „Health Impact Fund" (Pogge u.a. 2011). Selbst wenn faktisch vieles beim Alten bleibt, scheinen Autor und Theorie-Rezipient durch ihr

2 „Zusammengenommen haben die Auswirkungen all solcher Regelausformungen zu unseren Gunsten ein unvorstellbares Ausmaß. In den 15 Jahren seit Ende des Kalten Krieges sind rund 270 Millionen Menschen an armutsbedingten Ursachen vorzeitig gestorben, zwei Drittel davon vor ihrem fünften Geburtstag" (Pogge 2003, 240; vgl. Fn. 47).

Wissen nun moralisch auf der richtigen Seite zu stehen, und das kann auf Außenstehende selbstgerecht wirken. Es ist, als sei die Moralkritik von Nietzsche und Marx an dieser Debatte vorbeigegangen.

In beiden Hinsichten sticht die Position von Iris Marion Young heraus. Auf der einen Seite, hinsichtlich der in der Praxis möglicherweise kontraproduktiven Moralisierung des Themas, möchte ihre zukunftsorientierte Neufassung des Verantwortungsbegriffs es vermeiden, zu sehr in einer vergangenheitsorientierten Politik von Schuld und Aufrechnung stehenzubleiben (Young 2010, 356ff., unter Bezug auf Nietzsche in Young 2011, 118f.). Auf der anderen Seite, hinsichtlich der fragwürdigen Extrempositionen der Debatte (der institutionalistischen, aber nationalstaatlich bleibenden Umverteilung hier und der globalen, aber rein nutzenorientierten Umverteilung dort – zur Abgrenzung von beiden Young 2010, 330ff.), hat sie eine bemerkenswerte Zwischenposition formuliert. Young übernimmt von Singer die globale Perspektive, von den liberalen Nationalisten den Fokus auf reale soziale Beziehungen, und verbindet beide zu einem Modell globaler sozialer Beziehungen. Es geht ihr damit, kurz gesagt, um tatsächliche globale Verflechtungen und daraus resultierende moralische Verpflichtungen.

Damit steht sie in einer Theorie-Konkurrenz zu Thomas Pogge, der bereits eine ähnliche Zwischenposition einnimmt. Wir müssen also vier Positionen berücksichtigen, zwei Extrema und zwei Mittelpositionen. Worum geht es Pogge? Er interessiert sich vor allem für die Verzerrungen im Welthandel, die durch ungleiche Marktmacht beim Erstellen der Handelsregeln entstehen – bei WTO, IMF und Weltbank, bei Tarifen und Importzöllen (kurz: der „Weltwirtschaftsordnung“).[3] Mit

3 „Der internationale Wirtschaftsverkehr wird geregelt durch ein kompliziertes System von Verträgen und Konventionen über Handel,

diesem Ansatz hält er die Mitte zwischen kosmopolitischem Radikalismus und institutionalistischem Realismus. Man kann ihm jedoch einen „Zirkulationismus" – eine Fixierung allein auf Fragen der Distribution – vorwerfen: Pogge betrachtet zwar die Verteilung der Ressourcen, problematisiert aber nicht die Weise ihrer Produktion oder die sozialen Strukturen, in denen sie sich vollzieht.[4] Daran kann man mit Young eine Verkürzung sehen. Schon in früheren Schriften hatte sie kritisiert, wie die dominanten Ansätze in der Gerechtigkeitstheorie „wrongly construe questions of social justice in distributive terms" (Young 1981a, 283):

> „a distributively oriented theory of justice distorts the meaning of important social and political concepts … it tends to focus on patterns of distribution without even bringing into direct theoretical focus the structure of the institutional relations and the movement of social processes which bring this pattern of distribution about" (Young 1981a, 284; vgl. Young 1990, 15ff.).

Das kann man nun auf Pogge beziehen: Da er die kapitalistische Produktionsweise selbst nicht thematisiert, ja sie sogar als innovationstreibend verteidigt (Pogge u.a. 2011, 235ff.), steht am Ende ‚nur' das Gegenmodell eines gerechteren Welthandels. Als gerecht erscheint ein moralisch gereinigter Weltmarkt ohne

---

Investitionen, Kredite, Patente, Copyrights, Warenzeichen, Doppelbesteuerung, Arbeitsbedingungen, Umweltschutz … Wären für die armen Gesellschaften günstigere Regelungen getroffen worden, dann wäre ein Großteil der heutigen Armut vermieden worden" (Pogge 2003, 225). Neben nicht gerechtfertigte Importzölle tritt in Pogge u.a. (2011, 245) ein Regime intellektueller Eigentumsrechte, was es Staaten wie Indien verbietet, die heimische Bevölkerung mit Generika zu versorgen.

4 Zum Vorwurf des Zirkulationismus Hanloser/Reitter 2008.

schädliche Importzölle und mit einer moralischen Kontrolle bei Rohstoffhandel und Kreditvergabe.[5] Bezüglich der Gesundheitspolitik wird eine Umverteilung von Ressourcen von Steuerzahlern an Pharmafirmen vorgeschlagen, wenn diese sich überreden lassen, auch über solche Krankheiten zu forschen, die eher in ärmeren Ländern vorkommen und mit deren Linderung vermutlich weniger Geld zu verdienen ist. Das Idealbild eines moralisch „reinen" Kapitalismus soll also mit Hilfe politischer Reformen verwirklicht werden. Die vorgeschlagenen Reformen gehen aber stets nur so weit, dass Auswirkungen bereits getroffener politischer Regulierungen durch kompensatorische Regulierungen im Interesse des Südens ausgeglichen werden sollen. Das Marktgeschehen selbst erscheint als unproblematisch, obwohl man argumentieren könnte, dass politische Regulierungen ja stets nur das in eine andere Sprache übersetzen, was de facto bereits geschieht. Das Problem entsteht, anders gesagt, nicht erst durch die politische Regulierung.

Die alternative Zwischenposition von Iris Young hat demgegenüber einen anderen Fokus, der im Vergleich mit marxistischen Vorläufern besser abschneidet. Sie legt treffsicher den Finger in die Wunde der Produktion und berichtet über die Verhältnisse in Sweatshops (Young 2004; 2010, 336ff.; 2011, 125ff.) – nicht zufälligerweise in derselben Region, von der Peter Singer 1972 einmal ausgegangen war (Südostasien). Das Problem liegt für sie nicht erst darin, wie Reichtümer oder Kredite *verteilt* werden, sondern schon darin, wie auf globaler Ebene produziert wird – wie Profite erwirtschaftet, systematisch Armut und Elend erzeugt und bestehende Ungleichheiten

5 Das internationale Rohstoff- und Kreditprivileg, das der Norden allen Machthabern gewähre, ist für Pogge mitverantwortlich dafür, dass sich korrupte Regime im globalen Süden halten können (Pogge 2003, 233ff.).

ausgeweitet werden. Dabei geht es nicht nur um das Weniger an Ressourcen, was den Arbeitenden im Verhältnis zu den Besitzenden zukommt, sondern auch um die realen Arbeits- und Lebensbedingungen und die damit einhergehende Rechtlosigkeit oder die Schwierigkeit, Rechte *wahrzunehmen* (theoretisch wie praktisch).

Vorzüge und Probleme des Modells von Iris Marion Young

In Bezug auf die von Gegensätzen geprägte Debatte um globale Gerechtigkeit hat diese Optik klärende Wirkungen. Auf die Frage, ob nun alle Menschen (in ihrer Eigenschaft als Nutzenmaximierer) für alle anderen Menschen, oder nur Staatsbürger für andere Staatsbürger verantwortlich seien, antwortet Young: weder noch. Das Problem liege vielmehr in der Ungerechtigkeit der globalen *Wirtschaftsstrukturen*, und zwar nicht erst von Konsum oder Verteilung, sondern schon von Besitzverhältnissen und Produktion („Structure as the Subject of Justice", Young 2011, 43ff.). Verantwortlich für diese strukturelle Ungerechtigkeit sind ihr zufolge aber nicht nur die besitzenden oder besitzverwaltenden Klassen, sondern alle, die in irgendeiner Weise an diesem Modell partizipieren, ob sie nun aktiv mitwirken (z.B. in der Geschäftsführung) oder nur passiv profitieren (als Konsumenten oder Aktionäre).[6]

Ungerecht behandelt werden aber nicht nur hungernde Kinder in Bangladesch, sondern auch alleinerziehende arbeitende Frauen in New Jersey, die sich die drei Monatsmieten Kaution für eine neue Wohnung nicht leisten können und so von

6 Young 2010, 346, 354. Auch Rawls' Differenzprinzip beruht auf der Annahme, dass die Armen in der Regel vom Reichtum der Reichen *profitieren*. Das ist eine zentrale Rechtfertigung tatsächlicher Ungleichheit.

Obdachlosigkeit bedroht sind (Young 2011, 43ff.). Damit holt Young die Hypothek des Vorgänger-Internationalismus ein, den Nord-Süd-Konflikt nicht gegen lokale Arm-Reich-Konflikte auszuspielen. Sie verankert *beide* in der politischen Ökonomie. Damit dreht sie zugleich die Staatsfixierung der Verteilungstheorie wieder zurück in Betrachtungen der politischen Ökonomie, der „Basis" von politischen Strukturen: „The social connections of civil society may exist without political institutions to govern them" (2011, 139). Dieses Modell entstammt der Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft, der in der Marx'schen Analyse eine gewisse Opazität eignet („Sie wissen das nicht, aber sie tun es", MEW 23, 87). Das Problem kommt nicht erst (wie bei Pogge) aus den auf ihr aufruhenden staatlichen Strukturen und moralischen Semantiken.

Mit dieser an den jungen Marx erinnernden Verlagerung der Ursachen vom Staat zurück in die bürgerliche Gesellschaft (vom Kopf auf die Füße) verändert sich auch das Verständnis von Verantwortung. An die Stelle des am staatlich sanktionierten Recht abgelesenen individualistischen Haftungsmodells, welches bei kollektiven Phänomenen absurde Konsequenzen haben kann (z.B. wenn ein einzelner Nachfahre von Sklaven einen einzelnen Nachfahren von Sklavenhändlern *individuell* verklagen würde, Young 2011, 176; vgl. Feinberg 1970, 65f.), tritt nun die Idee einer Verantwortung durch Partizipation an der Erzeugung und Erhaltung von Strukturen, die den einen nutzen und den anderen schaden, selbst wenn es von niemandem so intendiert wird und der Schaden auch nicht allen bewusst ist.[7] Wir sind mitverantwortlich, auch wenn wir den Schaden nicht kennen und nicht intendieren, „weil wir ein Teil des Prozesses

7 Young 2010, 353ff.; das unterscheidet Young von den Ansätzen einer „collective intentionality" etwa bei Margaret Gilbert, vgl. Gerber/Zanetti 2010, 11f., 31ff.; Neuhäuser 2011, 140ff.

sind“ (Young 2010, 354): „The social connection model finds that all those who contribute by their actions to structural processes with some unjust outcomes share responsibility for the injustice“ (Young 2011, 96).

Was hat das nun mit dem Pflichtbegriff zu tun? Eva Buddeberg und Christian Neuhäuser schlagen drei Möglichkeiten vor, Pflicht und Verantwortung in Bezug zu setzen: „Zum einen scheinen Pflicht und Verantwortung einfach synonym verwendet zu werden (1); in anderen Fällen scheint Pflicht als der grundlegendere Begriff zu fungieren (2); und schließlich scheint Verantwortung an die Stelle des Pflichtbegriffs zu treten (3)“.[8] Mit ihren Formulierungen liegt Young im dritten Bereich, wo der Begriff der Verantwortung „an die Stelle des Pflichtbegriffs“ tritt. Unter Bezug auf Feinberg (1980) zieht Young (2004, 379 und 2011, 143f.) den Verantwortungsbegriff dem Pflichtbegriff deswegen vor, weil er nicht sogleich auf bestimmte Weisen zu handeln festlege, sondern offen lasse, *wie* der Verantwortliche auf seine Verantwortung reagieren könne; zumal dies den Blick von der Vergangenheit auf die Zukunft wendet. Darin könnte man eine Abwehr wohlfeiler Moralisierungen erblicken – Theorien können den Einzelnen nicht vorschreiben, was genau sie zu tun hätten, sondern dies müssen im liberalen Verständnis die Einzelnen *selbst* ermessen (Young 2011, 144).

Dieses Vorgehen hat praktische Vorteile: Eine Mitverantwortung festzustellen ist, wenn man den Blick auf strukturelles Unrecht erweitert, einfacher möglich, als sogleich bestimmte daraus folgende Pflichten auszubuchstabieren. Umgekehrt lässt sich aus der Unwahrscheinlichkeit, eine individuelle Haftung im Detail juristisch nachzuweisen, nicht länger eine Lizenz

8 Nach dem Call for Papers: https://groups.google.com/forum/#!topic/fa.philos-l/rKpqLw5UHaM.

zum Weitermachen ziehen. Allerdings bleibt es möglich, solche Pflichten freizulegen, die sich aus der „geteilten" Verantwortung für den Einzelnen aus moralischer Sicht ergeben. Denn eine geteilte Verantwortung hält im Unterschied zu einer kollektiven durchaus daran fest (wie Young 2011, 110 mit Larry May hervorhebt), dass das Handeln der Einzelnen eine Rolle spielt. Das muss nicht im Rahmen einer geteilten *Intention*, sondern kann auch unbeabsichtigt erfolgen. „Kollektive Verantwortung" geht dagegen davon aus, dass kollektives Handeln als emergente Eigenschaft eine Eigenlogik freisetzt, die sich in den Handlungen und Intentionen der Einzelnen nicht mehr wiederfinden muss.[9] Wenn eine Gruppe von Männern eine Frau überfällt (mit Absprache) oder mehrere individuelle Nutzer ein kollektives Gut übernutzen (ohne Absprache), dann teilen sie die Verantwortung dafür; wenn dagegen eine Firma Zwangsarbeiter beschäftigt hat, ist sie als Kollektiv dafür verantwortlich, selbst wenn einzelne Angestellte das weder beabsichtigt noch gewusst haben.

Allerdings gibt Young den Pflichtenbegriff nicht völlig auf, sondern formuliert gleichwohl Pflichten – solche allerdings, die sich weniger auf den Ausgleich eines bereits verursachten

9 Gegen diesen Ansatz wendet sich Young 2011, 136f., weil er nach ihrer Meinung exkulpiert. Damit geht Young etwas durch die Lappen: eine *geteilte* Verantwortung geht davon aus, dass ein zurechenbarer Anteil der Gesamtschuld Einzelnen zukommt. Doch lässt sich das alternativ auch so denken, dass die Verantwortung der Einzelnen *nur* in der Zugehörigkeit besteht (und nicht in einer noch immer kausalen, d.h. berechenbaren Mitschuld). Feinberg nennt diese Art von Fehlern „collective but not distributive" (1970, 72; vgl. Cooper 1998, 136 und May 1998, 213). Ich vermute, Young ist deswegen hier skeptisch, weil es ihr um eine Veränderung im Handeln der Einzelnen geht. Daher sind Ansätze wie die der Verantwortung von Kollektiven, die teils über die Einzelnen hinweg argumentieren und Kollektive wie Firmen oder Staaten direkt adressieren (dazu Gerber/Zanetti 2010), für ihre Zwecke weniger relevant.

Schadens als vielmehr auf die Verhinderung eines künftigen Schadens beziehen. Da ihre Aufmerksamkeit sich aber eher auf Verantwortung richtet, wird die Verbindung zum Pflichtbegriff, wie ich nun zeigen möchte, etwas rasch gezogen. In der Folge werde ich daher das Teleskop gegen das Mikroskop eintauschen, denn es gibt in diesem Ansatz eine offene Flanke. Dabei handelt es sich um folgendes Problem: Den zwei Bedeutungen von *Verantwortung*, die Young unterscheidet, – die Verantwortung Einzelner für ihre Taten im Sinne der Haftung und die geteilte Verantwortung für nichtintendierte Folgen gemeinsamen Handelns bzw. für Folgen der Teilnahme an systemischen Prozessen – korrelieren unterschiedliche Pflichten. Und nicht nur das, es taucht sogar noch eine weitere, dritte Pflicht auf. Damit vergrößert sich die Begründungslast für diese Pflichten, und ich meine, Young hat diese weitere Begründungslast nicht klar genug benannt. Das gilt es nun zu erläutern.

Unterscheiden wir mit Young Verantwortung 1 (Haftung) für konkrete, auf einzelne Akteure zurückzuführende Missstände von Verantwortung 2 (Teilnahme) für die Effekte von Strukturen der Gemeinschaft, in der wir leben. Aus einer von Dritten nachgewiesenen (Haftungs-)Verantwortung (1) kann ich mich schlecht herauswinden, daher muss ich – bei Strafe von Sanktionen – die damit verbundenen Pflichten übernehmen. Schade ich jemandem nachweislich, bin ich moralisch oder gar rechtlich verpflichtet, den Schaden wiedergutzumachen. Hinsichtlich der Pflichten, die mit Verantwortung (2) einhergehen (der Verantwortung für nicht intendierte Effekte der Strukturen, in die das Handeln eingelassen ist), hat ein Individuum einen größeren Spielraum, sie zu übernehmen – oder nicht. Jede Einzelne kann sich damit aus der Affäre zu ziehen versuchen, dass sie zwar zugibt, an diesen Strukturen zu partizipieren und damit für die Folgeschäden mitverantwortlich zu sein, aber gleichwohl

betont, sich nicht für das Zustandekommen dieser Strukturen verantwortlich zu betrachten, und meint, daher resultierten aus der bloßen Mitgliedschaft keine Pflichten für sie.[10] Young (2011, 75ff.) diskutiert das etwa im Zusammenhang mit Hannah Arendt, in der Literatur finden sich daneben häufig Bezüge auf Karl Jaspers, der hier nicht zufällig von „metaphysischer" Schuld spricht. Mittäter in einem Zwangszusammenhang sind nicht automatisch für diesen Zwangszusammenhang – und daher nur bedingt für die Folgen ihrer Mittäterschaft – verantwortlich (Cooper 1972, 136). Man kann also versuchen, sich von der Täter- auf die Opferseite zu stellen (ein Beispiel wäre „Österreich, das erste Opfer"). Darin liegt kein Denkfehler: Tatsächlich sind die Verhältnisse, in denen Menschen leben, eher aufgezwungen als gewählt, auch wenn der in der Gerechtigkeitstheorie einflussreiche Kontraktualismus anderes suggeriert:

> „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden" (Marx: MEW 8, 115).

Marx wollte es daher vermeiden, „den einzelnen verantwortlich [zu] machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt" (MEW 23, 16; vgl. Cooper 1972, 135, sowie Henning 2009). Young erörtert zwar die Möglichkeit, die Verbundenheit zu leugnen („Denying Connection", 2011, 158ff.). Das hier benann-

10 „Alle Personen, die durch ihre Handlungen am fortlaufenden Kooperationssystem teilnehmen, das diese Strukturen konstituiert, sind in dem Sinne für sie verantwortlich, dass sie Teil ihres Verursachungsprozesses sind. Sie sind gleichwohl nicht in dem Sinne für sie verantwortlich, dass sie den Prozess gelenkt oder seine Folgen beabsichtigt haben" (Young 2010, 346).

te Problem liegt allerdings anders. Selbst bei Anerkennung der *Vorhandenheit* einer Verbundenheit kann ich abstreiten, für das *Zustandekommen* der Verbundenheit verantwortlich zu sein. Vielleicht leide ich ebenso unter ihr wie andere. Es geht vielmehr um ein ‚denying responsibility for the connection'. Damit wird die Sache kompliziert, denn so tut sich die Notwendigkeit für die Begründung einer Übernahme-Pflicht (3) auf, die darin besteht, diese Teilnahme-Verantwortung (2) und die aus ihr erwachsenden Pflichten (2) zu *übernehmen*. Diese ist sowohl von den je konkreten Wiedergutmachungs-Pflichten (1) zu unterschieden, die sich aus einer Haftungs-Verantwortlichkeit (1) ergeben, als auch von den Schadens-Verhinderungs-Pflichten (2), die sich aus der zugeschriebenen Verbundenheits-Verantwortung (2) ergeben mögen.

Aus einer praktischen Perspektive macht es einen Unterschied, ob die Verantwortlichkeit aus der Perspektive einer anderen, dritten Person lediglich festgestellt wird (‚Person xy ist durch seine vielen Fernflüge für den Klimawandel mitverantwortlich'; Person xy werden also Verantwortung 2 und Pflichten 2 *zugeschrieben*) oder ob diese Person aus der Ersten-Person-Perspektive dies selbst tatsächlich für sich anerkennt und damit Pflicht 3 nachkommt.[11] Genau dies ist es, was in einem „Diskurs" beabsichtigt ist: nicht nur das gegenseitige Zuschreiben von Verantwortung in der Hoffnung, dass daraus irgendwann ein Handeln erwächst,[12] sondern eher die Einsicht in den eigenen Anteil und ein daraus resultierendes Handeln. Erst im

11 „Handlungstheoretisch wird Verantwortung immer bloß zugeschrieben" (Neuhäuser 2011, 205).

12 „Tatsächlich besteht die Idee grundsätzlich darin, dass so lange Verantwortung zugewiesen und verteilt wird, bis ein umfassendes Netz der Verantwortung entstanden ist" und „Akteure in die Pflicht genommen werden können" (Neuhäuser 2011, 209).

letzteren Fall wird aus der festgestellten Pflicht 2 praktisch etwas folgen, und das ist es, auf was Young als Aktivistin letztlich abzielt. Doch um von der Dritte-Person-Perspektive zur Erste-Person-Perspektive zu kommen, vom theoretischen Zuschreiben und objektiven Haben der Verantwortung zu ihrem subjektiven Ergreifen und dem praktischen Übernehmen der resultierenden Pflichten (2), bedarf es Überzeugungsarbeit und situationsspezifische Argumente.[13]

Eine ähnliche Unterscheidung kennt George Shers *Responsibility without Awareness* (2009): Jemand kann (teilnahme-)verantwortlich sein, aber sich weigern, diese Verantwortung zu *übernehmen*. Formuliert man die Verantwortung nur als unbeteiligter Beobachter über andere, käme man kaum über das Zuschreiben von Schuld hinaus, was Young schon an Verantwortung 1 stört. Will man in dieser Situation nicht auf Zwang zurückgreifen (entweder auf direkten rechtlichen oder auf indirekten sozialen, etwa durch Beschämungsstrategien), dann gilt es, diese Person von ihrer Verantwortung zu überzeugen (auch durch philosophische Überlegungen) und so zur eigenständigen Übernahme der korrespondierenden Pflichten zu bringen.

Young benennt tatsächlich solche Pflichten (3) zur Übernahme der Verantwortung (2). Sie selbst unterscheidet nämlich das objektive *Haben* von Verantwortung vom subjektiven *Übernehmen* derselben. Schnell überliest sich etwa die folgende Unterscheidung zwischen „to bear responsibility“ und „to take responsibility“:

> „The social connection model of responsibility says that individuals bear responsibility for structural injustices because they contribute by their actions to the processes

13 Der moralische Partikularismus sieht das deutlich, zielt allerdings m.E. übereilte Schlüsse daraus.

> that produce unjust outcomes. Our responsibility derives from belonging together with others in a system of interdependent processes of cooperation and competition through which we seek benefits and aim to realize projects. (…) All who dwell within the structures must take responsibility for remedying injustices they cause, though none is specifically liable for the harm in a legal sense" (Young 2011, 105).

Auch wenn diese Dimensionen auf dem Papier ähnlich aussehen, gibt es zwischen ihnen klare Unterschiede. So wird das Tragen von Verantwortung empirisch konstatiert, das Übernehmen von Verantwortung ist hingegen normativ gemeint („must take"). Damit entsteht allerdings eine weitere Frage: *Warum* eigentlich sollte ich verpflichtet (3) sein, Verantwortung (2) zu übernehmen? Genau davon hängt in Youngs Ansatz einiges ab:

> „Being responsible in relation to structural injustice means that one has an obligation [!] to join with others who share that responsibility in order to transform the structural processes to make their outcomes less unjust" (Young 2011, 96).

Doch wie kann begründet werden, dass jemand sich für das Zustandekommen von Strukturen, die er sich nicht ausgesucht hat, verantwortlich erklären soll? Bei Young findet sich dazu nur wenig. Es hat den Anschein, dass sie an dieser Stelle schnell vom einen zum anderen springt: „We are in a condition of having such political responsibility, and the fact of having it implies [!] an imperative to *take* political responsibility" (Young 2011, 92). Hängt ihr Ansatz damit argumentativ nicht an zentraler Stelle in der Luft? Oder lässt sich diese Implikation des Sollens im Sein noch plausibilisieren?

Demokratische Solidarhaftung: Unterstützung aus dem liberalen Nationalismus

An diesem Punkt kommt aus unerwarteter Richtung Hilfe, denn es ist gerade das liberal-nationalistische Modell von Thomas Nagel, das eine solche Art von Pflicht möglicherweise neu zu begründen erlaubt. Seinen Patriotismus zeichnet die Überzeugung aus, dass man füreinander haftet: In einer Nation ist man auch dann füreinander aufzukommen verpflichtet, wenn man für einen eingetretenen Schaden nicht als Individuum haftungsverantwortlich ist. Die soziale Verbundenheit der Staatsbürger führt so zu einer Ausdehnung von Pflichten über das individuelle Handeln und die an ihm abgelesene Haftungsverantwortung hinaus. Auch wenn wir nichts dafürkönnen, dass bei unserem Nachbarn der Blitz einschlägt oder dass Bürger einer Nachbargemeinde arbeitslos werden, kommen wir innerhalb von Staaten in der Regel gemeinsam und solidarisch für die Behebung und künftige Vermeidung solcher Schäden auf. Staaten dürfen diese Solidarität durch die Erhebung von Steuergeldern sogar erzwingen. Woraus speist sich aber diese Ausdehnung von Pflichten über die Haftungsverantwortung hinaus? Nagel begründet sie mit der spezifischen Verbindung, in der wir mit Mitbürgern stehen, so dass

> egalitäre Forderungen, die über humanitäre Pflichten hinausgehen, von den starken Pflichten assoziativer Verantwortung abhängen, die erst durch ebenso spezifische wie kontingente Beziehungen (wie geteilte Staatsbürgerschaft) erzeugt wird. (Nagel 2005, 119)

In der Regel wird dieses Argument als Einschränkung verstanden: Eine Pflicht zur Gleichbehandlung haben wir demnach ‚nur' gegenüber Menschen, zu denen wir in einer bestimmten Beziehung stehen – bei Nagel in einer nationalstaatlichen. Al-

lerdings kommt es Young nicht auf Gleichbehandlung an. Lässt man die in diesem Fall eher ablenkende Gleichheitssemantik beiseite, wird der Blick frei für eine starke normative Kraft, die diesem Argument auch andernorts Relevanz verleiht: Die politische Verantwortlichkeit für Mitbürger, ja für ein Land, die an Zugehörigkeit geknüpft ist (und auch Young sagt: „Our responsibility derives from belonging together", 2011, 105), darf nicht abwägen, ob es sich ‚lohnt', diese Verantwortung einzugehen. Sie wird vorab und gewissermaßen *blind* eingegangen.[14] Das Paradigma der individuellen Wahl und Zurechnung ist dafür zu eng, es erfasst solche politische Beziehungen nicht. Nagel zufolge haben wir uns diese Beziehung gerade nicht ausgesucht, da „die meisten Menschen in dieser Angelegenheit gar keine Wahl haben" (Nagel 2005, 122). Wir wählen unsere sozialen Verhältnisse nicht frei, vielmehr geht es Nagel gerade um das Unfreiwillige daran. Das lässt sich zurückbeziehen auf den oben genannten Einwand, in dem jemand meinte, er sei von Hilfspflichten entbunden, da er als Individuum nicht für das Zustandekommen der Strukturen verantwortlich sei. Bei der politischen Solidarität zwischen Bürgern läuft dieser Einwand allerdings ins Leere. Denn wir müssen den Zwang, den demokratische Staaten auf uns und andere ausüben können, als einen anerkennen, der *in unserem Namen* geschieht. „Man könnte sogar sagen, dass wir alle am Allgemeinwillen teilhaben" (Nagel 2005, 122). Damit sind wir zugleich für die Effekte ‚unserer' Institutionen mitverantwortlich (im Sinne von Verantwortung 2), selbst wenn sie sich nicht als Folgen unseres individuellen Handelns erkennen lassen:

14 Daraus ergibt sich eine Anfälligkeit dafür, ausgebeutet zu werden; etwa als Soldat, der nicht hinterfragen darf, wofür er in den Krieg zieht.

> Ohne dass wir die Wahl haben, wird uns im Gemeinschaftsleben einer bestimmten Gesellschaft eine Rolle zugewiesen. Die Gesellschaft macht uns für Handlungen verantwortlich, die in unserem Namen begangen werden und auf die wir in einer Demokratie zumindest einigen Einfluss nehmen können; und sie nimmt uns in die Verantwortung, ihren Gesetzen zu gehorchen und ihre Normen zu befolgen, wodurch wir wiederum die Institutionen mittragen, die die Vor- und Nachteile verteilen. Insoweit diese Institutionen willkürliche Ungleichheiten zulassen, sind wir für sie verantwortlich, auch wenn uns die Verantwortung einfach so übertragen wurde. (Nagel 2005, 123)

Im letzten Satz findet sich deutlich der Unterschied von Haben und Übernehmen, zwischen der Perspektive der 3. Person („übertragen“) und der der 1. Person („sind wir … verantwortlich“). Nagel argumentiert an der Nahtstelle zwischen ihnen dialektisch: Der spezifische Zwangscharakter politischer Beziehungen entbindet uns nicht von der Pflicht, für ihre Folgen geradezustehen. Eher ist es umgekehrt: Gerade die Unterstellung, dieser Zwang geschehe in unserem Namen, stiftet diese Pflicht. Die Verpflichtung entsteht nicht nur durch die Vorteile, die wir durch diese Beziehungen genießen (die sowohl Nagel wie Young erkennen), sondern zugleich auch aus der zugerechneten Zustimmung, auf der die Politik als kollektives Handeln beruht: Sie geschieht „in unserem Namen“, denn sie wird ausgeführt durch unsere Vertreter. Obwohl wir nicht unmittelbar verantwortlich sind, da nicht wir es sind, die entschieden haben oder Entscheidungen ausführen, wird uns eine solche Verantwortung mittelbar sehr wohl zugerechnet, da die politischen Instanzen in unserem Namen handeln. Wir geben ihnen die Legitimität und hätten als Kollektiv die Möglichkeit, den Kurs zu ändern, wenn es gar zu arg kommt (wir können „zumindest einigen Einfluss

nehmen“). Hat unser Staat beispielsweise entschieden, ehemaligen Zwangsarbeitern eine Entschädigung zu zahlen, sind wir verpflichtet, dafür per Steuerzahlung aufzukommen, auch wenn wir selbst die Zwangsarbeiter nie gesehen haben und auch persönlich gegen diese Zahlung sind. Kurzum, nach Nagel sind wir im Politischen immer schon verpflichtet (im Sinne von 2 und 3), ohne dass wir überall im Einzelnen (in der Grammatik von Verantwortung 1) genauer wissen können, was diese Politik tut. Unwissen oder Unwille entlässt nicht aus den Pflichten.

Ein solches Modell lässt sich auf Wirtschaftszusammenhänge übertragen: Marktwirtschaftliche Zusammenhänge unterstellen wie demokratische politische Zusammenhänge eine Freiwilligkeit und damit eine Zustimmung seitens der Teilnehmer („in our name“), selbst dort, wo wir nicht über alles genau im Bilde sind. In beiden Fällen werden Verträge geschlossen oder als geschlossen unterstellt. Nagel wendet diese Logik nur deswegen nicht auf globale Wirtschaftsbeziehungen an, weil er sie nach dem neoliberalen Muster nicht als politikrelevante Beziehungen, sondern als rein private begreift: Er nennt es in diesem Fall beschönigend „freiwillige Handelsbeziehungen zur Verfolgung gemeinsamer Interessen“ (Nagel 2005, 140). In diesem geschönten Bild der Wirtschaft gibt es keinen Zwang und keine strukturelle Ungerechtigkeit. Ökonomische Interaktionen beruhen auf zwei individuellen Willen, auf einem freiwillig eingegangen Tauschvertrag zwischen Einzelpersonen – diese Leitfiktion des Kontraktualismus kritisierte bereits Marx, da ihr der Zwangscharakter ökonomischer Interaktionen im Kapitalismus entgeht, der mit der Unterstellung der Freiwilligkeit *einhergehen* kann (MEW 1, 364; MEW 23, 189; Marx unterscheidet dafür Oberfläche und Tiefe). Wo weder Zwang noch Strukturen zwischen den Akteuren gesehen werden, wird auch kein Blick frei für eine Pflicht zur Übernahme einer Verantwortlichkeit

für etwaige Schäden, die aus solchen Strukturen oder Zwängen erwachsen können. Die atomistische Optik der Wirtschaftstheorie macht blind für Strukturen – eine Blindheit, die wir oben bereits an Singer kritisiert hatten. Nur daher kann Nagel abwiegelnd sagen:

> Als Mitglied im internationalen Handelssystem ist meine Beziehung zum Brasilianer, der meinen Kaffee anbaut, oder zum philippinischen Arbeiter, der meinen Computer zusammensetzt, schwächer als die Beziehung, in der ich qua Gesellschaftsmitgliedschaft der Vereinigten Staaten zum Kalifornier stehe, der meinen Salat erntet, oder zum New Yorker, der meine Hemden bügelt. (Nagel 2005, 138)

Doch warum soll diese Beziehung schwächer sein? Diese Beziehung zum Brasilianer erscheint Nagel deswegen als schwächer, weil er in ihr keine Zwangsbeziehungen zu erblicken vermag. Doch nach der bei Young zugrundeliegenden alternativen Wirtschaftstheorie, der politischen Ökonomie im Geiste von Marx, lassen sich die internationalen Wirtschaftsstrukturen sehr wohl als aufgezwungen begreifen. Marktwirtschaftliche Verhältnisse haben einen Doppelcharakter: Sie unterstellen unsere Zustimmung, die wir zuweilen sogar per Unterschrift zusichern müssen (bei Kauf- oder Arbeitsverträgen etwa), dennoch können sie durchaus einen Zwangscharakter haben. Dadurch kann dieser Zwang allerdings unsere Zustimmung reklamieren – und genau das hat diese Wirtschaftsform mit demokratischer Politik gemeinsam. Gibt es in meiner Gegend nur eine bestimmte Industrie, so besteht ein starker Druck, in dieser zu arbeiten, – gleichwohl arbeite ich freiwillig dort, denn kein einzelner Mensch *zwingt* mich auf direkte und gewaltsame Art. Eine solche Arbeit stiftet Verhältnisse zu anderen Menschen, von denen einige viel mehr Macht haben als ich. Diese zwingenden sozialen Struktu-

ren, die nicht freiwillig sind und trotzdem in unserem Namen gestehen, haben also Parallelen zu denen, die der liberale Nationalist nur innerhalb einer Nation erblickt. Aber Letzteres beruht auf einer künstlichen Blickverengung durch eine fragwürdige ökonomische Theorie. Wählt man mit Young eine andere, in meinen Augen realistischere ökonomische Beschreibung, erlaubt es dies, die Idee einer Zwangshaftung auf ökonomische Kontexte (zurück) zu übertragen.

Gehen wir von einer solchen Natur ökonomischer Beziehungen aus, die auch die Verbraucher oder Aktionäre zu Produzenten in anderen Ländern haben, dann ist die ‚blinde' Verantwortung für andere nicht länger nur in dem Sinne zu lesen, wie sie Nagel verstanden wissen will – nämlich für den Fall, dass unsere Mitbürger Betroffene sind (etwa wenn diese arbeitslos werden). Vielmehr gibt es nun wichtige Erweiterungen:

Zum einen gilt sie auch dann, wenn unsere Mit-Wirtschaftsbürger (ob in Brasilien, den Philippinen oder daheim) zu den Betroffenen zählen – wenn also die Kaffeeplantage, von der ich meinen Kaffee beziehe, zur Kostensenkung mit Giftstoffen arbeitet, die die dortigen Arbeiter belasten, diese aber aufgrund ökonomischer Zwänge *keine andere Wahl* haben, als dort zu arbeiten. Was uns Preissenkungen verschafft, schafft anderen Leid. Sobald wir sie in Anspruch nehmen, sind wir mitverantwortlich für dieses Leid. Warum habe ich nun eine Pflicht, meine objektive Verantwortung dafür subjektiv anzunehmen und danach zu handeln? Ich habe sie im vergleichbaren Maße, wie ich sie gegenüber leidenden Angehörigen meiner Nation habe, da die sozialen Beziehungen in beiden Fällen ceteris paribus strukturelle Ähnlichkeiten aufweisen: Sie beruhen in beiden Fällen auf einer sozialen Verbundenheit, die nicht ganz freiwillig ist, aber dennoch unsere wechselseitige Zustimmung unterstellt. Daher sollte das Leid in beiden Fällen in meinem Namen

gelindert werden. Dies ist ein Argument der Kohärenz: Die Geltung einer Norm wird von einem etablierten in einen weniger etablierten Bereich transferiert (wie schon bei Peter Singers Beispiel von der Nothilfe für das Kind im Teich, das dann auf die Hungerkrise übertragen wird): Was an einer Stelle gilt, sollte bei ähnlichen Fällen, die unter dieselbe Norm fallen, auch für diese gelten.

Die Überlegungen über die Bindungskräfte im liberalen Nationalismus halten damit eine Antwort auf die Frage bereit, wie sich die kosmopolitisch ausgerichtete Pflicht zur Übernahme der Verantwortung für die Effekte auch solcher Strukturen begründen ließe, für deren Entstehung wir nichts können. Weil Wirtschaftsstrukturen etwas Zwingendes haben, zugleich jedoch in unserem Namen geschehen („in unserem Namen", Nagel 2005, 123), sind wir verpflichtet (3), diese Verantwortung (2) nicht nur zu erkennen, sondern auch *anzuerkennen* und praktisch zu übernehmen. Durch die Wieder-Berücksichtigung der politischen Ökonomie überwindet dieses Argument die willkürliche Eingrenzung des Politischen auf den Nationalstaat. Damit werden die bei den liberalen Nationalisten so zentralen politischen Pflichten aufgegriffen und durch eine repolitisierende Lesart der globalen ökonomischen Strukturen auch auf diese Zwangsverhältnisse ausgeweitet. Aus dieser Sicht sind wir auch denen gegenüber in der Pflicht, auf die sich der Zwang der von uns mit-instituierten Verhältnisse erstreckt.

Literatur

Beitz, Charles (1979), *Political Theory and International Relations*, Princeton: Princeton UP.

Broszies, Christoph/Henning Hahn, Hg. (2010), *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*, Berlin: Suhrkamp.

Cooper, David (1972), Responsibility and the ‚System'. In: Peter French (Hg.), *Individual and Collective Responsibility*, Rochester, Vermont: Schenkman 1998, 133–150.

Feinberg, Joel (1970), Collective Responsibility (A Defense). In: Larry May/Stacey Hoffman (Hg.), *Collective Responsibility: Five Decades of Debate in Theoretical and applied Ethics*, Savage, Maryland: Rowman & Littlefield 1991, 53–76.

Feinberg, Joel (1980), Duties, Rights, and Claims. In: *Rights, Justice, and the Bonds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton.

Gerber, Doris/Véronique Zanetti (Hg.), *Kollektive Verantwortung und internationale Beziehungen*, Berlin 2010.

Hahn, Henning (2009), *Globale Gerechtigkeit: Eine philosophische Einführung*, Frankfurt/M.: Campus.

Hanloser, Gerhard/Karl Reitter (2008): *Der bewegte Marx: Eine einführende Kritik des Zirkulationsmarxismus*, Münster: Unrast.

Henning, Christoph (2009): Vom Systemvertrauen zur Selbstverantwortung: Der Wandel kapitalistischer Gefühlskultur und seine seelischen Kosten. In: Ludger Heidbrink/Alfred Hirsch (Hg.), *Verantwortung als marktwirtschaftliches Prinzip. Zum Verhältnis von Moral und Ökonomie*, Frankfurt/M.: Campus, 373–394.

Marx-Engels-Werke (MEW), Berlin: Dietz 1953 ff.

May, Larry (1998), Collective Inaction and Responsibility, in: Peter French (Hg.), *Individual and Collective Responsibility*, Rochester, Vermont: Schenkman, 211–231.

Miller, David (2005), Reasonable Partiality towards Compatriots. In: *Ethical Theory & Moral Practice* 8, 63–81.

Nagel, Thomas (2005), Das Problem globaler Gerechtigkeit, in Broszies/Hahn 2010, 104–145.

Neuhäuser, Christian (2011): *Unternehmen als moralische Akteure*, Berlin: Suhrkamp.

Pogge, Thomas (2001), Eradicating Systemic Poverty: Brief for a Global Resources Dividend. In: *Journal of Human Development* 2.1 (2001), 59–77.

Pogge, Thomas (2003), ‚Armenhilfe' ins Ausland, in: *Analyse & Kritik* 25, 220–246.

Pogge, Thomas (2005), Severe Poverty as a Violation of Negative Duties (Reply to the Critics). In: *Ethics and International Affairs* 19, 55–83.

Pogge, Thomas, Doris Schroeder & Peter Singer (2011), Access to Life-Saving Medicines, in: Michael Boylan (Hg.): *The Morality and Justice Reader*, Boulder, CO 2011, 229–250.

Rawls, John (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press.

Singer, Peter (1972), Hunger, Wohlstand und Moral, in: Barbara Bleisch/Peter Schaber (Hg.), *Weltarmut und Ethik*, Paderborn: Mentis, 37–50.

Sher, George (2009), *Who knew? Responsibility without awareness*, Oxford: Oxford University Press.

Steinvorth, Ulrich (2008), Globalisierung – Arm und Reich. In: Franz Josef Wetz (Hg.): *Recht auf Rechte (Kolleg Praktische Philosophie 4)*, Stuttgart: Reclam, 170–207.

Wilde, Lawrence (2013), Marx, Morality, and the Global Justice Debate. In: *Global Discourse: An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought* 2.1, 24–38.

Young, Iris Marion (1981a), Toward a Critical Theory of Justice. In: *Social Theory and Practice* 7.3, 279–302.

Young, Iris Marion (1981b), Beyond the unhappy marriage: A critique of the duals systems theory, in: Lydia Sargent (ed.): *Women and Revolution: A Discussion of the unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston 1981, 43–69.

Young, Iris Marion (1990): *Justice and the Politics of Difference*, New Jersey.

Young, Iris Marion (2004), Responsibility and Global Labor Justice. In: *The Journal of Political Philosophy* 12.4, 365–388.

Young, Iris Marion (2010), Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model. In: *Social Philosophy & Policy* 23 (2006), 202–230, Deutsche Übersetzung als: Verantwortung und soziale Gerechtigkeit: Ein Modell sozialer Verbundenheit, in: Broszies/Hahn, 329–372.

Young, Iris Marion (2011), *Responsibility for Justice*, Oxford: Oxford University Press.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 87–120
www.praktische-philosophie.org

Der Vorrang des Pflichtbegriffs in kollektiven Kontexten

Maike Albertzart, Berlin

Zusammenfassung: Obgleich die Ausdrücke „moralische Pflicht“ und „moralische Verantwortung“ auf den ersten Blick nahezu austauschbar scheinen, ist in einigen Debatten dennoch fast ausschließlich von moralischer Verantwortung die Rede. Dies gilt insbesondere für die moralische Beurteilung von individuellen Handlungen in kollektiven Kontexten. In diesem Aufsatz setze ich mich diesem Trend entgegen und argumentiere dafür, dem Pflichtbegriff in kollektiven Kontexten gegenüber dem Begriff der Verantwortung den Vorrang zu geben. Mein Fokus liegt hierbei auf einer bestimmten Art von Handlungen in kollektiven Kontexten, nämlich auf Handlungen in sogenannten Aggregatkollektiven. Von Aggregatkollektiven verursachte Schäden sind häufig kumulative Schäden, bei denen die Handlungen der Mitglieder eines Aggregatkollektivs einzeln betrachtet keinen merklichen Unterschied für das Auftreten des Schadens machen. Die Rede von Verantwortung legt ein Haftbarkeitsmodell moralischer Verantwortung nahe, welches sich in Bezug auf Handlungen in Aggregatkollektiven als problematisch erweist. Ich zeige, dass Kants Konzeption unvollkommener Pflichten eine vielversprechende Alternative zu dem kausal gefärbten Begriff der moralischen Verantwortung darstellt. Durch den Spielraum, den unvollkommene Pflichten Akteuren lassen, bieten sie eine ähnliche Offenheit wie der Begriff der moralischen Verantwortung. Anders als die Zuschreibung von Verantwortung vermeidet die Rede von unvollkommenen Pflichten jedoch die in kollektiven Kontexten oft inadäquate und kontraproduktive Assoziation von Haftung und Schuld.

Schlagwörter: Moralische Pflicht, unvollkommene Pflichten, moralische Verantwortung, Aggregate, Kant, kollektive Kontexte

Einleitung

Auf den ersten Blick können die Ausdrücke „moralische Pflicht" und „moralische Verantwortung" nahezu austauschbar wirken. Zum Beispiel können wir fragen: Haben wir als Konsumenten moralische Pflichten und, falls ja, welche? Tragen wir als Konsumenten moralische Verantwortung für die menschenunwürdigen Arbeitsbedingungen in der Textilindustrie in Bangladesch? Welche Pflichten haben wir gegenüber Menschen in chronischer Armut? Trifft mich als Individuum moralische Verantwortung für diese Armut? Was ist unsere moralische Verantwortung angesichts des Klimawandels? Verletze ich mit unnötigen Flugreisen eine moralische Pflicht? Wo von „Pflichten" die Rede ist, kann stattdessen auch von „Verantwortlichkeiten" gesprochen werden und die Frage nach den Bedingungen für moralische Verantwortungsfähigkeit lässt sich ebenso gut als eine Frage nach den Bedingungen für die gerechtfertigte Zuschreibung moralischer Pflichten verstehen.

In einigen Debatten ist dennoch fast ausschließlich von moralischer Verantwortung und nicht von Pflicht die Rede. Dies gilt insbesondere für die moralische Beurteilung von individuellen Handlungen in kollektiven Kontexten (siehe French 1984; May 1992; Miller 2007; Isaacs 2011; List und Pettit 2011; Neuhäuser 2011; Young 2013). In diesem Aufsatz möchte ich mich diesem Trend entgegensetzen und dafür argumentieren, dem Pflichtbegriff in kollektiven Kontexten gegenüber dem Begriff der Verantwortung den Vorrang zu geben. Ich werde mich auf eine bestimmte Art von Handlungen in kollektiven Kontexten

konzentrieren, nämlich auf Handlungen in sogenannten Aggregatkollektiven.

Der Aufsatz ist viergeteilt. Der erste Teil beschreibt das Phänomen der Aggregatkollektivität. Ziel des zweiten Teils ist es zu zeigen, dass die Rede von Verantwortung ein Haftbarkeitsmodell moralischer Verantwortung nahelegt und dass dieses Modell große Probleme hat, den normativen Herausforderung von Handlungen in Aggregatkollektiven gerecht zu werden. Im dritten Teil des Aufsatzes werde ich dafür argumentieren, die normativen Herausforderungen, vor die uns das Phänomen der Aggregatkollektivität stellt, vor dem Hintergrund einer kantischen Konzeption unvollkommener Pflichten zu verstehen. Der vierte und letzte Teil endet mit einem Ausblick, in dem ich einige Überlegungen dafür anführen werde, die Begrifflichkeit unvollkommener Pflichten nicht nur dem Begriff der moralischen Verantwortung, sondern auch der Unterscheidung zwischen negativen und positiven Pflichten vorzuziehen.

1. Das Phänomen der Aggregatkollektivität

Gruppen von Akteuren können sehr verschiedene Formen annehmen. Sie können beispielsweise nur aus zwei Personen bestehen oder die gesamte Menschheit umfassen. Einige Gruppen besitzen klare Organisationsstrukturen und Entscheidungsmechanismen, während andere nur aus einer zufälligen Ansammlung von Individuen bestehen. Einige Gruppen existieren über einen langen Zeitraum hinweg und überdauern den Wechsel ihrer Mitglieder. Andere Gruppen wiederum existieren nur, solange keines ihrer Mitglieder die Gruppe verlässt. Die Mitglieder einiger Gruppen teilen gemeinsame Ziele und Absichten, während die Mitglieder anderer Gruppen bloß durch ihre räumlichen und zeitlichen Koordinaten vereint sind. Diese und

andere Unterschiede können bedeutende normative Implikationen haben. Die folgende Diskussion beschränkt sich auf individuelle Handlungen in Kollektiven, die aus einem bloßen Aggregat unorganisierter Individuen bestehen. Peter French folgend nenne ich solche Kollektive Aggregatkollektive (French 1984, S. 5). Beispiele für Aggregatkollektive reichen von Fällen, in denen eine kleine Gruppe einander unbekannter Personen zusammen in einem Zugabteil sitzen oder als Strandbesucher das drohende Ertrinken eines Schwimmers beobachten, bis hin zu Fällen wie dem des anthropogenen Klimawandels, in welchem das entsprechende Aggregatkollektiv die Bewohner der gesamten industrialisierten Welt umfasst.

Aggregatkollektive werden oftmals als zufällige oder unstrukturierte Kollektive beschrieben (siehe z.B. Held 1970; May 1992; Kutz 2000; Isaacs 2011; Schwenkenbecher 2013). Das ist missverständlich, da es für unsere Mitgliedschaft in Aggregatkollektiven oft strukturelle Erklärungen gibt und wir in solchen Fällen nicht rein zufällig Teil des entsprechenden Kollektivs sind. Zudem können Aggregatkollektive strukturelle Schäden und Ungerechtigkeiten verursachen (siehe Young 2013). Stattdessen schlage ich vor, Aggregatkollektive als Gruppen von Individuen zu verstehen, die weder mit einer gemeinsamen Absicht handeln noch einen intentionalen Gruppenakteur bilden. Passagiere in einem Zugabteil können beispielsweise das gleiche Reiseziel haben, aber wenn es sich bei ihnen um ein Aggregatkollektiv handelt, besitzen sie nicht die Absicht, dieses Reiseziel *gemeinsam* zu erreichen.[1] Sie sind also nicht durch eine gemeinsame Handlungsabsicht vereint. Aggregatkollektive unterscheiden sich darüber hinaus von Gruppen, in welchen

1 Für verschiedene Vorschläge zu den Bedingungen geteilter Absichten siehe z.B. Searle 1990; Gilbert 1990; Tuomela 2005; Schweikard 2011; Bratman 2014.

durch bestimmte organisatorische Strukturen und Entscheidungsmechanismen ein von den individuellen Gruppenmitgliedern separater, intentionaler Gruppenakteur entsteht, wie beispielsweise im Fall von Unternehmen oder Staaten (siehe List und Pettit 2011; Neuhäuser 2011; Miller 2004).

Normativ betrachtet ist Aggregatkollektivität ein schwieriges Phänomen. Es handelt sich bei den von Aggregatkollektiven verursachten Schäden häufig um kumulative Schäden.[2] Damit ist gemeint, dass der Schaden durch das Zusammenkommen vieler Einzelhandlungen verursacht wird. Als Beispiele können das durch die Massentierhandlung erzeugte Leid von Tieren oder der anthropogen verursachte Klimawandel dienen. Häufig machen die Handlungen der Mitglieder eines Aggregatkollektivs einzeln betrachtet zudem keinen oder keinen merklichen Unterschied für das Auftreten oder das Ausmaß des Schadens. Selbst alle Einzelhandlungen eines Individuums zusammengenommen reichen in vielen Fällen nicht aus, um in Bezug auf den Gesamtschaden einen merklichen Unterschied zu machen. Ob ich vegan lebe oder tierische Produkte konsumiere, macht beispielsweise keinen merklichen Unterschied dafür, wie viele Tiere in der Agrarindustrie leiden. Und ob ich Vielfliegerin bin oder nicht, hat keinen merklichen Einfluss auf den Klimawandel. Meine Handlungen machen zwar einen kausalen Unterschied für die in der Atmosphäre vorhandene Menge an CO_2-Molekülen, aber sie machen keinen Unterschied

2 Nicht alle Schäden, die von Aggregatkollektiven verursacht werden, sind kumulative Schäden. Wenn beispielsweise eine Gruppe von Strandbesuchern das drohende Ertrinken eines Schwimmers beobachtet und keiner von ihnen dem Schwimmer zu Hilfe kommt, dann schadet diese Passivität der ertrinkenden Person. Der in solchen Fällen verursachte Schaden ist jedoch nicht kumulativer Natur. Ich konzentriere mich in diesem Aufsatz auf kumulative Schäden, da diese normative Theorien im Kontext von Aggregatkollektiven vor besonders große Herausforderungen stellen.

für den durch den anthropogenen Klimawandel verursachten Schaden. In ähnlicher Weise macht mein Kauf eines Stück Hühnerfleisches zwar einen Unterschied für die im Supermarkt vorhandene Menge an Fleischprodukten, aber da der Supermarkt erst ab einer gewissen Menge verkauften Fleisches eine Neubestellung beim Großhändler aufgibt, der Großhändler erst bei einer merklichen Absatzsteigerung seine Bestellungen bei den entsprechenden Geflügelhöfen erhöht und diese wiederum erst bei merklich gesteigertem Bedarf mehr Tiere aufziehen und töten, macht mein Einkauf keinen Unterschied für die Menge an Tieren, die in der Agrarindustrie leiden und sterben (siehe Kagan 2011, S. 110–111). Die Handlungen eines Individuums machen in den betreffenden Fällen also keinen Unterschied für das moralisch relevante, kollektiv verursachte Ergebnis. Derek Parfit bezeichnet dieses Phänomen als das Problem unmerklicher Unterschiede (siehe Parfit 1987, S. 67–86; Parfit 2011, Vol. I, S. 300–308). Fälle unmerklicher Unterschiede sind problematisch, weil jede der beteiligten Personen scheinbar wie folgt argumentieren kann: „Es macht keinen Unterschied, ob ich Handlung *X* ausführe oder nicht. Ich habe also keinen Grund, *X* zu unterlassen."

In den meisten Fällen von Aggregatkollektivität ist es nicht plausibel anzunehmen, dass der einzelne Akteur mit seinen Handlungen einen Schaden beabsichtigt oder beabsichtigt, zu einem Schaden beizutragen.[3] Es ist beispielsweise nicht plausi-

3 Eine Ausnahme bildet beispielsweise Parfits Gedankenexperiment der tausend Folterer (siehe Parfit 1987, S. 80). Was in Parfits Gedankenexperiment für die meisten Deontologen, Tugendethiker, Motiv- und Regel-Konsequentialisten relevant sein wird, ist Parfits Beschreibung der Akteure als „Folterer". Wenn eine Person mit der Absicht handelt, eine andere Person zu foltern, bietet uns das eine Grundlage für die moralische Verurteilung der Handlung – und dies ungeachtet ihrer kausalen Wirksamkeit.

bel anzunehmen, dass der durchschnittliche Autofahrer mit der Absicht in sein Auto steigt, den Klimawandel zu beschleunigen. Da Individuen in Aggregatkollektiven weder einen intentionalen Gruppenakteur bilden noch mit einer gemeinsamen Absicht handeln, lässt sich das Problem unmerklicher Unterschiede zudem auch nicht dadurch umgehen, dass man die betreffende Gruppe von Individuen als Gruppenakteur für den verursachten Schaden verantwortlich macht oder den einzelnen Akteuren Komplizenschaft in einem gemeinsamen, moralisch tadelnswerten Projekt vorwirft.[4] Wir sehen uns in solchen Fällen daher scheinbar mit einem Verantwortungsvakuum konfrontiert.

Dieses scheinbare Verantwortungsvakuum ist insbesondere im Hinblick auf das große Schadenspotential von Aggregatkollektiven beunruhigend. Die moraltheoretische Herausforderung, vor die uns das Phänomen der Aggregatkollektivität stellt, ist also von hoher praktischer Relevanz. Im nächsten Abschnitt werde ich Überlegungen für die These anführen, dass das sogenannte Haftbarkeitsmodell moralischer Verantwortung ungeeignet dafür ist, diesen Herausforderungen gerecht zu werden.

2. Das Haftbarkeitsmodell moralischer Verantwortung

In der Alltagssprache ist der Begriff der moralischen Verantwortung eng mit dem der kausalen Verantwortung verwoben. Zum Beispiel erachten wir eine Autofahrerin nur dann moralisch für einen Unfall verantwortlich, wenn sie durch ihre Handlungen oder Handlungsunterlassungen zu dem Unfall beigetra-

4 Christopher Kutz versucht individuelle Verantwortung in Aggregatkollektiven über eine ‚Quasi-Komplizenschaft' der Mitglieder zu begründen. Ein solcher Ansatz scheint mir jedoch wenig aussichtsreich (siehe Kutz 2000, S. 166–203; für eine kurze kritische Diskussion siehe Young 2013, S. 101–103).

gen hat. Und selbst wenn Eltern moralisch für die Handlungen ihres minderjährigen Kindes verantwortlich gemacht werden, geschieht dies in der Annahme, dass die Eltern zu irgendeinem Zeitpunkt in der Vergangenheit kausale Einflussmöglichkeiten auf ihr Kind hatten. Darüber hinaus bestehen enge begriffliche Assoziationen zwischen dem Begriff der Verantwortung und Begriffen wie Schuld, Vorwurf und Verteidigung. Das Wort „Verantwortung" ist erst seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts als Substantivbildung des Verbs „verantworten" in der deutschen Sprache nachgewiesen (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm 1956, S. 81). Das Verb „verantworten" wiederum stammt vom mittelhochdeutschen Verb „verantwurten" und war zunächst nur im juristischen Kontext gebräuchlich (ebd.; Köbler 1995, S. 425, S. 22). „Verantworten" bedeutete ursprünglich, sich vor Gericht verteidigen, und „Verantwortung" bezeichnete die Verteidigung eines Angeklagten gegen einen Schuldvorwurf vor Gericht (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm 1956, S. 80). Später wurde der Begriff dann auch in Bezug auf Rechtfertigungen im weiten Sinn genutzt (ebd.; siehe auch Ritter 2001, S. 566–575).

Sowohl unsere Alltagssprache als auch die Etymologie des Wortes legen also ein Modell moralischer Verantwortung nahe, das ich in Anlehnung an Iris Young das Haftbarkeitsmodell moralischer Verantwortung nenne. Das Haftbarkeitsmodell moralischer Verantwortung ist dem juristischen Kontext entlehnt und zielt darauf ab, Schuld für Schäden zuzuweisen. Akteure werden für Handlungen zur Verantwortung gezogen, wenn sie einen Schaden verursacht haben oder einen nachweisbaren kausalen Beitrag zu einem Schaden geleistet haben.[5] Wie

5 Ob auch Handlungsunterlassungen als kausale Einwirkungen zu verstehen sind, ist kontrovers (siehe beispielsweise Lewis 1986; Aronson 1971).

Young betont, müssen diese Akteure keine natürlichen Personen sein. Bei dem schuldigen Akteur kann es sich auch um einen Gruppenakteur handeln. Die Gruppe wird dann Zwecks Verantwortungszuschreibung wie ein einzelner Akteur behandelt (siehe Young 2013, S. 97). Um einem Akteur berechtigterweise moralische Verantwortung für die kausale Verursachung eines Schadens zuschreiben zu können, muss der Akteur freiwillig und mit ausreichendem Wissen gehandelt haben. Kann der Akteur zeigen, dass er zu der Handlung gezwungen wurde, nicht vorsätzlich gehandelt hat oder es ihm an relevantem Wissen mangelte, mildert dies seine Schuld oder spricht ihn völlig von der moralischen Verantwortung für den verursachten Schaden frei (siehe ebd. S. 97–98). Dem Haftbarkeitsmodell zufolge bedeutet die Zuschreibung moralischer Verantwortung eine Zuschreibung von Schuld. Dem betreffenden Akteur wird ein Vorwurf gemacht. Die Bedingungen für die Zuschreibung moralischer Verantwortung ähneln denen für juristische Verantwortung: Die Handlung des Akteurs muss dem Schaden kausal vorrangegangen sein; sie muss vorsätzlich und mit hinreichendem Wissen ausgeführt worden sein (siehe ebd.).

An diesem Punkt könnte man einwenden, dass sowohl das Straf- als auch das Zivilrecht zumindest teilweise von diesem Modell abweichen, da sie unter anderem das Konzept der Fahrlässigkeit beinhalten. Auch in der Moral hat dieses Konzept seinen Platz. Fahrlässigkeit bezeichnet das Außer-Acht-Lassen gebotener Sorgfalt. Durch Fahrlässigkeit verursachte Schäden sind unbeabsichtigte Schäden, die hätten vermieden werden können, wenn der Akteur mit gebotener Sorgfalt gehandelt hätte. Die eben genannte Bedingung der Vorsätzlichkeit ist damit nicht gegeben. Allerdings liegt Fahrlässigkeit nur dann vor, wenn der Schaden voraussehbar und vermeidbar gewesen wäre. Die Bedingungen der kausalen Wirksamkeit und des

hinreichenden Wissens müssen also auch in diesem Fall geben sein. Zudem ist die Bedingung der Vorsätzlichkeit in Fällen von fahrlässig verursachten Schäden zumindest insofern relevant, als fahrlässig verursachte Schäden normalerweise weniger tadelnswert sind als vorsätzlich verursachte Schäden. Ich möchte das Haftbarkeitsmodell moralischer Verantwortung daher so verstehen, dass es auch fahrlässig verursachte Schäden umfasst.

Dem Haftbarkeitsmodell zufolge ist das Ziel der Zuschreibung von Verantwortung die Sanktionierung und Bestrafung von Tätern und die Entschädigungen von Opfern. Im Mittelpunkt steht die Suche nach individuellen Akteuren, die für eine Tat haftbar gemacht werden können. Das Haftbarkeitsmodell moralischer Verantwortung nimmt somit eine rückwärtsgerichtete Perspektive ein (siehe ebd. S. 98). Es ist unumstritten, dass die Konzeption von Verantwortung als Schuld oder Haftbarkeit ein unverzichtbarer Bestandteil unserer juristischen und moralischen Praxis ist (siehe ebd. S. 98–99). Das Haftbarkeitsmodell moralischer Verantwortung hat also seine Berechtigung. Allerdings ist es ungeeignet, den normativen Herausforderungen des Phänomens der Aggregatkollektivität gerecht zu werden.

Wie oben angeführt, gelten dem Haftbarkeitsmodell nach folgende Bedingungen für die Zuschreibung moralischer Verantwortung: Die Handlung des Akteurs muss dem Schaden kausal vorausgehen; sie muss vorsätzlich oder fahrlässig und mit ausreichendem Wissen ausgeführt worden sein. Jede dieser drei Bedingungen erweist sich in Bezug auf Handlungen in Aggregatkollektiven als problematisch. Ich werde die drei Bedingungen in umgekehrter Reihenfolge behandeln.

In Bezug auf die Bedingung hinreichenden Wissens lässt sich vermerken, dass Individuen in Aggregatkollektiven oft nicht wissen, dass ihre Handlungen zu einem kumulativen Schaden beitragen. Viele Konsumenten sind sich beispielsweise nicht

über die normativen Implikationen ihrer Konsumentscheidungen bewusst. Und selbst wenn die Mitglieder eines Aggregatkollektivs über das Ausmaß und die oft komplexen Ursachen eines kumulativen Schadens informiert sind, ist oft nicht klar, welche normativen Schlüsse sie daraus für sich ziehen sollen. In Fällen unmerklicher Unterschiede wird dies besonders deutlich. Wie ausgeführt, handelt es sich hierbei um Fälle, in denen die Handlungen der Akteure einzeln betrachtet keinen merklichen Unterschied für das Auftreten oder das Ausmaß des Schadens machen. Es ist daher häufig schwierig zu ermitteln, was der Einzelne tun soll und kann, um den kumulativen Schaden zu verhindern oder wiedergutzumachen.[6]

Auch die Bedingung der Vorsätzlichkeit, beziehungsweise der Fahrlässigkeit, ist in Aggregatkollektiven häufig nicht erfüllt. Wie im ersten Teil des Aufsatzes bereits ausgeführt, ist es im Kontext von Aggregatkollektivität meist nicht plausibel anzunehmen, dass der einzelne Akteur mit seinen Handlungen einen Schaden beabsichtigt oder diesen fahrlässig in Kauf nimmt. Es ist beispielsweise nicht plausibel anzunehmen, dass eine Autofahrerin mit der Absicht in ihr Auto steigt, den Klimawandel zu beschleunigen. Und da ihre Handlung keinen relevanten Unterschied macht, verursacht sie auch nicht fahrlässiger Weise einen Schaden. Darüber hinaus sind Aggregatkollektive Gruppen ohne kollektive Intentionalität. Ein durch Aggregatkollektivität verursachter Schaden ist daher weder direkt von einem Gruppenakteur intendiert noch die absehbare Folge einer intendierten Kollektivhandlung. Es gibt beispielsweise keinen von den

6 Das heißt nicht, dass Unwissenheit automatisch von moralischer Schuld freispricht. Nicht jede Form von Unwissenheit taugt als Entschuldigung für moralische Vergehen und einige Formen von Unwissenheit – insbesondere selbstverschuldete Unwissenheit – sind an sich moralisch tadelnswert (siehe Smith 1983; Guerrero 2007; Williams 2008).

individuellen Autofahrern unabhängigen Gruppenakteur, dem wir Vorsätzlichkeit oder Fahrlässigkeit vorwerfen könnten. Einige Autoren in der Debatte würden an dieser Stelle widersprechen. Sie versuchen das Haftbarkeitsmodell moralischer Verantwortung im Kontext von Aggregatkollektiven aufrechtzuerhalten, indem sie Aggregatkollektive entgegen allen handlungstheoretischen Hindernissen als moralisch verantwortliche Gruppenakteure konstruieren (siehe May 1990; Cripps 2013; Killoren und Williams 2013). Diese Ansätze müssen sich jedoch hinwegsetzen über allgemein anerkannte Standards dafür, was es heißt, ein intentionaler Akteur zu sein. Aggregatkollektive weisen keine repräsentierenden oder motivationalen Zustände auf. Sie fällen keine Urteile und handeln nicht auf der Grundlage von Wünschen oder Zielen (siehe List und Pettit 2011). Haftende Verantwortung im Kontext von Aggregatkollektivität auf Kosten von allgemein anerkannten Bedingungen von Akteurschaft aufrechtzuerhalten scheint wenig attraktiv.

Ebenso wie die Bedingung des hinreichendes Wissens und der Vorsätzlichkeit (beziehungsweise der Fahrlässigkeit) erweist sich auch die Bedingung der kausalen Wirksamkeit im Kontext von Aggregatkollektivität als problematisch. Sie ist problematisch, da es sich bei den von Aggregatkollektiven verursachten Schäden häufig um kumulative Schäden handelt. Oft kommen solche Schäden nicht einfach nur durch das bloße Addieren von Einzelhandlungen zustande. Man kann sich beispielsweise Fabriken vorstellen, deren jeweilige chemische Emissionen einzeln betrachtet harmlos sind, welche aber durch komplexe chemische Reaktionen mit den Emissionen anderer Fabriken zu erheblichen Gesundheitsschäden der Bevölkerung führen.[7] Die Effekte von Einzelhandlungen können sich multi-

7 Dieses Beispiel stammt aus Pogge 2005, S. 48–49.

plizieren und auf andere Weisen zusammenwirken, die es unmöglich zu machen scheinen, den kausalen Anteil eines individuellen Akteurs am Gesamtschaden zu bestimmen.

Darüber hinaus machen die Handlungen der Mitglieder eines Aggregatkollektivs einzeln betrachtet, wie oben erwähnt, zudem oft keinen oder keinen merklichen Unterschied für das Auftreten oder das Ausmaß des Kumulativschadens. Wenn man solche Einzelhandlungen dennoch gemäß dem Haftbarkeitsmodell moralischer Verantwortung verurteilen will, bedarf es an dieser Stelle viel argumentativer Arbeit. Konsequentialisten versuchen mit dem Problem unmerklicher Unterschiede umzugehen, indem sie bestreiten, dass es sich bei den betreffenden Fällen tatsächlich um Fälle handelt, in denen der Einzelne keinen moralisch relevanten Unterschied macht. Autoren, die diesen Ansatz vertreten, versuchen also zu zeigen, dass in den betreffenden Fällen entgegen allem Anschein doch ein ausreichend stabiler kausaler Zusammenhang zwischen der einzelnen Handlung des Individuums und dem Gesamtschaden besteht. Shelly Kagan argumentiert beispielsweise dafür, Fälle unmerklicher Unterschiede als Fälle zu verstehen, in denen jedes Individuum das Risiko eingeht, dasjenige Individuum zu sein, das einen Schwellenwert überschreitet, ab dem das Kollektiv einen merklichen Schaden oder zusätzlichen merklichen Schaden verursacht (siehe Kagan 2011). Kagans Lösungsansatz hat jedoch unter anderem mit dem Problem zu kämpfen, dass in vielen Fällen die Schwellen zwischen unmerklichen und merklichen Unterschieden vage sind. In Fällen mit präzisen Schwellenwerten gibt es eine präzise Anzahl von Einzelhandlungen, die notwendig sind, um das moralisch relevante Ergebnis hervorzubringen: Wird eine Handlung weniger ausgeführt, kommt das Ergebnis nicht zustande und jede zusätzliche Handlung macht keinen Unterschied für das Ergebnis. In Fällen mit präzisen

Schwellenwerten kann jedes beteiligte Individuum also einen moralisch relevanten Unterschied machen. Ein Beispiel für Fälle mit präzisen Schwellenwerten sind Wahlen. Es bedarf einer bestimmten Anzahl von Stimmen, um eine Wahl zu gewinnen. Eine einzelne Wählerin macht beispielsweise in einer Bundestagswahl zwar meist keinen relevanten Unterschied, aber im Gegensatz zu Fällen mit vagen Schwellenwerten besteht die Chance, dass sie dennoch einen relevanten Unterschied macht: Ihre Stimme könnte die Wahl entscheiden. In Fällen mit vagen Schwellenwerten hingegen gibt es keine präzise Anzahl von Einzelhandlungen, die für das Hervorbringen des moralisch relevanten Ergebnisses notwendig sind. Das Ergebnis ist zwar die Folge kumulativer Einzelhandlungen, aber es gibt keine scharfe Grenze zwischen ausreichend vielen und nicht ausreichend vielen Einzelhandlungen. In Fällen mit vagen Schwellenwerten kann es folglich nicht ausreichend viele Einzelhandlungen geben, die zu einem moralisch relevanten Ergebnis führen, ohne dass es gleichzeitig mehr als genügend solcher Handlungen gibt. Das wiederum bedeutet, dass das Unterlassen einer einzelnen Handlung niemals einen Unterschied machen kann.[8] Bei

8 Für eine ausführliche Diskussion dieses Problems siehe Nefsky 2012. Eine Möglichkeit, dem hier dargestellten Einwand zu entgehen, besteht in dem Rückgriff auf eine epistemische Theorie von Vagheit. Epistemischen Theorien von Vagheit zufolge ist Vagheit das Resultat unserer beschränkten epistemischen Fähigkeiten (siehe Williamson und Simons 1992). Demnach sind alle Schwellenwerte präzise, in einigen Fällen ist es uns aber epistemisch unmöglich, diese Werte präzise zu bestimmen. Da Vertreter epistemischer Vagheit in der Vagheitsdebatte eine Minderheitsposition vertreten, ist diese Antwort auf das Problem vager Schwellenwerte jedoch mit erheblichen argumentativen Kosten verbunden. Darüber hinaus ist sie nur von sehr geringem Nutzen für Konsequentialisten, weil epistemische Vagheit das Bestimmen von Grenzwerten, und damit das Bestimmen der Bilanz des Guten, für Wesen mit unseren epistemischen Fähigkeiten nicht nur praktisch, sondern prinzipiell unmöglich macht.

welchen Fällen unmerklicher Unterschiede es sich um Fälle mit vagen Schwellenwerten handelt, ist eine empirische Frage, die hier nicht beantwortet werden kann. Diese Möglichkeit in Fällen mit komplexen kausalen Zusammenhängen (wie beispielsweise dem Klimawandel) von vornherein auszuschließen scheint jedoch unbegründet. Ebenfalls nicht geklärt werden kann hier, ob es eine Lösung für das Problem vager Schwellenwerte gibt oder ob andere konsequentialistische Versuche, eine moralisch relevante kausale Einzelverantwortung im Kontext von Aggregatkollektiven nachzuweisen, erfolgreich sind. Erwähnenswert ist aber, dass Kagan und andere Konsequentialisten zwar meinen, mit unmerklichen Beiträgen zu kumulativen Schäden umgehen zu können, aber auch sie vor kausal überdeterminierten Fällen kapitulieren, das heißt vor Fällen, in denen die Handlungen eines Individuums keinerlei kausalen Unterschied machen (siehe Glover 1975; Kagan 2011). In Fällen, in denen die Handlung eines Individuums keinerlei kausalen Unterschied macht, kann das Individuum diesen Ansätzen zufolge auch nicht moralisch verantwortlich gemacht werden. Da die Wahrscheinlichkeit kausaler Überdeterminiertheit individueller Handlungen innerhalb von Aggregatkollektiven aber besonders hoch zu sein scheint, hieße dies, eine große Klasse von normativ relevanten Fällen unbeachtet zu lassen (siehe Chartier 2006).

Die drei Bedingungen des Haftbarkeitsmodells für die Zuschreibung moralischer Verantwortung sind im Kontext von Aggregatkollektiven also vielfach nicht erfüllt. Will man diese Fälle dennoch normativ beurteilen, bedarf es hierfür eines anderen Modells. Young argumentiert zudem überzeugend, dass eine Konzeption von Verantwortung als Haftbarkeit – und damit Schuld – in kollektiven Kontexten oft unproduktiv ist. Schuld ist etwas, das wir vermeiden wollen. Schuldzuweisungen implizieren einen rückwärtsgerichteten Blick und rufen beim

Beschuldigten oft eine defensive Haltung hervor. In kollektiven Kontexten führt dies häufig dazu, dass wir unsere Verantwortung für einen Schaden abstreiten oder versuchen, uns von der schuldiggesprochenen Gruppe zu distanzieren. Das ist kontraproduktiv, denn in vielen Fällen von kollektiv verursachten Schäden bedarf es genau des Gegenteils: Die Schäden können oft nur durch gemeinsame, organisierte Handlungen verhindert werden. In solchen Fällen müssen die individuellen Akteure eine primär vorwärts- und nicht eine rückwärtsgerichtete Perspektive einnehmen (Young 2013, S. 113–122).

Angesichts der Schwierigkeiten, die das Haftbarkeitsmodell moralischer Verantwortung in kollektiven Kontexten aufwirft, ist es sinnvoll, sich nach möglichen Alternativen umzuschauen. Dies gilt vor allem für Vertreter nichtkonsequentialistischer Theorien, die anders als klassische Handlungskonsequentialisten nicht aus theorieinhärenten Gründen auf dem Vorhandensein individueller kausaler Verantwortung bestehen müssen. Für diese große Gruppe von Moraltheoretikern bietet der Pflichtbegriff eine vielversprechende Alternative. Allerdings werden Verantwortungsethiker wie Young eine solche Abkehr vom Verantwortungsbegriff als verfrüht und unnötig ansehen. Verschiedene Autoren haben eine Erweiterung der traditionellen Definition des Begriffs Verantwortung gefordert. Dem Begriff der haftendenden Verantwortung werden Konzepte von Verantwortung als Sorge entgegengesetzt (siehe Jonas 2003; Miller 2001; Miller 2007; Young 2013). In diesem Zusammenhang schreibt Hans Jonas: „Verantwortung ist die als Pflicht anerkannte *Sorge* um ein anderes Sein, die bei Bedrohung seiner Verletzlichkeit zur ‚Besorgnis' wird" (Jonas 2003, S. 391, Hervorhebung im Original). In ähnlicher Weise stellt Young dem Haftbarkeitsmodell moralischer Verantwortung ihr *Social Connection Model* gegenüber. Das *Social Connection*

Model versteht Verantwortung als ein vorwärtsgewandtes Konzept. Einer Person Verantwortung zuzuschreiben heißt diesem Modell nach, dieser Person eine Aufgabe zuzuweisen. Im Fall von kollektiven Schäden handelt es sich Young zufolge um politische Aufgaben, insbesondere die Aufgabe, uns für institutionelle Veränderungen einzusetzen. Wir erwerben diese Art von Verantwortung durch unsere Partizipation in institutionellen Strukturen, die zu Ungerechtigkeiten führen (Young 2013, S. 104–113). Aufgrund dieses Fokus auf institutionelle Strukturen ist es zweifelhaft, ob Youngs *Social Connection Model* alle normativ relevanten Formen von Aggregatkollektivität einfangen kann. An dieser Stelle kann und soll jedoch keine ausführliche Diskussion von Youngs Ansatz oder Verantwortungsethiken allgemein geleistet werden. Interessant für die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Begriff der Verantwortung und dem Begriff der Pflicht ist die Tatsache, dass sowohl Jonas als auch Young ihre Verantwortungskonzeption an einigen Stellen mit Hilfe des Pflichtbegriffs explizieren. Während für Jonas Verantwortung die als Pflicht anerkannte Sorge um Mensch und Natur ist, charakterisiert Young Verantwortung unter anderem „as a *duty* for individuals to take public stands about actions and events that affect broad masses of people, and to try to organize collective action to prevent massive harm or foster institutional change for the better“ (ebd. S. 76, Hervorhebung von mir). Dies kann als Hinweis gewertet werden, dass im Fall der sorgenden Verantwortung der Begriff der Pflicht grundlegender zu sein scheint. Darüber hinaus ist der Pflichtbegriff dem Begriff der Verantwortung entstehungsgeschichtlich auch zeitlich vorgeordnet. Im Gegensatz zum Begriff „Verantwortung“ findet sich das Substantiv „Pflicht“ bereits im Althochdeutschen, wobei „Pflicht“ eine Substantivbildung des Verbs „pflegen“ ist (Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm 1889,

S. 1752). Insgesamt scheint es daher bei der Suche nach einer Alternative zum Haftbarkeitsmodell moralischer Verantwortung durchaus sinnvoll, dem Pflichtbegriff eine Chance zu geben.

3. Moralische Pflichten in kollektiven Kontexten

Pflichten können wir und andere uns auferlegen, ohne eine kausale Verantwortung zu unterstellen. Es ist beispielsweise plausibel, individuelle moralische Pflichten in Bezug auf den Klimawandel oder die Weltarmut zu postulieren, ohne gleichzeitig davon auszugehen, dass die jeweilige Trägerin der Pflicht kausale Verantwortung für den Klimawandel oder die Weltarmut trägt. Allerdings bedarf es eines differenzierteren Verständnisses von moralischen Pflichten, um der Problematik von Handlungen in kollektiven Kontexten gerecht zu werden. Zum Beispiel scheint es kontraintuitiv zu behaupten, eine Autofahrt oder eine Flugreise seien *an sich* pflichtwidrig. Handlungen dieser Art werden nur dadurch moralisch problematisch, dass sie von einer großen Anzahl von Akteuren ausgeführt werden. In Fällen unmerklicher Unterschiede ist es nicht plausibel, jede dieser Einzelhandlungen als moralisch falsch oder pflichtwidrig einzustufen, da die Handlungen der Akteure einzeln betrachtet keinen merklichen Unterschied für das Auftreten oder das Ausmaß des Schadens machen, was im Umkehrschluss bedeutet, dass für das Verhindern des Kumulativschadens die Unterlassung einiger, aber nicht aller Einzelhandlungen notwendig ist. Kants Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten erweist sich in diesem Zusammenhang als aufschlussreich.

Bei der Universalisierung unmoralischer Maximen kommt es Kant zufolge entweder zu einem Widerspruch im Denken

oder einem Widerspruch im Wollen zwischen der Maxime und ihrer allgemeinen Form. Ein Widerspruch im Denken zeigt die Verletzung einer vollkommenen Pflicht an, während die Verletzung einer unvollkommenen Pflicht zu einem Widerspruch im Wollen führt (siehe Kant GMS, S. 424). Vollkommene Pflichten gebieten bestimmte Handlungen oder Handlungsunterlassungen; beispielsweise keine falschen Versprechen zu geben. Unvollkommene Pflichten hingegen gebieten bestimmte Zwecksetzungen. Für Kant gibt es zwei Zwecke, die zugleich moralische Pflichten sind, nämlich die eigene Vollkommenheit und die Glückseligkeit anderer (siehe Kant TL, S. 385–386).

Unvollkommene Pflichten lassen es offen, wie weit oder intensiv man den gebotenen Zweck verfolgt und welche Mittel bei der Zweckrealisierung eingesetzt werden müssen. Sie lassen dem Akteur folglich Spielraum in ihrer Erfüllung (siehe ibid. S. 390). Die Pflicht, die eigene Vollkommenheit anzustreben, lässt beispielsweise offen, auf welche unserer individuellen Talente wir ein besonderes Augenmerk legen und wie genau wir in der Förderung dieser Talente vorgehen sollen. Die Zuschreibung unvollkommener Pflichten bietet hierdurch eine ähnliche Offenheit wie die Zuschreibung moralischer Verantwortung: Es werden bestimmte Ziele und Zuständigkeiten festgelegt, ohne dass vorab schon bestimmt werden müsste, wie genau diese Zuständigkeit sich im konkreten Fall materialisiert. Diese Eigenschaft unvollkommener Pflichten ist für die Frage nach dem Verhältnis von Verantwortungs- und Pflichtbegriff bedeutsam, weil einige Autoren den Begriff der Verantwortung aufgrund seines vermeintlich größeren Spielraums dem der Pflicht vorziehen. In diesem Zusammenhang schreibt Young beispielsweise:

> [T]here is a conceptual difference between responsibility and duty [...]. When we have a duty, moral rules specify what it is we are supposed to do: for example, ‚Hon-

> our thy father and thy mother.‘ Responsibility, however, while no less obligatory, is more open as to what actions it calls for. One has the responsibility to do whatever it takes to bring about specific ends or purposes. Taking responsibility also involves exercising more discretion than enacting a duty does. It is up to the agents who have a responsibility to decide what to do to discharge it within the limits of other moral considerations. (Young 2013, S. 143)[9]

In Bezug auf unvollkommene Pflichten ist diese Charakterisierung des Unterschieds zwischen Verantwortungs- und Pflichtzuschreibungen nicht adäquat. Auch unvollkommene Pflichten lassen dem Akteur Spielraum in ihrer Erfüllung.

Zu sagen, dass unvollkommene Pflichten Spielraum in ihrer Erfüllung lassen, heißt jedoch nicht, dass wir sie nur dann erfüllen müssen, wenn wir gerade Lust dazu haben. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* sagt Kant in einer Fußnote zwar, dass eine vollkommene Pflicht „keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung verstattet“, was suggeriert, dass unvollkommene Pflichten eine solche Ausnahme gestatten (Kant GMS, S. 421, Fußnote). Kants *Tugendlehre* legt aber eine andere Lesart nahe. Hier betont Kant, dass der Spielraum unvollkommener Pflichten nicht als „Erlaubnis zu Ausnahmen von der Maxime der Handlung [zu verstehen ist], sondern nur [als] die Einschränkung einer Pflichtmaxime durch eine andere“ (Kant TL, S. 390). So verstanden bedeutet der Spielraum, den uns unvollkommene Pflichten lassen, nicht, dass wir uns aussuchen können, wann wir sie erfüllen. Unvollkommene Pflichten sind unbestimmter als vollkommene Pflichten, weil sie keine Handlungstypen, sondern nur Zwecke vorschreiben. Bei der Erfüllung unvollkommener Pflichten steht uns daher eine grö-

9 Siehe auch Feinberg 1966.

ßere Anzahl von Handlungsoptionen offen. Diese Handlungsoptionen werden in konkreten Situationen jedoch dadurch eingeschränkt, dass wir in unseren Handlungen nahezu immer durch eine Vielzahl von Pflichten gebunden sind (siehe O'Neill 2002, Albertzart 2014). Wir haben beispielsweise nicht nur die Pflicht zu helfen, sondern auch die Pflicht, nicht ungerecht oder paternalistisch zu handeln. Darüber hinaus haben wir aufgrund bestimmter Rollen und Versprechen spezifische Pflichten. Kant nennt in diesem Zusammenhang beispielsweise die Elternliebe (siehe Kant TL, S. 390). Die verschiedenen Pflichten, durch die wir in einer Situation jeweils gebunden sind, schränken die Handlungsoptionen ein, die uns für ihre Erfüllung offenstehen. Kants Rede vom Spielraum deutet also nicht auf einen vermeintlich geringeren Verpflichtungsgrad unvollkommener Pflichten, sondern vielmehr auf die besonderen Herausforderungen ihrer kontextsensitiven Umsetzung hin.

Handlungen wie das Anschalten einer Klimaanlage, das Fahren mit einem Auto oder das Buchen einer Flugreise erlangen ihren moralisch problematischen Status nur dadurch, dass eine große Anzahl von Individuen diese Einzelhandlungen ausführt. Wie bereits dargelegt, sind Handlungen dieses Typs nicht an sich moralisch problematisch, sondern werden es erst durch den Schaden, der durch die aggregierten Einzelhandlungen entsteht. Die Universalisierung der ihnen zugrundeliegenden Maximen führt weder zu einem Widerspruch im Denken noch zu einem Widerspruch im Wollen. Als Beispiel soll folgende Maxime eines Autofahrers dienen: „Ich fahre Auto, um schnell, bequem und ungestört an mein Ziel zu gelangen." Natürlich hätte es negative Konsequenzen, wenn jeder sich die Handlungsmaxime des Autofahrers zu eigen machen würde, aber das ist kein Widerspruch im Sinne Kants, denn die Maxime des Autofahrers führt weder zu einem Widerspruch im Denken noch zu einem

Widerspruch im Wollen. Dass der kategorische Imperativ in solchen Fällen keinen Widerspruch generiert, heißt jedoch nicht, dass Kantianer gezwungen sind, die Handlung des Autofahrers als moralisch unproblematisch einzustufen. Wie ich nun zeigen werde, lassen sich solche moralisch problematischen Handlungen gut erfassen, wenn man sie unter die Kategorie unvollkommener Pflichten subsumiert. Ich werde mich hierzu des Beispiels des anthropogenen Klimawandels, insbesondere des Beispiels unnötiger Autofahrten bedienen.

Angesichts der verheerenden Folgen, die der Klimawandel voraussichtlich auf gegenwärtige und zukünftige Generationen von Menschen haben wird, ist es plausibel, die betreffenden moralisch problematischen Handlungen unter Bezugnahme auf den Zweck fremder Glückseligkeit zu konzeptualisieren. Da unvollkommene Pflichten Zwecke und keine Handlungen gebieten, sind diesem Ansatz zufolge nicht alle Handlungen, die zum Klimawandel beitragen, notwendigerweise pflichtwidrig. Das heißt, dass beispielsweise nicht jede Autofahrt automatisch einen Pflichtverstoß bedeutet. Dies scheint das intuitiv richtige Ergebnis zu sein, denn schließlich wäre es nicht plausibel, jede CO_2-Emission als Pflichtverletzung zu verstehen. Das bedeutet jedoch nicht, dass unvollkommene Pflichten uns eine Entschuldigung dafür liefern, an unserem jetzigen, CO_2-intensiven Lebensstil festzuhalten. Eine Person, die in der Stadt einen großen Geländewagen mit hohem Benzinverbrauch fährt und wenn immer möglich mit dem Flugzeug reist, hat die Glückseligkeit anderer und das hierfür notwendige Aufhalten des Klimawandels nicht wirklich als Zweck verinnerlicht.

Aber warum? Könnte die betreffende Autofahrerin ihre Handlung nicht einfach durch den Hinweis rechtfertigen, dass ihre Autofahrten ohnehin keinen merklichen Unterschied für den Klimawandel machen? Da ihre Handlungen keinen mora-

lisch relevanten Unterschied machen, scheint sie auch keinen Grund zu haben, diese zu unterlassen. Um auf diesen Einwand zu antworten, muss zunächst hervorgehoben werden, dass das Wollen des Zwecks fremder Glückseligkeit das Wollen der für die Erreichung dieses Zwecks notwendigen Mittel impliziert.[10] Im Fall des Klimawandels bedarf es einer Reduzierung der anthropogen verursachten CO_2-Emissionen, aber nicht eines vollständigen Emissionsstopps. Die Lasten einer Emissionsreduzierung können verschieden verteilt werden. Ich gehe davon aus, dass es mehr als eine gerechte Verteilung dieser Lasten und damit mehr als eine akzeptable Lösung für die durch den anthropogenen Klimawandel verursachten Probleme gibt. Da es mehr als eine akzeptable Lösung – oder um in Kants Terminologie zu bleiben: mehr als ein wirksames Mittel – für die Bekämpfung des Klimawandels gibt, hängen die Mittel, die ein Akteur wollen muss, davon ab, welche Mittel der Akteur wählt. Der moralische Status einzelner klimarelevanter Handlungen wiederum hängt von den vom Akteur gewählten Mitteln ab. Es obliegt dem einzelnen Akteur selbst, die Mittel zur Umsetzung des moralisch gebotenen Zwecks fremder Glückseligkeit zu wählen. Mit dem Wollen spezifischer Mittel schränkt der Akteur die für ihn zulässigen Handlungen ein. Wenn ein Akteur beispielsweise einen allgemeinen Verzicht auf unnötige Autofahrten als Mittel zur Bekämpfung der Erderwärmung ansieht, dann kann er auch sich selbst solche Fahrten nicht erlauben.[11] In solchen Fällen er-

10 In den diskutierten Fällen besteht eine komplexe Zweck-Mittel-Hierarchie: An oberster Stelle steht der Zweck fremder Glückseligkeit; die Bekämpfung des Klimawandels ist ein notwendiges Mittel für diesen Zweck; dieses Mittel wiederrum kann durch verschiedene andere Mittel erreicht werden und so weiter.

11 Wie viele Mittel zum Erreichen des Zwecks fremder Glückseligkeit ist ein Verzicht auf unnötige Autofahrten als Mittel zur Bekämpfung des Klimawandels nur kollektiv zu erreichen. Das heißt aber nicht, dass ein

gibt sich ein Widerspruch zwischen dem gewollten Mittel für einen notwendigen Zweck – also einem allgemeinem Verzicht auf unnötige Autofahrten – und der universalisierten Handlungsmaxime des Akteurs, nämlich dass jeder Auto fährt, um schnell, bequem und ungestört an sein Ziel zu gelangen. Der Widerspruch, der sich in solchen Fällen ergibt, ist – anders als von Kant bei der Universalisierung unmoralischer Maximen vorgesehen – kein Widerspruch zwischen der Handlungsmaxime des Akteurs und ihrer universalisierten Form, sondern ein Widerspruch zwischen einem vom Akteur gewollten Mittel und der universalisierten Form seiner Handlungsmaxime. Dennoch verleiht dieser Widerspruch einer sehr kantischen – und intuitiv naheliegenden – Idee Ausdruck, nämlich dass wir in den entsprechenden Fällen eine unangemessene Ausnahme für uns selbst machen würden.

Ich habe dafür plädiert, den Spielraum, den uns unvollkommene Pflichten lassen, nicht als Zeichen für ihren geringeren Verpflichtungsgrad zu verstehen, sondern als Hinweis auf die Notwendigkeit ihrer kontextsensitiven Umsetzung. Unvollkommene Pflichten sind keine Pflichten zweiter Klasse. Sie im Kontext von Aggregatkollektiven stark zu machen heißt daher auch nicht, unsere Pflichten in Bezug auf kumulative Schäden nicht ausreichend ernst zu nehmen.

Dank der Kontextsensitivität unvollkommener Pflichten lässt sich zudem dafür argumentieren, das Ausmaß der jeweiligen Verpflichtungen von den unterschiedlichen Fähigkeiten der individuellen Akteure abhängig zu machen. In diesem Zu-

einzelner Akteur dieses Mittel nicht wollen kann. An dieser Stelle ist Michael Bratmans Unterscheidung zwischen *intentions-to* und *intentions-that* hilfreich. Während sich *intentions-to* auf Handlungen beschränken, deren Ausführung dem Akteur allein möglich ist, umfassen *intentions-that* auch nur gemeinsam umsetzbare Handlungsabsichten (siehe Bratman 2014, S. 60–65). Bei dem Wollen der hier diskutierten Mittel handelt es sich um in diesem Sinn verstandene *intentions-that*.

sammenhang bemerkt Kant: „Wohltun ist für den, der reich […] ist, von dem Wohltäter fast nicht einmal für seine verdienstliche Pflicht zu halten“ (Kant TL, S. 453). In Bezug auf den Fall des Klimawandels würde dies beispielsweise bedeuten, dass obwohl das betreffende Aggregatkollektiv nahezu die gesamte Menschheit umfasst, die Bürger der westlichen Welt aufgrund ihrer größeren wirtschaftlichen und politischen Fähigkeiten in besonderem Maße zum Handeln verpflichtet sind.

An dieser Stelle könnte man einwenden, dass der Zweck fremder Glückseligkeit im Kontext kumulativer Schäden nicht ausreichend handlungsanleitend ist. Es ist dem einzelnen Akteur selbst überlassen, in Fällen wie dem des Klimawandels darüber nachzudenken, welche Mittel er zur Bekämpfung des Klimawandels wollen kann. Da zum Beispiel auch Weltarmut, Wohnungsnot und hilfsbedürftige ältere Nachbarn unter den Zweck fremder Glückseligkeit fallen und unsere Ressourcen begrenzt sind, wird der einzelne Akteur darüber hinaus zwangsläufig immer wieder vor schwierige Entscheidungen gestellt. Dass Kants Theorie uns diese Entscheidung nicht abnimmt, sollte aber nicht verwundern. Im Zentrum von Kants Moralphilosophie steht der Wert der Autonomie. Moralische Entscheidungen obliegen dem autonomen Akteur. Es ist nicht die Aufgabe von Moralphilosophen, konkrete moralische Konflikte im Lehnstuhl zu beantworten. Es ist die Aufgabe jedes einzelnen moralischen Akteurs selbst. Dieser Fokus auf dem individuellen, autonomen Akteur und seiner Urteilskraft bedeutet aber nicht, dass wir nicht gemeinsam über die geeigneten Mittel zur Umsetzung des Zwecks fremder Glückseligkeit nachdenken können und sollten. In diesem Zusammenhang bemerkt Kant in seiner Schrift *Was heißt: sich im Denken orientieren?*: „Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl *denken*, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit anderen, de-

nen wir unsere und die uns ihre Gedanken *mitteilen*, dächten!" (Kant, Was heißt: sich im Denken orientieren, S. 58) Denken, und damit auch moralisches Denken, ist für Kant ganz wesentlich ein kollektiver Prozess.

Ein weiterer möglicher Einwand gegen die Subsumption kumulativer Schäden unter den Zweck fremder Glückseligkeit könnte wie folgt lauten: Die Konzeption von Pflichten innerhalb von Aggregatkollektiven als unvollkommenen Pflichten übersieht einen ganz wesentlichen Punkt, nämlich dass die Schäden, die es zu beheben oder zu verhindern gilt, menschengemacht sind. Durch die Subsumption unbeabsichtigter, kollektiv verursachter, kumulativer Schäden unter den moralisch gebotenen Zweck fremder Glückseligkeit scheinen diese Schäden auf eine Stufe mit durch Erdbeben und andere Naturkatastrophen verursachten Schäden gestellt zu werden. In beiden Fällen ergeben sich unsere individuellen Pflichten aus dem Leiden anderer Menschen, ungeachtet der Ursachen dieses Leidens. Aber sollte es nicht einen normativen Unterschied machen, dass wir den Schaden im Fall des Klimawandels mitverursacht haben? Handelt es sich nicht eher um eine Nichtschädigungspflicht als um eine Pflicht, den Zweck fremder Glückseligkeit zu verfolgen?

Auf diesen Einwand ist zu entgegnen, dass die kollektiv verursachten Schäden in den hier diskutierten Fällen nicht vorsätzlich verursacht worden sind und der Einzelne auch keinen merklichen Unterschied für den Gesamtschaden macht. In diesen Fällen von Nichtschädigungspflichten zu sprechen ist daher irreführend. Zudem habe ich in Anlehnung an Young betont, dass im Kontext von Aggregatkollektiven eine rückwärtsgerichtete Perspektive der Schuldzuweisung zumeist unproduktiv ist.[12]

12 Der Fall liegt anders, wenn wir es beispielsweise mit Staaten und Individuen in anderen organisierten Kollektiven zu tun haben. Aber wie ich am Anfang dieses Aufsatzes betont habe, beschränkt sich meine

Dessen ungeachtet können auch Kantianer der Tatsache Rechnung tragen, dass es sich bei den betreffenden kumulativen Schäden um menschengemachte Schäden handelt. Diese Einsicht spielt bei der Erfüllung der Pflicht eine wichtige Rolle. Während uns im Fall von Naturkatastrophen oft nichts anderes übrig bleibt, als das Unglück abzuwarten und dann mit seinen Folgen umzugehen, erlaubt uns die Einsicht, dass ein Schaden menschengemacht ist, ein präventives Eingreifen. In Fällen wie beispielsweise dem anthropogenen Klimawandel keinen Gebrauch von dieser Einsicht zu machen scheint mit der Zwecksetzung fremder Glückseligkeit unvereinbar.

Darüber hinaus kann eine Konzeption von Pflichten innerhalb von Aggregatkollektiven als unvollkommenen Pflichten anerkennen, dass sich aus aggregierten Einzelhandlungen resultierende Schäden häufig nur institutionell durch kollektive Handlungen beheben lassen. Mit Kant lässt sich zeigen, dass das Vorhandensein eines institutionellen Rahmens den moralischen Status von individuellen Handlungen ändern kann: Wir haben es dann möglicherweise nicht länger nur mit der potentiellen Verletzung einer unvollkommenen Pflicht, sondern einer klaren Verletzung einer vollkommenen Pflicht zu tun. Ein Klimaabkommen wäre ein Beispiel hierfür. Im Fall eines Klimaabkommens könnte das Versäumnis, unseren Teil zur Erreichung des kollektiven Ziels beizutragen, beispielsweise die Nichteinhaltung eines Versprechens oder die Verletzung einer Pflicht der Fairness bedeuten. Solche Handlungen fallen in die Kategorie vollkommener Pflichten. Veränderungen in der handlungstheoretischen Form der Gruppe können also zu einer Veränderung des moralischen Status der Einzelhandlungen eines Individuums führen.

Diskussion auf individuelle Handlungen in Aggregatkollektiven, das heißt auf Gruppen von Individuen, die weder einen intentionalen Gruppenakteur bilden noch mit einer gemeinsamen Absicht handeln.

Die Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten trägt solchen Veränderungen Rechnung.

4. Unvollkommene, negative und positive Pflichten

Viele Pflichtenethiker werden – als Pflichtenethiker – zwar dem Vorrang des Pflichtbegriffs zustimmen, aber bestreiten, dass dem Begriff der *unvollkommenen* Pflicht in kollektiven Kontexten eine zentrale Rolle zukommt. Warum sollen wir an Stelle von Kants leicht archaisch anmutendem Begriff der unvollkommenen Pflicht nicht den weitaus geläufigeren Begriff der positiven Pflicht nutzen? Wie zu Beginn des Aufsatzes angekündigt möchte ich nun noch kurz einige Überlegungen für die These anführen, dass ein System von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten nicht nur der Terminologie der moralischen Verantwortung vorzuziehen ist, sondern auch gegenüber der unter Deontologen üblichen Unterscheidung zwischen negativen und positiven Pflichten Vorteile besitzt.

Die Unterscheidung zwischen negativen und positiven Pflichten wird in der Literatur auf verschiedene Weisen getroffen. Ich kann der Vielfalt der unterschiedlichen Konzeptionen der Unterscheidung zwischen negativen und positiven Pflichten hier nicht gerecht werden und möchte mich daher auf zwei weitverbreitete Lesarten der Unterscheidung beschränken: Die Unterscheidung zwischen Handlungs- und Unterlassungspflichten sowie Nichtschädigungs- und Hilfspflichten. Da Kants unvollkommene Pflichten Zwecke vorschreiben und keine Handlungstypen, sind sie von allen diesen Konzeptionen moralischer Prinzipien verschieden.

Viele Anhänger der Unterscheidung zwischen negativen und positiven Pflichten gehen davon aus, dass negative Pflichten einen Vorrang vor positiven haben (siehe z. B. Bennett 1995).

Dahinter steht die Annahme, dass negative Pflichten klarer bestimmbar sind und anders als positive Pflichten nicht die Gefahr der Überforderung moralischer Akteure bergen (siehe z.B. Kamm 1996; Trammel 1975). Um unseren Pflichten in Bezug auf beispielsweise das Weltarmutsproblem oder den anthropogenen Klimawandel ausreichend Gewicht zu verleihen, wird daher häufig versucht, diese Pflichten als negative Pflichten zu rekonstruieren (siehe z.B. Pogge 2002; Brooks 2012).

Die Unterscheidung zwischen Handlungs- und Unterlassungspflichten, beziehungsweise zwischen positiven Hilfspflichten und negativen Nicht-Schädigungspflichten, gerät jedoch in kollektiven Kontexten aufgrund der komplexen und oft nicht ausreichend vorhandenen kausalen Zusammenhänge zwischen Handlungen und ihren Konsequenzen schnell ins Wanken. Wie ich gezeigt habe, tritt bei kumulativen Schäden die Bedeutung der Handlungsunterlassung oder Schadensverhinderung in den Hintergrund. Denn die Einzelhandlungen, die zu kollektiven Schäden führen, sind für sich betrachtet nicht schädlich. Sie grundsätzlich zu verbieten ist nicht plausibel und würde ohne Zweifel zu einer Überforderung moralischer Akteure führen. Jeder Besuch im Supermarkt und jede E-Mail, die wir abschicken, bedeuten einen Ausstoß von CO_2, aber es ist nicht plausibel, jede dieser Handlungen als Verletzung einer negativen Pflicht zu behandeln.

Darüber hinaus impliziert die Verletzung einer negativen Pflicht normalerweise individuelle Wiedergutmachungspflichten. Angesichts kumulativer Schäden ist es aber schwierig, individuelle Wiedergutmachungspflichten zu begründen. Der Inhalt der Wiedergutmachungspflicht kann beispielsweise nicht sein, die Opfer des anthropogenen Klimawandels zu entschädigen, denn das Individuum hat die entsprechenden Schäden ja nicht herbeigeführt. Ebenso wenig kann der Inhalt der individuellen

Widergutmachungspflicht sein, dass das Individuum die Opfer für denjenigen Teil des Schadens entschädigen muss, den sie verursacht hat, denn wir haben gesehen, dass der Beitrag des Einzelnen im Fall von kumulativen Schäden oft unbedeutend oder gar kausal überdeterminiert ist.[13] Wie ich gezeigt habe, bietet eine Konzeption von Pflichten innerhalb von Aggregatkollektiven als unvollkommenen Pflichten eine Lösung für dieses scheinbare Verantwortungsvakuum.

Ich habe dafür argumentiert, unvollkommene Pflichten nicht als Pflichten zweiter Klasse anzusehen. Sie im Kontext von Aggregatkollektiven stark zu machen heißt daher nicht, unsere Verpflichtungen in diesem Kontext nicht ernst zu nehmen. Es bedarf in diesem Zusammenhang also auch nicht des Vorrangs negativer Pflichten. Zudem kann der moralisch gebotene Zweck der Glückseligkeit anderer uns sowohl Handlungen als auch Handlungsunterlassungen auferlegen. Im Kontext von durch Aggregatkollektive verursachten Schäden sind meist prospektive Handlungen nötig. Manchmal heißt dies, sich dafür einzusetzen, einen kumulativen Schaden zu verhindern und manchmal bedeutet es, den Opfern eines bereits verursachten Schadens zu helfen. In vielen Fällen bedeutet es vor allem, sich für kollektive, institutionelle Lösungen einzusetzen.

Schluss

Kants Konzeption unvollkommener Pflichten bietet ein vielversprechendes Instrumentarium dafür, die komplexen normativen Herausforderungen im Kontext von Aggregatkollektiven zu verstehen und unsere individuellen Pflichten in diesen Kollek-

13 Sobald wir es nicht mehr mit bloßen Aggregatkollektiven, sondern Gruppenakteuren wie beispielsweise Staaten zu tun haben, liegen die Dinge in Bezug auf Wiedergutmachungspflichten anders.

tiven zu begründen. Durch den Spielraum, den unvollkommene Pflichten Akteuren lassen, bieten sie eine ähnliche Offenheit wie der Begriff der moralischen Verantwortung. Anders als die Zuschreibung von Verantwortung vermeidet die Rede von unvollkommenen Pflichten jedoch die in kollektiven Kontexten oft inadäquate und kontraproduktive Assoziation von Haftung und Schuld.

Literatur

Albertzart, Maike. 2014. *Moral Principles*. London: Bloomsbury.

Aronson, Jerrold. 1971. On the Grammar of ‚Cause'. *Synthese* 22: 414–430.

Bennett, Jonathan. 1995. *The Act Itself*. Oxford: Clarendon Press.

Bratman, Michael E. 2014. *Shared Agency. A Planning Theory of Acting Together*. Oxford: Oxford University Press.

Brooks, Thom. 2012. Climate Change and Negative Duties. *Politics* 32: 1–9.

Chartier, Gary. 2006. On the Threshold Argument against Consumer Meat Purchases. *Journal of Social Philosophy* 37: 233–249.

Cripps, Elizabeth. 2013. *Climate Change and the Moral Agent. Individual duties in an interdependent world*. Oxford: Oxford University Press.

Feinberg, Joel. 1966. Duties, Rights, and Claims. *American Philosophical Quarterly* 3: 137–144.

French, Peter A. 1984. *Collective and Corporate Responsibility*. New York: Columbia University Press.

Gilbert, Margaret. 1990. Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon. *Midwest Studies in Philosophy* 15: 1–14.

Glover, Jonathan. 1975. It makes not difference whether or not I do it. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 49: 171–190.

Grimm, Jacob und Wilhelm. 1889. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: S. Hirzel.

Guerrero, Alexander A. 2007. Don't Know, Don't Kill: Moral ignorance, culpability, and caution. *Philosophical Studies* 136: 59–97.

Held, Virginia. 1970. Can a Random Collection of Individuals be Morally Responsible? *The Journal of Philosophy* 67: 471–481.

Isaacs, Tracy. 2011. *Moral responsibility in collective contexts*. Oxford: Oxford University Press.

Jonas, Hans. 2003, Original 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp.

Kamm, Francis M. 1996. *Morality, Morality. Vol. 2, Rights, Duties and Status*. Oxford: Oxford University Press.

Kagan, Shelly. 2011. Do I make a difference?, *Philosophy and Public Affairs* 39: 105–141.

Kant, Immanuel. 1968. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe* Bd. 6.

Kant, Immanuel. 1978. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe* Bd. 4.

Kant, Immanuel. 1999. Was heißt: sich im Denken orientieren? (Berlinische Monatsschrift, Oktober 1786) In: *Immanuel Kant. Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hg. v. Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner.

Killoren, David und Bekka Williams. 2013. Group Agency and Overdetermination, *Ethical Theory and Moral Practice* 16: 295–307.

Köbler, Gerhard. 1995. *Etymologisches Rechtswörterbuch*. Tübingen: Mohr.

Kutz, Christopher. 2000. *Complicity. Ethics and law for a collective age*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, David. 1986. *Philosophical Papers Volume II*. New York: Oxford University Press.

List, Christian und Philip Pettit. 2011. *Group Agency: The possibility, design, and status of corporate agents*. Oxford: Oxford University Press.

May, Larry. 1990. Collective Inaction and Shared Responsibility. *Nous* 24: 269–277.

May, Larry. 1992. *Sharing Responsibility*, Chicago: University of Chicago Press.

Miller, David. 2001. Distributing Responsibilities. *The Journal of Political Philosophy* 9: 453–471.

Miller, David. 2004. Holding Nations Responsible. *Ethics* 114: 240–268.

Miller, David. 2007. *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Nefsky, Julia. 2012. Consequentialism and the Problem of Collective Harm: A reply to Kagan. *Philosophy and Public Affairs* 39: 364–395.

Neuhäuser, Christian. 2011. *Unternehmen als moralische Akteure*. Berlin: Suhrkamp.

O'Neill, Onora. 2002. Instituting principles: between duty and action. In: *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press.

Parfit, Derek. 1987, Erstauflage 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.

Parfit, Derek. 2011. *On What Matters*. *Vol. I*. Oxford: Oxford University Press.

Pogge, Thomas. 2002. *World Poverty and Human Rights*. *Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge: Polity Press.

Pogge, Thomas. 2005. Real World Justice. *The Journal of Ethics* 9: 29–53.

Ritter, Joachim. 2001. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe.

Schweikard, David P. 2011. *Der Mythos des Singulären: Eine Untersuchung zur Struktur kollektiven Handelns*. Paderborn: Mentis.

Schwenkenbecher, Anne. 2013. Joint Duties and Global Moral Obligations. *Ratio* 26: 310–328.

Searle, John. 1990. Collective Intentions and Actions. In: *Intentions in Communication*. Hg. v. Philip R. Cohen, Jerry Morgan und Martha E. Pollack, 401–415. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Smith, Holly. 1983. Culpable Ignorance. *The Philosophical Review* 92: 543–571.

Trammel, Richard. 1975. Saving Life and Taking Life. *Journal of Philosophy* 72: 131–137.

Tuomela, Raimo. 2005. We-Intentions Revisited. *Philosophical Studies* 125: 327–369.

Williams, Nancy M. 2008. Affected Ignorance and Animal Suffering: Why our failure to debate factory farming puts us at moral risk. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 21: 371–384.

Williamson, und Peter Simons. 1992. Vagueness and ignorance. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 66: 145–177.

Young, Iris M. 2013. *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 121–164
www.praktische-philosophie.org

Der kleine Unterschied

Zu den Selbstverhältnissen von Verantwortung und Pflicht

Frieder Vogelmann, Bremen

Zusammenfassung: Die Debatte um die Differenz von „Verantwortung“ und „Pflicht“ ist kein bloßer Streit um Wörter, geht es doch um Begriffe, für die der Anspruch erhoben wird, sie seien konstitutiv für moralische Normativität oder gar für Normativität per se. Doch welchen Unterschied macht es, die besondere Bindungskraft von Normativität über Verantwortung oder über Pflicht zu explizieren? Die Genealogie der philosophischen Reflexionen auf Verantwortung lokalisiert die Differenz zwischen Pflicht und Verantwortung in den jeweiligen Selbstverhältnissen, die mit diesen Begriffen verbunden werden. Die Analyse der Struktur dieser Selbstverhältnisse erklärt sowohl, warum Verantwortung häufig als moderner Ersatzbegriff für Pflicht gedacht wird, als auch, welchen Unterschied die Explikation der Bindungskraft von Normativität über Verantwortung oder Pflicht macht: Je nachdem, mit welchem Begriff normative Kraft erläutert wird, wandert das entsprechende Selbstverhältnis in die Verfasstheit von Normativität ein.

Schlagwörter: Verantwortung, Pflicht, Genealogie, Normativität, normative Kraft, Friedrich Nietzsche, Immanuel Kant, Robert Brandom, Christine Korsgaard

Wie Verantwortung und Pflicht sich zueinander verhalten, ist umstritten: Ist Verantwortung ein Nachfolgebegriff (so z.B. Schwartländer 1974: 1577 f., Bayertz 1995: 33–36, Heidbrink

2006), eine besondere Art von Pflicht – etwa eine spezifische Kombination diverser Pflichten (Gosepath 2012) oder die moralische Pflicht, mit der die Moral überhaupt begründet wird (Buddeberg 2011: Kapitel III.2.2) – oder eine selbst nicht pflichtförmige Grundlage aller Pflichten (Waldenfels 2006: bes. Kapitel II)? Doch verschiedene Ansichten sind noch kein hinreichender Grund, selbst in die Diskussion einzugreifen; erst ist zu fragen, warum es sich überhaupt lohnt, das Verhältnis von Pflicht und Verantwortung zu klären, und auf welche Weise dies geschehen kann.

Was den Einsatz des Streits um das Verhältnis von Verantwortung und Pflicht betrifft, muss man sich vor Augen halten, dass beide Begriffe beanspruchen, konstitutiv für moralische Normativität, wenn nicht gleich für Normativität schlechthin zu sein: Sowohl Pflicht als auch Verantwortung werden als *Grundbegriffe* zur Explikation der Bindungskraft von (moralischer) Normativität gehandelt – was nicht selten mit der Idee verbunden ist, dass der jeweils gewählte Begriff damit das menschliche Wesen definiert: „Obligation is what makes us human", sagt Christine M. Korsgaard (1996a: 5) am Anfang ihrer Tanner Lectures, in denen sie (daher) mit Kant den Grund für die Bindungskraft moralischer Pflichten finden will. Ebenfalls auf Kant stützt sich Robert B. Brandom, um Menschen durch ihre begriffliche Tätigkeit von Tieren zu unterscheiden; diese begriffliche Tätigkeit habe zuerst Kant in ihrer Normativität erkannt: „Die fundamentale Einsicht Kants lautet, daß Urteile und Handlungen zunächst einmal anhand der besonderen Art zu verstehen sind, wie wir für sie *verantwortlich* sind." (Brandom 2000 [1994]: 42)[1] Nicht Pflicht, sondern Verantwortung

1 Soweit nicht anders angegeben, stammen Kursivierungen in Zitaten aus dem Original. – Korsgaard und Brandom stehen hier selbstverständlich nur stellvertretend für alle diejenigen, die (moralische)

ist für Brandom der Grundbegriff, mit dem sich explizieren lässt, was „uns Menschen" ausmacht. Die besondere Bindungskraft der Normativität als demjenigen, worauf „wir Menschen" allein Anspruch haben, lässt sich also allem Anschein nach sowohl über den Begriff der Pflicht (Korsgaard) als auch über den der Verantwortung (Brandom) erläutern – weshalb wir wissen sollten, was für einen Unterschied dieser Unterschied macht.

Unter normativer Bindungskraft (oder kürzer: normativer Kraft) soll dabei das Grundphänomen verstanden werden, das uns überhaupt zur Unterscheidung von Normativität und Faktizität führt: Jene nicht determinierende, wohl aber fordernde, vorschreibende und bindende Kraft, die dem Normativen zu eigen ist und es vom Nicht-Normativen abgrenzt. Die Frage, wie wir diese normative Bindungskraft erklären, gilt der Verfasstheit dieser Kraft, auf die Ausdrücke wie „sollen" oder „müssen" verweisen: Wie erklären wir, dass das Normative uns überhaupt binden kann?

Damit steht mindestens ein Teil der Verfasstheit von Normativität auf dem Spiel,[2] und wenn man der Debatte um Normativität die Bedeutung zumisst, die ihr in der praktischen

---

Normativität über Pflicht (vgl. z. B. Stemmer 2013: 37: „Die Idee der Pflicht ist für das, was wir ‚Moral' nennen, konstitutiv.") bzw. über Verantwortung (vgl. etwa Rouse 2002: 255–262 oder Rouse 2003: 468: „[…] I understand it [normativity] as normative accountability.") explizieren.

2 Man mag darin eine im weiten Sinne metaethische Frage sehen, wenn man die Bestimmung der Kraft des Normativen als Teilbereich der Ontologie des Normativen auffasst. Insofern der Unterschied, mit welchen Begriffen wir diese normative Kraft erläutern, selbst normative Fragen aufwirft, scheint mir diese Klassifizierung jedoch nicht besonders hilfreich zu sein, da „metaethisch" eine rigorose Trennbarkeit der Ontologie von Normativität von selbst normativen Fragen nahelegt, die dann eigens bestritten werden müsste (wie beispielsweise von Dworkin 1996). – Ich danke den anonymen Gutachter_innen, die mich zu dieser Klärung veranlasst haben.

Philosophie gegenwärtig verliehen wird,[3] ist das kein geringer Einsatz. Welcher Unterschied zwischen einer über Pflicht und einer über Verantwortung explizierten Normativität besteht, hängt allerdings davon ab, wie wir die beiden Begriffe und ihr Verhältnis zueinander bestimmen – und damit gewinnt die zweite Vorfrage an Bedeutung: Wie lässt sich das Verhältnis von Verantwortung und Pflicht bestimmen, insbesondere angesichts der verwickelten Geschichten dieser Begriffe und der Einsicht Nietzsches, das „definierbar [...] nur Das [ist], was keine Geschichte hat" (Nietzsche 2010 [1887]: II/13, 317; im Folgenden GM)? Ist damit nicht jede systematische Argumentation für ein bestimmtes Verhältnis von Verantwortung und Pflicht mindestens aufgerufen, sich der Geschichte dieser Begriffe zu versichern, um zu verstehen, wie sie geworden sind, als was sie uns heute erscheinen, bevor wir ihre Stellung zueinander festlegen? Von dieser Vermutung angeleitet, werde ich im Folgenden drei Thesen entwickeln: Erstens kann eine Genealogie der philosophischen Reflexionen auf Verantwortung zeigen, dass der entscheidende Unterschied zwischen Pflicht und Verantwortung in den jeweiligen Selbstverhältnissen zu suchen ist, die mit diesen Begriffen verbunden werden. Zweitens kann die Analyse der Struktur beider Selbstverhältnisse einen Hinweis darauf liefern, warum Verantwortung häufig als moderner Ersatzbegriff für Pflicht gedacht wird. Und drittens kann die Bestimmung des Unterschieds in den Selbstverhältnissen von Verantwortung und Pflicht die Auswirkungen erläutern, die dieser Unterschied in den Explikationen der Bindungskraft von Normativität über Verantwortung oder Pflicht macht: Je nachdem, mit welchem Begriff normative Kraft erläutert wird, wandert das entsprechende Selbstverhältnis in die Verfasstheit von Normativität

3 Berechtigte Zweifel daran äußert Beiser (2009).

ein. Wenn nun Normativität dasjenige ist, was (mit Korsgaard und Brandom) „uns Menschen" ausmacht, steht mit der Explikation normativer Kraft durch Pflicht oder Verantwortung wegen des jeweils mit ihnen verknüpften Selbstverhältnisses die Verfasstheit menschlicher Subjektivität auf dem Spiel: Sie wird entweder als demütigende Selbstunterwerfung (Pflicht) oder als Objektivierung und Verschleierung von Unterwerfung meiner selbst wie anderer (Verantwortung) konzipiert. Weil also die Selbstverhältnisse von Pflicht und Verantwortung aufgrund des Gebrauchs dieser Begriffe zur Erläuterung normativer Kraft als fundamentale Verfasstheit menschlicher Subjektivität verallgemeinert werden, ist die präzise Bestimmung ihres „kleinen Unterschieds" so wichtig. Insofern verfolge ich diagnostische und keine konstruktiven Ziele; nicht die „Eignung" von Verantwortung und Pflicht für die Explikation normativer Bindungskraft will ich abwägen, sondern die Auswirkungen dieser Wahl herausarbeiten.

Um diese drei Thesen zu entfalten und zu begründen, werde ich mit einer methodologischen Überlegung beginnen, denn Nietzsches zitierter Vorbehalt gegen Definitionen macht nicht nur die Begriffsbestimmungen von Verantwortung und Pflicht problematisch: Auch *wie* man die Geschichte dieser philosophischen Begriffe schreibt, ist damit nicht länger selbstverständlich – denn wie identifiziert man das Vorhandensein eines philosophischen Begriffs, ohne diesen zunächst inhaltlich zu bestimmen? (I) Nachdem diese Komplikation ausgeräumt ist, werde ich die Ausarbeitung von Verantwortung als moralisches Selbstverhältnis in Nietzsches Streitschrift *Zur Genealogie der Moral* (1887) demonstrieren (II). Das liefert ein hinreichend präzises Bild der von Struktur des verantwortlichen Selbstverhältnisses, um es anschließend exemplarisch dem Selbstverhältnis des für uns immer noch maßgeblichen kantischen

Pflichtbegriffs gegenüberzustellen (III). Abschließend komme ich auf die angesprochenen Explikationen der Bindungskraft von (moralischer) Normativität zurück und zeige, inwiefern die genealogische Aufklärung der dabei gebrauchten Grundbegriffe Verantwortung bzw. Pflicht unabdingbar ist, um die skizzierten Auswirkungen dieser Erläuterungen in den Blick zu bekommen (IV).

I. Zur Genealogie philosophischer Begriffe

Warum macht die Historizität philosophischer Begriffe das Scheiben ihrer Geschichte problematisch, wenn man diese Historizität so versteht, dass sie jede Definition verunmöglicht? Weil sie das Problem aufwirft, wie man einen philosophischen Begriff durch die historischen philosophischen Reflexionen verfolgen kann, ohne seinen Gehalt als bekannt vorauszusetzen: Wenn wir nicht wissen, was „Verantwortung" (oder „Pflicht"[4]) ist, weil wir ansonsten bereits eine Definition vornehmen könnten, wie finden wir dann heraus, dass in einem philosophischen Text von „Verantwortung" die Rede ist?[5]

Um diesem Dilemma zu entgehen, schlage ich eine genealogische Perspektive auf die Verwendung von Verantwortung in philosophischen Reflexionen vor. Da eine vollständige Rechtfertigung dieser Wahl zunächst Kriterien dafür entwickeln müsste, was eine angemessene Vorgehensweise in der Philosophiegeschichte darstellt, kann ich an dieser Stelle nur *erklären*,

4 Ich diskutiere die methodologischen Fragen im Folgenden am Beispiel von Verantwortung als dem jüngeren und philosophisch weitaus weniger ausgearbeitetem Begriff.

5 Moira Roberts, die sich diesem Problem intensiv widmet, hält das Dilemma in einer treffenden Formel fest: „To search for a definition is inevitably to presuppose some kind of definition with reference to which the data is selected." (Roberts 1965: 26)

was diese Perspektivverschiebung beinhaltet und wie sie dem genannten Dilemma entkommt, ohne sie *begründen* zu können. Immerhin werden ihre Ergebnisse, so hoffe ich, gute Gründe zugunsten dieser Form der Genealogie liefern. Erläutern möchte ich die Genealogie philosophischer Begriffe anhand ihrer methodologischen Grundlagen (1) und ihrer Konzentration auf den faktischen Gebrauch von Verantwortung (2). Beispielhaft und um die Deutung des verantwortlichen Selbstverhältnisses im dritten Abschnitt zu situieren, werde ich anschließend die Vorgeschichte der moralischen Problematisierung von Verantwortung skizzieren (3).

(1) *Genealogie als Methode*. Genealogie als Name für eine Methode verdankt sich Nietzsches Aneignung dieses Begriffs, um eine spezifische Form der Geschichtsschreibung zu bezeichnen, die vermeintlich Zeitloses historisiert – wirkmächtig vorgeführt in seinem späten Buch *Zur Genealogie der Moral* (1887).[6] Mit Nietzsches hyperbolischen Fabeln, Michel Foucaults dramatischen Archivarbeiten (vgl. Foucault 2002 [1971]) oder Bernard Williams (2003 [2002]) positiver Genealogie der Wahrheit lassen sich mittlerweile mindestens drei distinkte Genealogie-Stile unterscheiden,[7] von denen ich mich vor allem auf Foucaults Vorgehensweise stützen werde. Seine Genealogien – des Wahnsinns, der Kriminalität oder der Sexualität – gehen dabei stets von gegenwärtigen Problematisierungen aus und zielen darauf

6 In der Vorrede nennt Nietzsche die Genealogie der Moral auch die „wirkliche *Historie der Moral*“ (GM Vorrede 7, 254), was jedoch angesichts von Nietzsches eigenen Genealogien nicht dazu verleiten sollte, die Genealogie einfach als „objektivere“ Geschichtsschreibung zu konzipieren (vgl. Saar 2008: 297 f.).

7 Einen Überblick über das Genre liefert Martin Saar (ebd.); die später nicht unwichtige Verbindung zu Wittgenstein stellt David Owen (2001) her. Vgl. zu den methodologischen Aspekten der Genealogie auch Saar (2003: 160–165).

ab zu verstehen, wie sie jene Gestalt gewonnen haben, in der sie uns heute beschäftigen. Seine „Geschichte[n] der Gegenwart" (Foucault 2004 [1975]: 43) sollen so das „historische Wissen der Kämpfe" (Foucault 2004 [1996]: 22) zurückgewinnen, das in diesen Kämpfen unterlag und verdrängt wurde. Foucault will jedoch nie ein beliebiges Wissen zu Tage fördern; seine Genealogien historisieren vielmehr Problematisierungen, in die seine Leser_innen selbst verstrickt sind. Das von der Genealogie freigelegte „unterworfene Wissen" (ebd.: 20–26), das in den historischen Kämpfen beseitigt werden musste, damit die untersuchte Problematisierung ihre heutige Gestalt bekommen konnte, soll diese eingespielte Problematisierung also *stören* und die Subjektivität der darin verstrickten Leser_innen *freisetzen*. Insofern ist die (foucaultsche) Genealogie keine neutrale Geschichtsschreibung, sondern eine kritische.[8]

Eine Genealogie von „Verantwortung" in den philosophischen Reflexionen zu schreiben heißt demnach, Verantwortung jeweils in den Auseinandersetzungen verständlich zu machen, zu denen diese Reflexionen gehören. Philosophie wird damit als Terrain miteinander ringender Praktiken betrachtet, die stets sowohl um den jeweils spezifischen Gegenstand ihrer Reflexionen kämpfen – in diesem Falle also um „Verantwortung" – als auch um ihre Zugehörigkeit zur Philosophie. Letzteres ergibt sich daraus, dass Philosophie keine inhaltlich oder methodologisch bestimmte Disziplin ist, sondern die Frage, was als *philosophische* Reflexion gilt und was nicht, immer wieder in ihren Auseinandersetzungen mit verhandelt.[9] Damit die Signifikanz

8 Vgl. dazu wiederum, wenngleich mit mehr Gewicht auf der Subjektivität der Leser_innen und dem genealogischen Schreibstil, Saar (2003).

9 Mit dieser Beschreibung der Philosophie als Feld von Praktiken, in denen die Reflexionen als philosophisch gelten, wenn sie von den bereits als philosophisch anerkannten Praktiken als solche behandelt werden,

des Unterschieds zum Pflichtbegriff deutlich wird, konzentriert sich der im Folgenden vorgelegte Ausschnitt aus der Genealogie von Verantwortung in den philosophischen Reflexionen allerdings ausschließlich auf die Auseinandersetzung um Verantwortung.[10]

(2) Der Gebrauch von „Verantwortung". Wenn Nietzsche der Genealogie die Farbe Grau zuteilt, um sie auf „das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit" (GM Vorrede/7, 254) zu verpflichten, entbehrt das angesichts seiner hyperbolischen Fabeln nicht einer gewissen Komik. Gleichwohl ist es produktiv, sich stärker noch als Nietzsche selbst an das „Wirklich-Festellbare" zu halten. So nämlich lässt sich vermeiden, „Verantwortung" bereits dort lesen zu wollen, wo nicht einmal das Wort zur Verfügung stand – beispielsweise indem man erklärt, „der Sache nach" sei bereits bei Aristoteles von Verantwortung die Rede (vgl. z.B. Nida-Rümelin 2011: 11, Bayertz 1995: 5). Solche „retroaktiven Projektionen" müssen das eigene, gegenwärtige Verständnis von Verantwortung für die Entscheidung nutzen, wo „der Sache nach" von dieser so verstandenen „Verantwortung" gesprochen wurde. Eine derartig anachronistisch vorgehende Hermeneutik lehnt die Genealogie ab; ihr kommt es tatsächlich nur auf das positive Vorhandensein von „Verantwortung" an. Deshalb orientiert sie sich am Auftauchen des Wortes – und wenn sie so Verantwortung etwas zu selten fin-

folge ich einem praxeologischen Verständnis von Wissenschaft, wie es beispielsweise Joseph Rouse (1996, 1987) entwickelt. Mehr dazu in Vogelmann (2014: Kapitel 2.2 und 268–273).

10 Mein Versuch einer vollständigeren Genealogie von „Verantwortung" in den philosophischen Reflexionen, die auch die Kämpfe um die Grenzen der Philosophie berücksichtigt, findet sich in Vogelmann (2014: Kapitel 5).

det, sind die Konsequenzen dieses Mangels aus ihrer Perspektive weniger problematisch, als wenn sie Verantwortung gemäß einem heutigen Verständnis hemmungslos in die Geschichte zurücklesen würde. Denn dann erfahren wir stets nur, was wir bereits wissen.

Unter dieser Maßgabe stellt sich das verbindende Element der philosophischen Reflexionen auf Verantwortung als der mit diesem Begriff zunehmend verknüpfte Selbstbezug heraus – das „verantwortliche Selbstverhältnis". Das ist zunächst keine überraschende Feststellung, sondern wiederholt nur in anderem Vokabular, was „Verantwortung" in den Augen vieler an der moralischen Problematisierung Beteiligter auszeichnet: dass sie die schlecht gesetzesförmig kodifizierbaren Bereiche der Moral analysierbar macht (vgl. etwa Bayertz 1995: 34, Heidbrink 2003: 35–39, Holderegger 2006: 396). Denn was ich mit Foucault als Selbstverhältnis bezeichne,[11] ist schlicht der Selbstbezug, also das praktisch hergestellte reflexive Verhältnis des Subjekts zu sich selbst als Subjekt. Doch bevor ich dieses verantwortliche Selbstverhältnis genauer analysiere, ist gemäß der genealogischen Perspektive zu fragen, ob Verantwortung stets mit *diesem* oder überhaupt einem Selbstverhältnis verknüpft war – und wie es dazu kam.

(3) Die metaphysische Problematisierung von Verantwortung. Dabei kann ich die Verwendung von Verantwortung vor ihrer moralischen Problematisierung nur skizzieren, obgleich sie von eigenem Interesse ist (dazu Vogelmann 2014: Kapitel 5.1, Vogelmann 2013): Bis Anfang des 19. Jahrhunderts

11 Foucault führt das auch als *Ethos* bezeichnete Verhältnis zu sich selbst im Rahmen seiner These ein, dass sich jede Moral nicht nur über ihren *Moralcode* – den expliziten moralischen Verhaltensvorschriften – und das faktische *Moralverhalten* untersuchen lässt, sondern eben auch anhand der von ihr konstituierten Selbstverhältnisse (vgl. Foucault 2004 [1984]: 36 f. und 315; Foucault 2005 [1983]: 655).

war Verantwortung ein Rechtsbegriff, der im Deutschen seit Mitte des 15. Jahrhunderts als Bezeichnung für eine spezifische Phase im Gerichtsverfahren verwendet wurde: Wenn der Beklagte vor Gericht mit einer Antwort auf seine Anklägerin eingeht und damit der zeitgenössischen, vom römischen Recht immer stärker beeinflussten Rechtstheorie zufolge implizit die Klage anerkennt und in ein Gerichtsverfahren einwilligt, dann verantwortet er sich. Verantwortung wird daher lange mit „Verteidigung" gleichgesetzt, wie beispielsweise noch in *Zedlers Universal-Lexikon* (1726–1751):

> Verantworten, heißt sich gegen die wider einen angebrachten Beschuldigungen vertheidigen, oder sich auf die von einem anderen erhobene Klage einlassen und antworten, sonst auch den Krig Rechtens befestigen, Lat. *se defendere*, oder *adacctionem intentatem respondere*. Daher kommt die Verantwortung, oder die Vertheidigung, die Einlassung und Antwort, oder die Befestigung des Kriegs-Rechts, Lat. *Defensio*, oder *Responsio ad actionem intentatam*, und *Litis contestatio*. (Zedler 1746: Spalte 96)

In der Philosophie ist das bis Anfang des 19. Jahrhundert nicht anders;[12] dann aber wird „Verantwortung" plötzlich und mit großen Erwartungen in die alte und zunehmend heftiger geführte Auseinandersetzung um Freiheit und Notwendigkeit eingebracht (vgl. McKeon 1957: 6–8, 19–23). Allerdings führen nicht die Vertreter der Willensfreiheit den Begriff ein, sondern mit

12 Weder Kant noch Hegel gebrauchen „Verantwortung" systematisch (vgl. Schönwälder-Kuntze 2011: 374–377; Bayertz 1995: 3 f.), und Fichtes Verwendung in einem Titel entspricht exakt dem beschriebenen juristischen Gebrauch – kein Wunder, handelt es sich doch um die Klageerwiderung *Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus* (Fichte 1981 [1799]).

Arthur Schopenhauer (1986 [1841]) in Deutschland und John Stuart Mill (1979 [1865]) in England zwei ihrer Gegner. Sie (und andere) gebrauchen Verantwortung als *Instrument*, als einen Begriff, der zwar nicht selbst von Interesse ist, aber mit dem sie glauben, eine Entscheidung im Streit zwischen Indeterminismus und Determinismus herbeiführen zu können. Dabei bleibt Verantwortung stark von den juristischen Verwendungen bestimmt und wird mit Strafe oder Strafbarkeit gleichgesetzt. Wirkmächtig war beispielsweise Mills Diktum „Responsibility means punishment" (Mill 1979 [1865]: 454).

Der genealogischen Perspektive zufolge muss man diese Definition allerdings nicht einfach als Übernahme eines außerhalb der Philosophie gebräuchlichen Rechtsbegriffs verstehen, sondern ihre Funktion für Mill im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Sir William Hamilton[13] betrachten. Denn Verantwortung dient Mill dazu, die Diskussion über die Freiheit des Willens auf das zu lenken, worum es seiner Meinung nach eigentlich geht bzw. gehen sollte: „The real question is one of justice – the legitimacy of retribution, or punishment." (ebd.: 458) Aber diese Frage nach Gerechtigkeit, so Mill, müsse mit Blick auf die Gesellschaft und die empirische Wirkung von Strafe auf den Charakter der Bestraften beantwortet werden, nicht durch eine metaphysische Debatte um Willensfreiheit, wie Hamilton sie führt.

In der deutschsprachigen Diskussion gibt Schopenhauer, der den Verantwortungsbegriff in die Debatte einführt, diesem ebenfalls nur die begrenzte Rolle eines Hinweisgebers darauf, wo die menschliche Freiheit zu finden ist:

13 Es ist insbesondere Mill zuzuschreiben, dass Hamilton heute nahezu unbekannt ist, obgleich er zu der Zeit, zu der Mill gegen ihn schreibt, ein bedeutender Vertreter der anti-empiristischen Schule war. Vgl. dazu die exzellente Einleitung von Alan Ryan in Mill (1979 [1865]: vii–lxviii).

> Da, wo die *Schuld* liegt, muß auch die *Verantwortlichkeit* liegen; und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt; so muß auch die *Freiheit* ebendaselbst liegen, also im *Charakter* des Menschen; umso mehr, als wir uns hinlänglich überzeugt haben, daß sie unmittelbar in den einzelnen Handlungen nicht anzutreffen ist, als welche unter Voraussetzung des Charakters streng nezessitiert eintreten. (Schopenhauer 1986 [1841]: 619)

Verantwortlichkeit, die von Schopenhauer nahezu gleichbedeutend mit Zurechenbarkeit gebraucht wird, trägt kaum argumentatives Gewicht; ihr Nutzen erschöpft sich darin, dass sie den (transzendentalen) Charakter und damit das Sein des Menschen anstelle seines Tun als frei anzeigt (vgl. ebd.: 623). Verantwortung dient Schopenhauer (wie Mill) zur Abwehr der seiner Meinung nach in ihrer ethischen Motivation zwar nachvollziehbaren, aber sachlich völlig verfehlten Lehre der Willensfreiheit im Sinne des *liberum arbitrium* (vgl. ebd.: bes. 587–590).

Obgleich wesentlich prominenter gebraucht, gewinnt der Begriff in den Schriften späterer philosophischer Kombattanten wie Paul Rée (2004 [1877]) oder Constantin Gutberlet (1893) kaum an begrifflichem Gehalt. Zwar ist er kein bloßes Instrument mehr, um die Diskussion in die Frage nach Gerechtigkeit aufzulösen, doch wird er zum *Preis*, den es zu erringen (bzw. dem Gegner zu entreißen) gilt. Dem Widersacher nachzuweisen, dass er Verantwortung nicht denken kann, gilt als Argument gegen ihn; wie diese Verantwortung genauer zu verstehen ist, bleibt dagegen relativ unwichtig.[14] Deshalb kommt Theodor

14 Die Teilnehmer der Diskussion um Willensfreiheit im 19. Jahrhundert sind nahezu allesamt vergessen. Leopold Müffelmann (1902), der in seiner Dissertation noch als Teilnehmer der Debatte ihre Geschichte verfasst, beschäftigt sich zwar auch mit Arthur Schopenhauer, Hermann Lotze und Georg Simmel, weitaus größeren Raum aber nehmen

Lipps 1899 in seinen damals viel diskutierten Buch *Die ethischen Grundfragen* zu dem Schluss, dass die Frage nach Verantwortung und nach der Willensfreiheit „der Hauptsache nach [eine] bloße Begriffsfrage ist […], die […] auch nicht eigentlich Anspruch hat, unter die ethischen Grundfragen gerechnet zu werden“ (Lipps 1899: 241).

In dieser frühen Problematisierung ist Verantwortung tatsächlich kein moralischer oder ethischer[15] Begriff und wird nicht im Rahmen eines moralischen, sondern eines metaphysischen Problems verhandelt – wenngleich manche, wie Mill, diesen metaphysischen Streit in Richtung Moral überwinden wollen. In ihrer metaphysischen Problematisierung bezieht sich Verantwortung zwar auf ein Subjekt als Träger der Verantwortung, charakterisiert dieses aber nicht in seiner moralischen Verfassung. Wenn man hier von einem verantwortlichen Selbstverhältnis sprechen kann, so allenfalls von einem affektiven Selbstverhältnis, das aber noch nicht moralisiert wird. Das lässt sich exemplarisch an Lipps Verantwortungsbegriff festmachen: Denn als ein aus dem Recht stammender Begriff beinhaltet Verantwortung für Lipps kein moralisches Selbstverhältnis (deswegen ist er kein ethischer Begriff), doch in einem zweiten Sinne – den Lipps ausdrücklich von der gewöhnlichen

etwa Hugo Sommer, Alois Riehl, Rudolf Eucken, Constantin Gutberlet, Philipp Kneib, Paul Rée, Eduard von Hartmann oder Theodor Lipps ein. Leider existieren meines Wissens keine neueren Darstellungen dieser Debatte; für Herbert Schnädelbach (1983) ist es kein relevantes Thema und Ulrich Pothast (1987 [1980]) analysiert kaum Positionen aus dem 19. Jahrhundert.

15 Ich unterscheide hier und im Folgenden nicht zwischen Moral und Ethik – etwa im Sinne der liberalen Trennung vom Gerechten und Guten –, da dies zu sehr mit dem Sprachgebrauch der rekonstruierten Debatten kollidieren und nur Verwirrung stiften würde. Zudem ist die Unterscheidung weder für die Rekonstruktion noch für meine Argumentation notwendig.

Bedeutung trennt – drücke das Zur-Verantwortung-Ziehen überraschte Empörung über eine Tat aus, die aus Sicht des Verantwortung Zuschreibenden nicht mit dem Charakter des zur Verantwortung gezogenen Subjekts vereinbar ist. Verantwortung ist zwar auch im zweiten Sinn für Lipps primär noch Strafe, aber die Kenntnis der Verantwortlichen und insbesondere ihres Charakters sorge für eine stärkere „Gefühlsbetonung", denn im „Verantwortlichmachen […] liegt etwas Aggressives; ein Beschuldigen, ein heftiger Widerspruch" (ebd.: 286). Insofern hefte sich Verantwortung nicht an alle Handlungen, sondern nur an solche, die „auf einen niedrigen oder verderbten Charakter hindeute[n]" (ebd.: 284), wo bisher ein anständiger erwartet wurde. Verantwortung wird hier – und in ihrer metaphysischen Problematisierung insgesamt – mit einem affektiven, noch nicht aber moralischen Selbstverhältnis ausgestattet.

II. Nietzsches ambivalente Verantwortung

Vor diesem Hintergrund findet sich bei Nietzsche ein neues, moralisches Selbstverhältnis von Verantwortung.[16] Verantwortung herzustellen löst laut Nietzsche die Aufgabe, „[e]in Thier heranzuzüchten, das *versprechen darf*" (GM II/1, 292), der zwei Schwierigkeiten entgegenstehen: die aktive Kraft der Vergesslichkeit und die Unberechenbarkeit des Menschen, der erst „berechenbar, regelmäßig, nothwendig" werden muss – und zwar auch „für seine eigene Vorstellung" (GM II/1, 292).

Gegen das aktive Vergessen schafft die Mnemotechnik Schmerz ein ebenso aktives Erinnern, denn „nur was nicht aufhört, *weh zu tun*, bleibt im Gedächtniss" (GM II/3, 295). Doch um die Menschen berechenbar zu machen, bedarf es mehr als

16 Dass es tatsächlich neu ist, ist die zentrale Behauptung in Vogelmann (2013), woraus ich die folgende Darstellung übernehme.

Schmerz, obgleich das Gedächtnis eine erste notwendige Voraussetzung ist. Es ist das schlechte Gewissen, das die Zufälligkeit des Menschen in Notwendigkeit verwandelt. Zwar entsteht es aus anderen Gründen, aber die Genealogie der Verantwortlichkeit zeigt, dass es eine neue strategische Rolle erhält, sobald seine berechenbar machende Wirkung erkannt wird. Wie die Strafe besitzt auch das schlechte Gewissen einen „flüssigen" Sinn, so dass seine Entstehungsgründe nicht mit seiner heutigen Funktion übereinstimmen (vgl. GM II/12 und 13, 313–318).

Im ersten von drei Schritten führt Nietzsche „Schuld" auf die ökonomische Sphäre des Verschuldens und Schulden-Bezahlens zurück, in der der Schmerz seinen zweiten Auftritt bekommt. Leiden-Machen ist eine Alternative zur Rückzahlung, weil es „im höchsten Grade wohl that" (GM II/6, 300 f.), einen „Gegen-Genuss" (ebd.) für die entgangenen Schulden bietet. Doch Grausamkeit produziert kein schlechtes Gewissen. Strafe – laut Nietzsche das Eintreiben von Schulden durch das Gemeinwesen (vgl. GM II/9, 307 f.) – „stärkt die Widerstandskraft" (GM II/14, 319) und hat damit die „Entwicklung des Schuldgefühls am kräftigsten *aufgehalten*" (ebd.).

Das schlechte Gewissen entsteht erst dort, so Nietzsches zweiter Schritt, wo der „Instinkt der Freiheit" (GM II/18, 326) – die aktive Kraft, die sich als „Wille zur Macht" (ebd.) ursprünglich nach außen richtet, etwa um andere zu quälen – sich nicht mehr entladen darf und sich nach innen kehrt, um den Einzigen zu quälen, dessen diese Kraft noch habhaft werden kann: sich selbst. Diese Veränderung habe sich plötzlich und nur unter Zwang ergeben, als „irgend ein Rudel blonder Raubthiere, eine Eroberer- und Herren-Rasse, welche, kriegerisch organisirt und mit der Kraft, zu organisiren, unbedenklich ihre furchtbaren Tatzen auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose, noch schweifende Bevölkerung legt" (GM

II/17, 324).[17] Unter diesem Druck richtet sich der äußerlich bezwungene Wille zur Macht nach innen und schafft die gleiche Lust, die der Gläubiger beim Quälen des Schuldners empfindet, nun durch das Quälen des Selbst. Das „*aktivische* ‚schlechte Gewissen'" (GM II/18, 326) geht also aus dem Vergnügen am internalisierten Leiden-Machen hervor und ist eine „Krankheit, wie die Schwangerschaft eine ist" (GM II/19, 327): Es gebiert dem Menschen eine „Seele", ein „Innen", und macht ihn erst zu einem interessanten Tier.

Es bleibt die Frage, inwiefern dieses schlechte Gewissen den Menschen regelmäßig macht. Ein Gedächtnis durch Schmerz und ein Innen durch die Freude an der reflexiv gewendeten Grausamkeit sind zwei notwendige, doch zusammen noch keine hinreichenden Schritte auf dem Weg zur Verantwortlichkeit. Was noch fehlt, ist die Moralisierung der Schuld. Nietzsche führt auch den Ursprung der Religion auf ein frühes Schuldner-Gläubiger-Verhältnis zurück, von dem er annimmt, dass es auf die Generationenfolge projiziert wird: Je mächtiger die eigene Familie, desto größer muss die Unterstützung der Ahnen gewesen sein und desto mehr schuldet man ihnen. Vergöttert werden daher die Urahnen der mächtigen, der „vornehmen" Familien (vgl. GM II/19, 328). Allerdings hätte sich das schlechte Gewissen mit dem zunehmenden Abfall vom (christlichen) Glauben erledigt, wenn dieser die Schuld nicht moralisch gewendet hätte. Wurde unter dem Zwang des Staates zuerst der Wille zur Macht internalisiert, wo er nicht mehr andere, sondern mich selbst lustvoll quält, werden diese Qualen nun als angemessene Abgeltung meiner Schuld mit Sinn versehen.[18]

17 Zu Nietzsches Übernahmen rassistischer rhetorischer Figuren wie den „blonden Raubthieren" und seinem Verhältnis zum Antisemitismus vgl. Yovel (1998).

18 Warum? In der dritten Abhandlung legt Nietzsche nahe, dass alle Lei-

Daraus gehen die Ideen der Erbsünde, der „bösen" Natur oder des insgesamt nichtswürdigen Daseins hervor (vgl. GM II/21, 331), und sie sind es, die Nietzsche einen unvergleichlichen „Willens-Wahnsinn" nennt:

> der *Wille* des Menschen, sich schuldig und verwerflich zu finden bis zur Unsühnbarkeit, sein *Wille*, sich bestraft zu denken, ohne dass die Strafe je der Schuld äquivalent werden könne, sein *Wille*, den untersten Grund der Dinge mit dem Problem von Strafe und Schuld zu inficiren und giftig zu machen, um sich aus diesem Labyrinth von „fixen Ideen" ein für alle Mal den Ausweg abzuschneiden, sein *Wille*, ein Ideal aufzurichten – das des „heiligen Gottes" –, um Angesichts desselben seiner absoluten Unwürdigkeit handgreiflich gewiss zu sein. (GM II/22, 332)

Doch kommt mit dem Wahnsinn die Berechenbarkeit: Im Außen sind die Impulse gebändigt und der nach innen gerichtete Wille zur Macht lässt sich als gerechtes Leiden für die eigene Schuld entziffern. Jedem Schmerz entspricht nun eine Schuld, jede Grausamkeit lässt sich als ein gerechtfertigtes Verantwortlich-Machen interpretieren.

Obgleich Nietzsche sowohl die reflexive Wendung des Willens zur Macht gegen sich selbst als auch die Deutung der so entstehenden inneren Qualen an religiöse Interventionen bindet (vgl. Deleuze 1976 [1962]: 145), ist auf dem abstrakten Niveau, auf dem Nietzsche nach den Voraussetzungen des Versprechens (Erinnerung und Berechenbarkeit) fragt, nicht das spezifisch Religiöse der Religion entscheidend, sondern der Umstand, dass jeweils Interpretationen am Werk sind. Die Regelmäßigkeit des Menschen kann erst die zweite Interpreta-

denden „einen für Leid empfänglichen *schuldigen* Thäter" suchen, um Rache zu üben im „Verlangen […] nach *Betäubung von Schmerz durch Affekt*" (GM III/15, 374).

tion garantieren, denn sie verleiht dem Leiden am nach innen gekehrten Willen zur Macht nicht nur Sinn, sondern gibt dem Menschen ein Bild von sich selbst als immer schon Schuldigem. So wird er sich selbst transparent, verständlich und damit vorhersagbar – zumal die Interpretation der konstitutiv(en) eigenen Schuld den Willen zur Selbsterkenntnis beflügelt (vgl. GM III/20, 389 f.; dazu Brusotti 1992: 111 f.).

Mit diesem dauerhaft und vorhersehbar gemachten Willen lässt sich ruhig versprechen; Gewissen und Gedächtnis haben damit jene Form erreicht, von der Nietzsche ausgegangen war:

> [S]o finden wir als reifste Frucht an ihrem Baum das *souveraine Individuum*, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum (denn „autonom" und „sittlich" schliesst sich aus), kurz den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der *versprechen darf* – und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon, was da endlich errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt. (GM II/2, 293)

Verantwortlichkeit in ihrer „reifen" Form ist das Bewusstsein, versprechen zu dürfen, weil das erinnernde und berechenbar gewordene Individuum versprechen kann; es ist das Bewusstsein der eigenen Macht und der Gewissheit, selbst die Vollendung des Züchtungsprozesses zu sein.

Der langwierige und schmerzhafte Prozess des Verantwortlich-Machens bringt also das moralische Selbstverhältnis der Verantwortlichkeit hervor. Allerdings ist Nietzsches Verantwortung als Selbstverhältnis ambivalent: Es ist sowohl das Bewusstsein der Zurichtung und damit ein „aktives" Wissen um

das eigene Unterworfensein durch die „Sittlichkeit der Sitte“ als auch das Bewusstsein der dank dieser Unterwerfung errungenen Macht und der Verpflichtung, die daraus erwächst.[19] So ist Verantwortung einerseits das Bewusstsein der eigenen Macht (vgl. GM II/2, 294) und andererseits das „zum Instinkt gewordene […] Gewissen“ (ebd.), also das von der christlichen Interpretation angeleitete Selbstverständnis, die inneren Qualen des sich nicht mehr nach außen richten könnenden Willens zur Macht als gerechte Strafe zu deuten.

Verantwortung lässt sich jeweils als eine Interpretation, als ein aktives Wissen um das Faktum des eigenen Unterwerfens verstehen. Ist Verantwortlichkeit zunächst eine Interpretation des Faktums, sich mit den Qualen des auf sich selbst gerichteten Willens zur Macht arrangieren zu müssen, wird sie, sobald diese Interpretationen so stark geworden sind, dass sie die Individuen auch für sich selbst berechenbar und regelmäßig gemacht haben, zu einer Interpretation des Faktums, über die daraus erwachsenden Kräfte frei verfügen zu können. So steckt eine besondere Art der Selbstobjektivierung in dem „Verantwortung“ genannten Selbstverhältnis: Das Unterwerfen – das Unterworfensein wie das eigene Unterwerfen anderer – muss mitsamt seinen Qualen *als Faktum* angeeignet, interpretiert werden, ohne dieses Faktum und seine Genese zu hinterfragen, da das verantwortliche Subjekt nur souverän bleibt, solange es diese Selbstobjektivierung ausblendet.[20] Das also „kostet“ die Errichtung des Ideals Verantwortlichkeit.

19 Denn „wer wie ein Souverän verspricht“, tut dies „schwer, selten, langsam“ und nur dann, wenn er dieses Versprechen auch „gegen das Schicksal“ (GM II/2, 294) einzuhalten gedenkt (dazu Owen 2008: 148–152).

20 Diese Ambivalenz wird häufig durch die Unterscheidung von zwei streng getrennten Verantwortungsbegriffen aufgelöst, z.B. „Schuld(en)-Verantwortlichkeit“ versus „Schuld-Verantwortlichkeit“ bei Deleuze (1976

III. Kants demütigende Pflicht

Das verantwortliche Selbstverhältnis, wie Nietzsche es bestimmt, besteht aus dem aktiven Umgang mit dem Faktum des eigenen Unterwerfens – in beiden Bedeutungen: dem Unterworfensein wie dem selbst Unterwerfen. Diese Struktur und insbesondere die Aktivität des Selbstbezugs ist, so möchte ich im Folgenden zeigen, der wichtigste Unterschied zum Selbstverhältnis des kantischen Pflichtbegriffs. Aber warum ausgerechnet Kants Pflichtbegriff wählen, um ihn mit Nietzsches Verantwortung zu kontrastieren?

Zwei Gründe sprechen aus Sicht der genealogischen Methode dafür: Erstens sind es insbesondere Kants Pflichtbegriff und davon abgeleitete Verpflichtungsfiguren, die im eingangs skizzierten Streit um den richtigen Grundbegriff zur Explikation normativer Bindungskraft Verwendung finden. Da die Genealogie ihre Historisierungen nicht um der Geschichte selbst willen betreibt, sondern ausgehend von den gegenwärtigen Problematisierungen, sollte sie denjenigen Pflichtbegriff mit Nietzsches Verantwortung kontrastieren, der für die heutigen Diskussionen maßgeblich ist. Zweitens nimmt Kant in der Genealogie der philosophischen Reflexionen auf „Pflicht“ eine ganz ähnliche Stellung ein wie Nietzsche in der Genealogie der philosophischen Reflexionen auf „Verantwortung“: Beide bilden die Begriffe jeweils so um, dass sich die nachfolgenden Verwendungen bis heute nicht verstehen lassen, ohne diese Neuprägung zu beachten. Darauf jedenfalls weisen die Untersuchungen hin, die Kants Gebrauch von „Pflicht“ historisch einzuordnen ver-

[1962]: 155) oder „Verantwortung“ versus „Zurechnung“ bei Raffoul (2010: 118). Meiner Lektüre zufolge geht dabei jedoch sowohl die Spezifität von Nietzsches Verantwortlichkeit als auch seine Behauptung eines Zusammenhangs beider Seiten verloren.

suchen,[21] denn weder lässt sich Kants Pflichtbegriff schlicht mit dem alltäglichen Begriffsgebrauch in der Umgangssprache seiner Zeit identifizieren noch übernimmt Kant den Pflichtbegriff unverändert aus der Tradition des Naturrechts: Erstens unterscheidet sich, wie Hans-Jürgen Engfer (1982) ausführt, Kants Pflichtbegriff von dem zu seiner Zeit gebräuchlichen, militaristisch-obrigkeitshörigen preußischen Pflichtgebegriff gerade durch die Autonomie des Einzelnen (anstatt des Staats) als Quelle der Pflicht.[22] Zweitens führt Kant die naturrechtliche Tradition, in der der Begriff der Pflicht im 18. Jahrhunderts eine überragende Stellung gewinnt, nicht einfach fort, da er die für Naturrechtstradition maßgebliche Unterscheidung zwischen

21 Agambens (2013) Genealogie von Kants Pflichtbegriff, der diesen als Kulminationspunkt der kirchlichen Reflexion auf das „Amt" begreift (vgl. Agamben 2013: IV.14, 177), ist mir zu spät bekannt geworden, um sie an dieser Stelle zu diskutieren, doch Agambens Ergebnis in Bezug auf das Selbstverhältnis von Pflicht trifft sich mit meinem, insbesondere in der Hervorhebung der Demütigung im Gefühl der Achtung (Agamben 2013: IV.17, 183–186). Ansonsten sind mir neben Kersting (1982), Engfer (1982) und Küenburg (1927) keine im engeren Sinne historischen Studien zum kantischen Pflichtbegriff bekannt; Jerome B. Schneewind (1998) beispielsweise beachtet diesen Begriff in seiner Rekonstruktion der „Erfindung der Autonomie" nicht. Die begrifflich eng an Kants Wortlaut orientierte Untersuchung von Manfred Moritz (1951: bes. Kapitel I) ist zwar äußerst hilfreich, was Kants Gebrauch von „Pflicht" angeht, nimmt aber leider keine historische Einordnung vor. Johannes Gelfert (1907) wiederum verspricht zwar, die untersuchten Pflichtbegriffe von Wolff und seiner Schule mit „Rücksicht" auf Kants Pflichtbegriff zu untersuchen, diskutiert das Verhältnis zu Kant jedoch allenfalls am Rande.

22 Wenig überzeugend versucht Gelfert (1907: 38–55) dagegen in seiner Untersuchung des Pflichtbegriffs Friedrich des Großen zu zeigen, dass „der Königsberger Philosoph [...] nur formuliert hat, was ihm in seinem Könige nicht nur als lebendige Tatsache, sondern auch als bewußter Grundsatz gegeben war, und was unter seiner und seines Vaters Regierung in dem tüchtigsten Teile des preußischen Volkes Wurzeln geschlagen hatte" (ebd.: 41).

vollkommenen und unvollkommenen Pflichten – jedenfalls in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* – anders zieht (vgl. Kersting 1982: 185 f.). So heißt es in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*:

> Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung gestattet, und da habe ich nicht bloß äußere, sondern auch innere vollkommene Pflichten, *welches dem in Schulen angenommen Wortgebrauch zuwider läuft*, ich aber hier nicht zu verantworten gemeinet bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt, oder nicht. (Kant 2000a [1785]: 52, Anm., Hervorhebung F.V.)

Wie Wolfgang Kersting zeigt, sah sich Kant zwar in der *Metaphysik der Sitten* gezwungen, die Differenz umzuarbeiten, da die Vorstellung einer unvollkommenen Pflicht, die nur „manchmal" verpflichtet, ungereimt ist; doch auch in Kants späteren Schriften gehe die Unterscheidung nicht mit den überlieferten Differenzierungen konform, da sie sich „weder am Merkmal der Erzwingbarkeit noch an teleologischen Aspekten" (Kersting 1982: 213) orientiere.[23] Vollkommene und unvollkommene Pflichten würden stattdessen hinsichtlich ihrer inhaltlichen Bestimmtheit unterschieden und (größtenteils[24]) mit Rechts- und Tugendpflichten identifiziert:

23 Für Küenburg (1927: 34) unterscheidet sich Kants Pflichtbegriff bereits seit 1762 von Wolffs Pflichtbegriff durch Kants entschiedene Abwehr aller psychologischen Aspekte, seinem Beharren auf einer nicht nur hypothetischen Nötigung durch Pflichten sowie seiner Verbindung zu einem moralischen Gefühl.

24 Kersting (1982: 212, Fn. 75) räumt ein, dass Kant auch vollkommene Tugendpflichten kennt.

> Letztlich liegt dem Kantischen Verbindlichkeitsdualismus ein informationstheoretischer Unterschied zugrunde, der die unterschiedliche Normierungsreichweite der beiden Pflichtprinzipien reflektiert, die ihrerseits Konsequenz des unterschiedlichen Ortes der beiden Gesetzgebungen und damit des zu bestimmenden Gegenstandes ist. (Kersting 1982: 213 f.)

Da es mir im Folgenden ausreicht, Kants Gebrauch von „Pflicht" als wirkmächtige Umprägung zu behaupten, lasse ich die schwierige interpretatorische Frage nach der Abgrenzung vollkommener von unvollkommener Pflichten und dem Zusammenhang dieser Unterscheidung mit der von Tugend- und Rechtspflichten auf sich beruhen (vgl. dazu etwa Alves 2010, Schaller 1995, Kersting 2007: 143–155). Die angedeutete historische Situierung sollte gemeinsam mit der kaum zu leugnenden Wirkmächtigkeit des kantischen Pflichtbegriffs für die gegenwärtigen Diskussionen um die Begriffe Pflicht und Verantwortung – insbesondere im Kontext der eingangs genannten Frage, welcher von ihnen zum grundlegenden Begriff für die Explikation normativer Bindungskraft taugt – Rechtfertigung genug dafür sein, dass ich im Folgenden Nietzsches verantwortliches Selbstverhältnis mit dem Selbstverhältnis des kantischen Pflichtbegriffs vergleiche.[25]

25 Mein Fokus auf das mit dem kantischen Pflichtbegriff verknüpfte Selbstverhältnis – also auf den praktischen Selbstbezug, der über das Konzept der Pflicht konstituiert wird – liefert dabei zugleich die Perspektive, aus der ich Kants Pflichtbegriff interpretiere. Die genealogische Deutung ist also nicht an den Intentionen orientiert, die Kant mit seinem Pflichtbegriff verfolgt; sie will stattdessen den Preis für die durch Selbstunterwerfung erkaufte Autonomie beziffern. Deshalb betont sie Kants Beschreibung der im Zuge der Unterwerfung unter das moralische Gesetz notwendig erfolgenden Demütigung und nicht den dadurch erreichten Gewinn. Vgl. dazu ausführlich Agamben (2013: IV.17 und 18, 183–190).

Dass Kants Pflichtbegriff ein Selbstverhältnis impliziert, geht aus seiner Unterscheidung zwischen pflichtgemäßem Handeln und Handeln aus Pflicht hervor: Zur objektiven Bedingung, dem Gesetz gemäß gehandelt zu haben, gesellt sich für moralisches Handeln die subjektive Forderung, aus Achtung für das Gesetz gehandelt zu haben.[26] Achtung ist für Kant das einzige moralische Gefühl, das a priori zu erkennen ist, und ist als „Bewusstsein einer *freien* Unterwerfung des Willens unter das Gesetz" (Kant 2000b [1785]: 202) unvermeidlich mit einem gewissen Schmerz verbunden. Denn auch die freiwillige Unterwerfung bleibt eine Unterwerfung, die das Handeln aus Neigung verhindert und so der „Selbstliebe" – dem „Hang, sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen" (ebd.: 194) – zuwiderläuft. Achtung ist daher die positive Kehrseite der durch das moralische Gesetz erfahrenen Demütigung:

> Also demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Dasjenige, dessen Vorstellung, als *Bestimmungsgrund unseres Willens*, uns in unserem Selbstbewusstsein demütigt, erweckt, so fern als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich *Achtung*. (ebd.: 195)

Da Achtung Kant zufolge die „einzige […] moralische Triebfeder" (ebd.: 199) ist und den entsprechenden Stellenwert in

26 Vgl. Kant (2000b [1785]: 191, 203). Ich beziehe mich im Folgenden hauptsächlich auf das dritte Hauptstück in der „Analytik der reinen praktischen Vernunft" sowie auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Vgl. zum Gefühl der Achtung auch Allison (1990: 120–128, besonders 125 f.), Goy (2007) und Schadow (2013).

Kants Moralkonzeption einnimmt,[27] gewinnt die mit der Achtung notwendig verbundene Demütigung denselben Rang. Das moralische Gesetz ist also selbst Triebfeder moralischen Handelns, es unterwirft uns, indem wir uns selbst unterwerfen, und daher ist das Selbstverhältnis dieser Selbstunterwerfung durch Demütigung und Achtung geprägt. Denn

> [b]eim moralischen Gefühl der Achtung handelt es sich […] nicht um ein Gefühl, das auf die Konfrontation eines endlichen Wesens mit dem Gesetz *zeitlich* folgt, sondern es stellt im Gegenteil den *Modus* dar, in dem sich der Mensch eines solchen praktischen Gesetzes *bewusst wird*. (Schadow 2013: 302, vgl. auch 247 f.)

Das Selbstverhältnis der kantischen Pflicht besteht demnach aus zugleich erhebender und demütigender Achtung. Entscheidend für den Unterschied zum Selbstverhältnis der Verantwortung ist die *Aktivität* des Selbstverhältnisses, also wie der Selbstbezug praktisch hergestellt wird: Im Selbstverhältnis der kantischen Pflicht besteht die Aktivität des Subjekts in der Unterwerfung selbst; deshalb demütigt diese Aktivität und flößt zugleich Achtung ein für dasjenige, dessen „Vorstellung" der „Bestimmungsgrund unseres Willens" (Kant 2000b [1785]: 195) ist. Das demütigende moralische Gefühl bei der Herstellung des Selbstbezugs[28] führe dazu, so Kant hellsichtig, an ande-

27 Steffi Schadow hat Kants Theorie der Motivation zum moralischen Handeln eingehend untersucht, allerdings im Rahmen der Diskussion um Moralpsychologie, die vorwiegend in der analytischen Philosophie stattfindet und vor allem ergründet, ob und wie moralische Gründe motivationale Kraft besitzen (vgl. Schadow 2013: Kapitel I, §3 und 304–306). Näher an meiner Fragestellung liegt die kürzlich von Judith Mohrmann (2015) vorgelegte Interpretation von Achtung als einem „Affektivwerden der Vernunft" (ebd.: Kapitel 5, bes. 139–49).

28 „Die Achtung ist *so wenig* ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr […] nur ungern überläßt." (Kant 2000b [1785]: 198)

ren Menschen, denen wir als „Beispiele“ des Gesetzes Achtung entgegenbringen müssen, etwas zu suchen, „was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend ein Tadel, um uns wegen der Demütigung, die uns durch ein solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten“ (ebd.: 198). Die Aktivität des Selbstverhältnisses der Pflicht ist also eine gleichermaßen demütigende und Achtung erweckende Unterwerfung unter das selbstgegebene Moralgesetz.

Dagegen ist der Zusammenhang von Aktivität und Unterwerfung im Selbstverhältnis der Verantwortung ein anderer. Unterwerfung ist dort etwas Vorgefundenes, Nicht-Eigenes, das durch die Aktivität, die das Selbstverhältnis erzeugt, zu etwas Eigenem oder zumindest doch Erträglichem gemacht wird. Wie Nietzsche pointiert verdeutlicht, besteht Verantwortung als Selbstverhältnis in der aktiven Interpretation des *Faktums*, Unterworfen zu sein bzw. selbst zu unterwerfen; die Aktivität des Selbstbezugs im verantwortlichen Selbstverhältnis ist also auf die Interpretation eines als objektiv anerkannten Unterwerfens gerichtet und besteht nicht mehr im Unterwerfen selbst.

Damit tritt der entscheide Unterschied zwischen Pflicht und Verantwortung der philosophischen Genealogie dieser beiden Begriffe zufolge in den jeweils mit den Begriffen verknüpften Selbstverhältnissen zu Tage: Das Selbstverhältnis der Pflicht wird durch die Aktivität des Unterwerfens selbst hergestellt, und daher lässt sich die Demütigung, die von dieser Selbstunterwerfung erzeugt wird, nie von der Achtung für das Gesetz trennen, dem das Subjekt sich unterwirft. Nicht die Aktivität des Selbstverhältnisses Pflicht – das Sich-selbst-Unterwerfen – ist ambivalent, sondern das dadurch erzeugte, demütigende und erhebende Gefühle der Achtung. Die Ambivalenz des Selbstverhältnisses Verantwortung betrifft stattdessen seine Aktivität: den notwendigerweise unterschiedlichen aktiven

Umgang mit den zwei Seiten des Machtausübens. Konfrontiert mit dem zum Faktum geronnenen eigenen Unterworfensein wie mit dem Faktum des eigenen Unterwerfens erwächst das mit Verantwortung verknüpfte Selbstverhältnis aus dem Umgang mit dieser doppelten Konfrontation.

Das Selbstverhältnis der Verantwortung lässt sich also als Integration einer janusköpfigen *Objektivierung* verstehen: Es ist der Versuch, das Unterworfensein und das Unterwerfen als Faktum *hinzunehmen* und mit aller Kraft einen Umgang zu finden, der diese Objektivität des Unterwerfens im Herzen des Subjekts annehmbar macht, ohne die Objektivierung wieder aufzubrechen und die Demütigung des Unterworfenwerdens oder die gefährlichen Freuden des eigenen Unterwerfens erneut ins Zentrum der Subjektivität einzulassen. Verantwortung organisiert das Selbstverhältnis um eine schützende Objektivierung herum, die es dem Subjekt erlaubt, sich trotz seines Unterworfenseins als souverän zu verstehen. Dafür ist die Objektivierung des Unterworfenseins notwendig, die jedoch nicht als Tätigkeit des verantwortlichen Selbstverhältnisses erscheinen darf. Ist der Preis dafür, aus Pflicht zu handeln, eine notwendige Demütigung, so besteht der Preis dafür, ein verantwortliches Subjekt zu sein, in der partiellen Selbstobjektivierung *und* in der erfolgreichen Verschleierung dieser Objektivierung von Machtverhältnissen vor sich selbst.

Der Gewinn allerdings liegt darin, die Last einer ständig selbst vollzogenen Demütigung scheinbar abwerfen zu können. Das Skandalon von Kants Pflichtbegriff, die zähneknirschende Einsicht, mich selbst demütigen zu müssen, um moralisch handeln zu können, kann der Verantwortungsbegriff umgehen, indem er das Skandalon zum Faktum umdeutet und dem Subjekt die Arbeit überlässt, mit diesem Faktum umzugehen, das es freilich nicht weiter hinterfragen darf. Insofern ersetzt Verant-

wortung die Demütigung der (Selbst-)Unterwerfung durch ihre Objektivierung und kann sie so verschleiern.

Es sollte uns also nicht verwundern, dass „Verantwortung" so bereitwillig als Nachfolgebegriff für „Pflicht" genommen wird: Dank der im verantwortlichen Selbstverhältnis verborgenen Selbstobjektivierung erspart sie uns die Demütigung der Achtung. Wenn wir dafür die eigene Unterwerfung wie das eigene Unterwerfen unkritisch hinnehmen müssen, so scheint das der gegenwärtigen Philosophie ein geringer Preis zu sein, den sie gerne zahlt.

IV. Der Unterschied, den der kleine Unterschied macht

Welche Bedeutung hat die genealogische Bestimmung dieses kleinen Unterschieds in den Selbstverhältnissen von Pflicht und Verantwortung für die gegenwärtigen philosophischen Bemühungen, die beiden Begriffe ins Verhältnis zu setzen? Was bedeutet er für die Wahl des Grundbegriffes, mit dem die Bindungskraft von (moralischer) Normativität erläutert wird?

Die erste Frage betrifft das Verhältnis von Philosophie und Geschichte im Medium der Sprache. Die Genealogie philosophischer Begriffe geht mit Wittgenstein davon aus, dass die Bedeutung unserer Begriffe nicht unabhängig von unserem Gebrauch dieser Begriffe und damit nicht unabhängig von ihrer Geschichte ist. Sowenig es ein überzeitliches „Wesen" gibt, das die Bedeutung eines Begriffs abstrakt fixiert, so wenig können wir unsere Begriffe nach Belieben umdeuten.[29] Nietzsches Kri-

29 Eine schöne Formulierung dieses Sachverhalts findet sich bei Stanley Cavell: „Der Aspekt von Bedeutung, den ich zu fassen versuche, jene Bedingung von Stabilität und Toleranz, die ich als wesentlich für die Funktion eines Begriffs (den Gebrauch eines Wortes) beschrieben

tik an einer Philosophie, die sich ihre Begriffe über Definitionen verschafft, richtet sich gegen die damit vollzogene Verdrängung der uns in unserer Sprache unausweichlich begegnenden Historizität, die als verdrängte nicht verschwindet, sondern zum unsichtbaren Gefängnis des Denkens wird: Ohne genealogische Aufklärung über die Herkunft der philosophischen Begriffe, in denen wir unsere heutigen Probleme stellen, diskutieren und vielleicht sogar lösen, verbleiben und affirmieren wir unbemerkt den Rahmen, den uns der in den Begriffen sedimentierte historische Gebrauch vorgibt (zu dieser Gefangenschaft Owen 2001, 2003): „Man glaubt, wieder und wieder der Natur nachzufahren, und fährt nur der Form entlang, durch die wir sie betrachten." (Wittgenstein 2000 [1953]: §114) Genealogie ist insofern eine Form der Philosophie, die den „Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache" (ebd.: §109) aufnimmt – *eine* Form der Philosophie, weil diese in anderer Form, wenn sie sich blindlings dem eingespielten Sprachgebrauch überlässt, schnell zu jener Kraft wird, die uns Fliegen einfängt, indem sie Erkenntnis solcher „philosophischen Probleme" verspricht, die lediglich „entstehen, wenn die Sprache feiert" (ebd.: §38).[30] Wir sollten uns daher hüten, so

habe, läßt sich vielleicht noch einmal auf diese Weise deutlich machen: zu sagen, ein Wort oder Begriff habe eine (stabile) Bedeutung, heißt zu sagen, man könne von neuen und äußerst verschiedenen Varianten erkennen, ob sie unter einen Begriff fallen oder nicht; zu sagen, ein Begriff müsse tolerant sein, heißt zu sagen, daß, hätten wir ‚jedem' neuen Fall ein neues Wort zuzuweisen, kein Wort die Art von Bedeutung hätte, die ein Wort wie ‚Schuh' hat." (Cavell 2006 [1979]: 314 f.)

30 Genealogie ist trotz der von Owen herausgearbeiteten Nähe nicht Wittgensteins Form der Philosophie, um gegen die „Verhexung" der Sprache anzugehen; sein quietistisches Programm begnügt sich mit dem Kampf gegen die Metaphysik – so sein programmatischer Satz: „*Wir* führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück." (Wittgenstein 2000 [1953]: §116) –, wäh-

zu tun, als könnte eine bloß aus der Gegenwart geschöpfte Begriffsdefinition ausreichen, um mit so historisch aufgeladenen Begriffen wie Pflicht und Verantwortung zu philosophieren. Diese Begriffe sind nicht geschichtslos, und jeder Versuch, sie so zu behandeln, ist in Gefahr, entweder naiv oder ideologisch zu verfahren: naiv, wenn wir unsere Augen vor ihrer Historizität verschließen; ideologisch, wenn wir diese sehen und uns entscheiden, sie zu übersehen.

Die Konzentration auf die historisch im Verantwortungsbegriff sedimentierten Gebrauchsweisen über die Genealogie der philosophischen Reflexionen auf Verantwortung hat uns zu dem kleinen, aber entscheidenden Unterschied zwischen dem verantwortlichen Selbstverhältnis und dem Selbstverhältnis der Pflicht geführt – aktiver Umgang mit dem Faktum des eigenen Unterwerfens einerseits, demütigende und erhebende Achtung qua Unterwerfung unter das Moralgesetz andererseits. Das Verhältnis von Verantwortung und Pflicht, von ihren Selbstverhältnissen her betrachtet, zeigt sich im unterschiedlichen Umgang mit der (Selbst-)Unterwerfung: Wo mit Pflicht die Demütigung der Selbstunterwerfung gefeiert und offen proklamiert wird, verschleiert Verantwortung diese demütigende Selbstunterwerfung ebenso wie das eigene Unterwerfen anderer, indem beides zum Faktum objektiviert wird, mit dem es sich zu arrangieren gilt.

Es bleibt zu prüfen, welche Bedeutung dieser kleine Unterschied dafür hat, ob wir Pflicht oder Verantwortung als Grundbegriff für die Explikation der Bindungskraft von (moralischer) Normativität überhaupt wählen. Welchen Unterschied macht der kleine Unterschied in den Selbstverhältnissen? Auf dem Spiel steht, welches Selbstverhältnis nahezu unbemerkt verallgemeinert und normalisiert wird, ob also die

rend die Genealogie im hier vorgestellten Sinne den Kampf gegen die präsentistischen Verkürzungen auch als politischen Kampf versteht.

Bindungskraft von Normativität durch demütigende und erhebende Achtung oder durch verschleiernde Selbstobjektivierung erkauft wird. *Dass* es zu einer solche Verallgemeinerung und Normalisierung kommt, ist unabhängig davon, welcher Grundbegriff – ob Verantwortung oder Pflicht – gewählt wird: Expliziert man die Bindungskraft von Normativität über einen dieser Grundbegriffe, bindet man die Kraft des Normativen an das Selbstverhältnis des jeweiligen Grundbegriffs. Dann aber ist jeder normative Anspruch, weil er als normativer eben über eine besondere Bindungskraft verfügt, die mithilfe des jeweiligen Grundbegriffs erläutert wird, mit dem Selbstverhältnis des Grundbegriffs verknüpft, weil dieses die Kraft des normativen Anspruchs garantiert.

Dass es das Selbstverhältnis von Verantwortung bzw. Pflicht ist, das die Kraft der Normativität garantiert, lässt sich abschließend an den eingangs genannten Beispielen belegen. So argumentiert Robert Brandom in seinen „Woodbridge Lectures", die eine kompakte Zusammenfassung seines Ansatzes als eine in den von Kant und Hegel bereitgestellten „Tonarten" komponierte „semantic sonata" (Brandom 2009: 25) präsentieren, für das „reciprocal recognition model of normative bindingness" (Brandom 2009: 79). Mit (Brandoms Interpretation von) Kant ist Autonomie die einzige Legitimationsquelle von Normen, so dass ich normativ nur an das gebunden bin, woran ich mich selbst gebunden habe. Doch weil dies in einem voluntaristischen Verständnis zu enden droht, das die Bindungskraft allein von meinem Willen abhängig macht und damit die Unterscheidung zwischen dem, woran ich gebunden bin, und dem, woran ich mich für gebunden halte, einziehen würde, ist ein weiterer Schritt nötig, den Brandom bei Hegel findet und der den Inhalt dessen, woran ich gebunden bin, sozial und temporal von mir entkoppelt. Noch immer gilt:

> I am only normatively bound when I have bound myself. But for this to be intelligible as a model of normative force or bindingness, we must be able to understand what I have done as binding myself by undertaking a *responsibility* […]. […] That is to say that in order to be intelligible as determinately contentful, my autonomous (meta-)authority to bind or commit myself, *to make myself responsible* […], must be balanced by some authority associated with the content, with what I have become *responsible for*. (ebd.: 79, meine Hervorhebungen)

Diese Verantwortung für den Inhalt, an den ich gebunden bin, ist eine „Leistungs-Verantwortung [*task-responsibility*]" (ebd.: 35), die Verantwortung, etwas zu tun: nämlich die eigenen Urteile und damit die eigenen Verantwortlichkeiten und Festlegungen kohärent zu halten – oder, mit Kant gesprochen, sie in die „Einheit der Apperzeption" zu integrieren (vgl. ebd.: 35 f.). Diese Aktivität produziert, erhält und entwickelt ein Selbst, das an drei Teloi gebunden ist: *Einstimmigkeit* mit sich selbst, weil es in sich keine Widersprüche dulden kann; *Selbsttransparenz*, weil es über möglichst alle Konsequenzen der eigenen Festlegungen sich Klarheit verschaffen muss; und eine Form von *Sicherheit*, weil es möglichst alle Festlegungen gerechtfertigt wissen muss.[31]

Ohne dieses Selbstverhältnis der (Leistungs-)Verantwortung hätten normative Ansprüche keine Bindungskraft – weshalb die Gemeinschaft Sorge dafür tragen muss, dass jede_r Einzelne ein entsprechendes Selbstverhältnis entwickelt und

31 Brandom (2009: 36) sieht in diesen drei Teloi des Selbstverhältnisses drei Dimensionen der Leistungsverantwortung: Die „kritische Verantwortung" zielt auf ein „einstimmiges [*consistent*]" Selbst, die „erweiternde [*ampliative*] Verantwortung" auf ein „vollständiges [*complete*]" Selbst und die „rechtfertigende Verantwortung" auf ein „gerechtfertigtes [*warranted*]" Selbst.

pflegt. In Brandoms Modell geschieht das mithilfe von (normativen wie nicht-normativen) Sanktionen gegenüber jenen, die ihrer Verantwortung nicht nachkommen. Insofern leiten Brandoms drei Teloi die Aktivität des Selbstverhältnisses so an, dass meine Verantwortungsbeziehungen zu anderen – die mich für etwas verantwortlich machen und ein Verfehlen dieser Verantwortung bestrafen oder die ich verantwortlich mache und für entsprechende Verfehlungen selbst strafe – möglichst straffrei bleiben. Die wechselseitige durch Verantwortungsbeziehungen erfolgende Unterwerfung und Bestrafung wird so jedoch gerade nicht hinterfragbar, sondern als objektives Faktum betrachtet, mit dem es – gemäß der drei Teloi – umzugehen gilt.

Das Selbstverhältnis von Brandoms Leistungs-Verantwortung hat damit dieselbe Struktur eines Umgangs mit dem Faktum des eigenen Unterwerfens wie die von Nietzsche beschriebene: Die Aktivität von Brandoms verantwortlichem Selbstverhältnis ist nicht die demütigende und erhebende Unterwerfung unter ein selbst gegebenes Gesetz, sondern besteht im Umgang mit der zum Faktum objektivierten Unterwerfung unter die Autorität anderer bzw. dem reziproken Unterwerfen dieser anderen.[32] Die Bindungskraft von Normativität wird bei Brandom mit dem Begriff der Verantwortung expliziert und damit die Kraft, die die Normen auf mich ausüben, aus dem Umgang mit dem Faktum des eigenen Unterwerfens erklärt – d. h. aus dem verantwortlichen Selbstverhältnis.

Dieselbe Funktion hat in Korsgaards Explikation der Bindungskraft von Normativität das Selbstverhältnis der Pflicht, denn die Kraft der Normativität ist für Korsgaard als Verpflichtung direkt auf unsere jeweilige praktische Identität bezogen. Verpflichtungen erklären die normative Bindungskraft also

32 Siehe dazu ausführlich Vogelmann (2014: Kapitel 5.3.1, bes. 395–399).

über ihre Verbindung zu unseren Selbstverhältnissen, die eine existenzielle Bedeutung für uns haben:

> It is the conceptions of ourselves that are most important to us that give rise to unconditional obligations. For to violate them is to lose your integrity and so your identity, and to no longer be who you are. That is, it is to no longer be able to think of yourself under the description under which you value yourself and find your life to be worth living and your actions to be worth undertaking. It is to be for all practical purposes dead or worse than dead. When an action cannot be performed without loss of some fundamental part of one's identity, and an agent could just as well be dead, then the obligation not to do it is unconditional and complete. (Korsgaard 1996a: 102)

Korsgaard glaubt damit, wie Kant Autonomie als Quelle von Normativität gezeigt zu haben, doch ihr existentialistischer Zusatz[33] einer praktischen Identität – einer Selbstkonzeption oder eines Selbstverhältnisses –, die bei Pflichtverletzung in Gefahr gerät, macht dieses Selbstverhältnis selbst zur Normativitätsquelle. Wie eine Reihe von Kommentatoren bemerkt hat, ist die Verbindung von praktischer Identität und Gesetzesförmigkeit sehr unsicher,[34] so dass das Selbstverhältnis den größten Teil der Begründungslast für die Bindungskraft von Normativität tragen muss: „So the reflective structure of human consciousness establishes a relation here, a relation which we have to ourselves. And it is a relation not of mere power but rather of

33 Diese Charakterisierung, mit der sich Korsgaard (1996b: 237) nach eigenem Bekunden anfreunden kann, stammt von Thomas Nagel (1996: 203).

34 „Darauf machen besonders G. A. Cohen (ebd.: 174 f.) und Raymond Geuss (1996: 192) aufmerksam; Korsgaards Antwort auf diese Kritik fällt knapp und wenig überzeugend aus (vgl. Korsgaard 1996b: 234–238).

authority. And *that* is the authority that is the source of obligation.“ (ebd.: 104)

Allerdings bleibt an dieser Stelle die Frage, inwieweit es das Selbstverhältnis der Pflicht im oben identifizierten Sinne ist, das die Kraft normativer Ansprüche – in Korsgaards Worten: Verpflichtungen [*obligation*] – begründet. Abermals hilft ein Blick auf die Struktur des Selbstverhältnisses: Korsgaard ist davon überzeugt, dass dieses Selbstverhältnis nur existieren kann, wenn es einen Anspruch auf Gesetzesförmigkeit oder Universalität erhebt[35] und gegen Versuchungen – kantisch gesprochen: Neigungen – auch durchsetzen kann (vgl. Korsgaard 1996b: 231 f.). Die Normativität der Verpflichtungen hängt also davon ab, dass ich meine praktische Identität als ein gesetzesförmig strukturiertes Selbst auch gegen die „Selbstliebe“ (Kant 2000b [1785]: 194) oder gar den Versuch, diese selbst zur Maxime zu erheben – was Kant (ebd.) „Eigendünkel“ nennt –, aus Achtung für dieses gesetzesförmige Selbst verteidige. Dieses Selbstverhältnis der freiwilligen Unterwerfung aus Achtung vor dem Gesetz entspricht Punkt für Punkt dem Selbstverhältnis des kantischen Pflichtbegriffs – nur dass Korsgaard, wie viele moderne Kantianer_innen, taktvoll die von Kant ausführlich beschriebene notwendig mitlaufende Demütigung übergeht.

Diese knappen Ausführungen sind lediglich ein Argument dafür, *dass* die Explikation der Bindungskraft von Normativität durch Verantwortung oder Pflicht das mit dem Grundbegriff verknüpfte Selbstverhältnis verallgemeinert. *Wie* dies im Einzelnen geschieht, *ob* die Selbstverhältnisse sich dabei wenn

35 „[I]f all of my decisions were particular and anomalous, there would be no identifiable difference between my acting and an assortment of first-order impulses being causally effective in or through my body. And then there would be no self – no mind – no me – who is the one who does the act.“ (Ebd.: 228)

auch nicht in ihrer Struktur, so doch vielleicht innerhalb dieser gegenüber denen von Kant oder Nietzsche verändern und *wie* das mit der Geschichte des jeweiligen Grundbegriffs zusammenhängt, verlangte nach weiteren Untersuchungen. Doch trotz seiner Beschränktheit rechtfertigt mein Argument die Forderung nach mehr Aufmerksamkeit für den in den Grundbegriffen historisch sedimentierten Gebrauch. Ein kurzes Resümee verdeutlicht dies noch einmal: Erstens habe ich für eine genealogische Untersuchung der Begriffe Verantwortung und Pflicht plädiert, um präsentistische Definitionen zu vermeiden. Die Genealogie der Verantwortung hat dann zweitens den Hinweis auf die Bedeutung des mit Verantwortung verknüpften moralischen Selbstverhältnisses geliefert. Im Vergleich der Struktur der Selbstverhältnisse von Verantwortung und Pflicht trat drittens der titelgebende kleine Unterschied zu Tage: Während das verantwortliche Selbstverhältnis im Umgang mit dem Faktum des eigenen Unterwerfens besteht und damit die Objektivierung dieses ambivalenten Unterwerfens – des Unterworfenseins wie des Selbst-Unterwerfens – im Subjekt verankert, ist das Selbstverhältnis der Pflicht die zugleich demütigende und erhebende Unterwerfung unter das selbstgegebene Moralgesetz. Dieser kleine Unterschied ist entscheidend, so habe ich viertens und letztens argumentiert, weil die jeweiligen Selbstverhältnisse verallgemeinert werden, wenn Verantwortung oder Pflicht als Grundbegriffe gebraucht werden, um die Bindungskraft von Normativität zu erläutern. Die Kraft, die Normen über uns haben, wird bei Korsgaard wie bei Brandom auf die entsprechenden Selbstverhältnisse von Pflicht respektive Verantwortung zurückgeführt – der Preis dieser Explikation besteht also entweder in der Verallgemeinerung der Demütigung durch oder der Objektivierung und Verschleierung von Unterwerfung. Es ist diese kritische Diagnose, weswegen eine genealogische Auf-

klärung über die philosophischen Begriffe, mit denen wir uns die Welt erschließen, bedeutsam ist: Ohne sie bleiben wir blind für die Auswirkungen dieser Begriffe.

Literatur

Agamben, Giorgio 2013: *Opus Dei. Archäologie des Amts*. Übersetzt von Michael Hack. Frankfurt a. M.: Fischer.

Allison, Henry E. 1990: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alves, Julius 2010: Vollkommene Tugendpflichten: Zur Systematik der Pflichten in Kants Metaphysik der Sitten, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 64. 4, 520–546.

Bayertz, Kurt 1995: Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, in: Kurt Bayertz (Hrsg.): *Verantwortung. Prinzip oder Problem?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 3–71.

Beiser, Frederick C. 2009: Normativity in Neo-Kantianism. Its Rise and Fall, in: *International Journal of Philosophical Studies* 17. 1, 9–27.

Brandom, Robert B. 2000 [1994]: *Expressive Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

--- 2009: *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. Cambridge, MA/London: Belknap Press.

Brusotti, Marco 1992: Die „Selbstverkleinerung des Menschen" in der Moderne. Studien zu Nietzsches „Genealogie der Moral", in: *Nietzsche-Studien* 21, 81–136.

Buddeberg, Eva 2011: *Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Cavell, Stanley 2006 [1979]: *Der Anspruch der Vernunft. Wittgenstein, Skeptizismus, Moral und Tragödie*. Übersetzt von Christiana Goldmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Cohen, G. A. 1996: Reason, humanity, and the moral law, in: Christine M. Korsgaard: *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 167–188.

Deleuze, Gilles 1976 [1962]: *Nietzsche und die Philosophie*. Übersetzt von Bernd Schwibs. München: Rogner & Bernhard.

Dworkin, Ronald 1996: Objectivity and Truth: You'd Better Believe it, in: *Philosophy & Public Affairs* 25. 2, 87–139.

Engfer, Hans-Jürgen 1982: Preußischer und Kantischer Pflichtbegriff, in: Friedrich Rapp und Hans-Werner Schütt (Hrsg.): *Philosophie und Wissenschaft in Preußen. Kolloquium an der Technischen Universität Berlin, WS 1981/82*. Berlin: Technische Universität Berlin, 67–93.

Fichte, Johann Gottlieb 1981 [1799]: Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus, in: ders.: *J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Band 1.6: Werke 1799–1800. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann, 25–144.

Foucault, Michel 2002 [1971]: Nietzsche, die Genealogie, die Historie (Nr. 84), in: *Dits et Écrits II*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 166–191.

--- 2004 [1975]: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Übersetzt von Walter Seitter. 15. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

——— 2004 [1984]: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. 8. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

--- 2004 [1996]: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesung am Collège de France 1975/76*. Übersetzt von Michaela Ott. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

--- 2005 [1983]: Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins (Nr. 336), in: *Dits et Écrits IV*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 641–657.

Gelfert, Johannes 1907: *Der Pflichtbegriff bei Christian Wolff und einigen anderen Philosophen der deutschen Aufklärung mit Rücksicht auf Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik des 18. Jahrhunderts*. Borna-Leipzig: Robert Noske.

Geuss, Raymond 1996: Morality and identity, in: Christine M. Korsgaard: *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 189–199.

Gosepath, Stephan 2012: Politische Verantwortung und rechtliche Zurechnung, in: Matthias Kaufmann und Joachim Renzikowski (Hrsg.): *Zurechnung und Verantwortung. Tagung der Deutschen*

Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie vom 22.-24. September 2010 in Halle (Saale) Band 2012. Stuttgart: Steiner [u. a.], 17–30.

Goy, Ina 2007: Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 61. 3, 337–360.

Gutberlet, Constantin 1893: *Die Willensfreiheit und ihre Gegner*. Fulda: Actiendruckerei.

Heidbrink, Ludger 2003: *Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten*. Weilerswrist: Velbrück Wissenschaft.

--- 2006: Grenzen der Verpflichtung. Zum Verhältnis von Verantwortung und Pflichten, in: Claus Langbehn (Hrsg.): *Recht, Gerechtigkeit und Freiheit. Festschrift für Wolfgang Kersting*. Paderborn: Mentis, 239–268.

Holderegger, Adrian 2006: Verantwortung, in: Jean-Pierre Wils und Christoph Hübenthal (Hrsg.): *Lexikon der Ethik*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 394–403.

Kant, Immanuel 2000a [1785]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe, Band VII. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. 15. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

--- 2000b [1785]: *Kritik der praktischen Vernunft*. Werkausgabe, Band VII. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. 15. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kersting, Wolfgang 1982: Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts, in: *Studia Leibnitiana* 14, 184–220.

--- 2007: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. 3., erw. und bearb. Aufl. Paderborn: mentis.

Korsgaard, Christine M. 1996a: *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

--- 1996b: Reply, in: Christine M. Korsgaard: *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 219–258.

Küenburg, Max 1927: *Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften*. Innsbruck: Felizian Rauch.

Lipps, Theodor 1899: *Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge*. Hamburg/Leipzig: Verlag Leopold Voß.

McKeon, Richard 1957: The Development and the Significance of the Concept of Responsibility, in: *Revue Internationale de Philosophie* 39. 1, 3–32.

Mill, John Stuart 1979 [1865]: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*. Toronto/Buffalo/London: Routledge & Kegan Paul.

Moritz, Manfred 1951: *Studien zum Pflichtbegriff in Kants kritischer Ethik*. Lund: Gleerup.

Mohrmann, Judith 2015: Affekt und Revolution. Politisches Handeln nach Arendt und Kant. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Müffelmann, Leopold 1902: *Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie*. Leipzig: J. A. Barth.

Nagel, Thomas 1996: Universality and the reflective self, in: Christine M. Korsgaard: *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 200–209.

Nida-Rümelin, Julian 2011: *Verantwortung*. Stuttgart: Reclam.

Nietzsche, Friedrich 2010 [1887]: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Kritische Studienausgabe, Band 5. Hrsg. von Giorgo Colli und Mazzino Montinari. 11. Aufl. Berlin/München: dtv/de Gruyter.

Owen, David 2001: Wittgenstein and Genealogy, in: *SATS: Nordic Journal of Philosophy* 2. 2, 5–29.

--- 2003: Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie, in: Axel Honneth und Martin Saar (Hrsg.): *Michel Foucault – Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 122–144.

--- 2008: Nietzsche, Ethical Agency and the Problem of Democracy, in: Herman W. Siemens und Vasti Roodt (Hrsg.): *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 144–167.

Pothast, Ulrich 1987 [1980]: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Raffoul, François 2010: *The Origin of Responsibility*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

Rée, Paul 2004 [1877]: Der Ursprung der moralischen Empfindungen, in: ders.: *Gesammelte Werke 1875–1885*. Hrsg. von Hubert Treiber. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 126–211.

Roberts, Moira 1965: *Responsibility and Practical Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rouse, Joseph 1987: *Knowledge and Power. Toward a Political Philosophy of Science*. Ithaca: Cornell University Press.

--- 1996: *Engaging Science. How To Understand Its Practices Philosophically*. Ithaka: Cornell University Press.

--- 2002: *How Scientific Practices Matter. Reclaiming Philosophical Naturalism*. Chicago: University of Chicago Press.

--- 2003: Remedios and Fuller on Normativity and Science, in: *Philosophy of the Social Sciences* 33. 4, 464–471.

Saar, Martin 2003: Genealogie und Subjektivität, in: Axel Honneth und Martin Saar (Hrsg.): *Michel Foucault – Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 157–177.

--- 2008: Understanding Genealogy: History, Power, and the Self, in: *Journal of the Philosophy of History* 2. 3, 295–314.

Schadow, Steffi 2013: *Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant*. Berlin/Boston: De Gruyter.

Schaller, Walter E. 1995: From the *Groundwork* to the *Metaphysics of Morals*: What Happened to Morality in Kant's Theory of Justice?, in: *History of Philosophy Quarterly. July* 12. 3, 333–345.

Schnädelbach, Herbert 1983: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schneewind, Jerome B. 1998: *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schönwälder-Kuntze, Tatjana 2011: Auf wen oder was antwortet „Verantwortung"? Zur Genealogie (und Pathologie) des Verantwortungsdenkens, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 19, 367–395.

Schopenhauer, Arthur 1986 [1841]: Die beiden Grundprobleme der Ethik, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Band III: Kleinere Schriften. Hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 481–815.

Schwartländer, Johannes 1974: Verantwortung, in: Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild (Hrsg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München: Kösel-Verlag, 1577–1588.

Stemmer, Peter 2013: Der Begriff der moralischen Pflicht, in: Anton Leist (Hrsg.): *Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*. Berlin: de Gruyter, 37–69.

Vogelmann, Frieder 2013: Verantwortung als Subjektivierung. Zur Genealogie einer Selbstverständlichkeit, in: Andreas Gelhard, Thomas Alkemeyer und Norbert Ricken (Hrsg.): *Techniken der Subjektivierung*. München: Fink, 149–161.

--- 2014: *Im Bann der Verantwortung*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Waldenfels, Bernhard 2006: *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Williams, Bernard 2003 [2002]: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*. Übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig 2000 [1953]: Philosophische Untersuchungen, in: ders.: *Werkausgabe*, Band 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 225–580.

Yovel, Yirmiyahu 1998: *Dark Riddle. Hegel, Nietzsche, and the Jews*. Cambridge: Polity Press.

Zedler, Johann Heinrich 1746: *Grosses vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste*, Band 47. Leipzig/Halle: Zedler. www.zedler-lexikon.de.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 165–202
www.praktische-philosophie.org

Verantwortung oder Pflicht?

Zur Frage der Aktualität und Unterscheidbarkeit zweier philosophischer Grundbegriffe

Valentin Beck, Berlin

Zusammenfassung: Im diesem Aufsatz nehme ich die Popularität des Verantwortungsbegriffs in der Alltagssprache zum Anlass, um seinem Verhältnis zum Pflichtbegriff auf den Grund zu gehen. Dabei unterziehe ich den Verantwortungsbegriff zunächst einer allgemeinen Analyse. Anschließend diskutiere ich in Gestalt von Indeterminismus, Amoralismus und Interaktionismus drei Modi der missbräuchlichen Verwendung dieses Begriffs. Dabei handelt es sich jedoch bei genauerer Betrachtung um allgemeine rhetorische Verschleierungsstrategien, die nicht an die Verwendung des Verantwortungsbegriffs gebunden sind, sondern in der kommunikativen Bezugnahme auf moralische Forderungen generell auftreten können. Dies verdeutlicht auch die anschließende Analyse des Pflichtbegriffs, der einige grundlegende Ähnlichkeiten zum Verantwortungsbegriff aufweist. Ex negativo zeigt sich so jedoch, wie ein nicht missbräuchlicher Rekurs auf beide philosophischen Grundbegriffe möglich ist. Darüber hinaus werden auch die Unterschiede dieser Termini deutlich. Der Pflichtbegriff ist trotz einiger wesentlicher Gemeinsamkeiten weniger vielseitig als der Verantwortungsbegriff und daher zumindest in der Auseinandersetzung mit einigen Themen der praktischen Philosophie weniger gut als Grundbegriff geeignet. Gleichwohl zeigt sich, dass die Frage „Verantwortung oder Pflicht?“ uns vor eine falsche Alternative stellt, wenn sie im ausschließenden Sinn verstanden wird.

Schlagwörter: Verantwortung, Pflicht, Mehrstelligkeit, europäische Staatsschuldenkrise, rhetorischer Missbrauch

1. Die Omnipräsenz des Verantwortungsbegriffs

Der Begriff der Verantwortung wird heutzutage gerne und überaus häufig verwendet. Akteure schreiben sich in unterschiedlichen sozialen Kontexten wechselseitig, aber auch sich selbst, fortlaufend „Verantwortung" zu. Die Allgegenwart des Verantwortungsbegriffs im öffentlichen Diskurs ließe sich an unzähligen Beispielen demonstrieren. Im Rahmen der gegenwärtigen europäischen Staatsschuldenkrise etwa untermauern die Konfliktparteien ihre Forderungen jeweils auch mit diesem Begriff. Deutsche Gewerkschaftsvertreter und Bürgerrechtler wendeten sich in einem offenen Brief vom 23. Dezember 2014 an die Bundesregierung und plädierten folgendermaßen gegen die Unterstützung der von Premierminister Samaras geführten griechischen Regierung im bevorstehenden Wahlkampf: „[D]ie letzten zweieinhalb Jahre der bedingungslosen Umsetzung der Spardiktate durch die Athener Regierung haben eine wirtschaftlich, sozial und humanitär zerrüttete Gesellschaft hinterlassen. Demokratische Verfahrensweisen und Regeln sind diesem Prozess zum Opfer gefallen. Die Bevölkerung hätte bei eventuellen Neuwahlen die Chance, die für diese Entwicklung mit verantwortlichen Politiker und Parteien in Griechenland abzuwählen."[1] Wenig später und kurz nach der Wahl der von der Syriza-Partei geführten Regierung bekundete der gerade neu ins Amt berufene griechische Finanzminister Yanis Varoufakis, „dass die EU davon profitieren würde, wenn Deutschland sich als Hegemon verstünde. Aber ein Hegemon muss Verantwortung übernehmen für andere. Das war der Ansatz der USA nach dem Zweiten Weltkrieg."[2]

1 www.attac-netzwerk.de/hamburg/ags/griechenland.

2 Vgl. Varoufakis im Interview mit Zeit-Online am 4.2.2015: www.zeit.de/wirtschaft/2015-02/yanis-varoufakis-griechenland-finanzminister-inhalt-interview/komplettansicht.

Auch die Bundesregierung bedient sich bei der Verteidigung ihres Standpunktes immer wieder der Sprache der Verantwortung. Beispielsweise schloss der deutsche Finanzminister Wolfgang Schäuble schon im März 2015 die Möglichkeit eines „ungeplanten Austritts" Griechenlands aus der Euro-Zone mit folgenden Worten nicht mehr aus: „Da ja die Verantwortung, die Möglichkeit zu entscheiden, was passiert, nur bei Griechenland liegt, und da wir nicht so genau wissen, was die Verantwortlichen in Griechenland tun, können wir es nicht ausschließen."[3]

Bei so vielen unterschiedlich motivierten Appellen an „Verantwortung" kann dem außenstehenden Betrachter schon etwas schwindelig werden. Wer ist denn nun im Umfeld der europäischen Staatsschuldenkrise wofür genau und in welchem Sinn verantwortlich?[4] Die Omnipräsenz des Verantwortungsbegriffs und die ihm offenbar anhängende Bedeutungsdiversität legen auch einige grundlegende Fragen nahe: Eignet sich dieser Begriff denn überhaupt zur präzisen und unmissverständlichen Artikulation von normativen Forderungen? Oder ist er eher eine Art rhetorische Allzweckwaffe, das heißt ein gut klingender Begriff, mit dem die Sprecher ihre Forderungen jeweils auf ansprechende Weise „verpacken" können? Handelt es sich also um einen konturlosen Modebegriff? Denotiert der Verantwortungsbegriff überhaupt ein einheitliches Phänomen, oder geht es in Wahrheit um ganz heterogene Phänomene ohne tiefer liegende Gemeinsamkeit?

Die in solchen Fragen zum Ausdruck kommenden Bedenken sind durchaus ernst zu nehmen, denn sie verweisen bei näherer Betrachtung auf grundlegende Eigenschaften des Verant-

3 Vgl. eine entsprechende Meldung der Nachrichtenagentur Reuters: http://de.reuters.com/article/topNews/idDEKBN0M90CU20150313.

4 Ich werde weiter unten ab S. 180 auf diese Frage zurückkommen.

wortungsbegriffs, die es aufzuklären gilt. Mit anderen Worten kann die Omnipräsenz dieses vergleichsweise jungen Begriffs[5] dazu veranlassen, ihren tieferen begriffslogischen Quellen nachzuspüren. Aus der Perspektive der praktischen Philosophie stellt sich zudem die Frage, ob sich der Verantwortungsbegriff angesichts seiner Beliebtheit im allgemeinen Diskurs überhaupt als Grundbegriff eignet, oder ob sie womöglich eher ein Grund dafür ist, auf seinen affirmativen Gebrauch zu verzichten und stattdessen verstärkt den Pflichtbegriff zu verwenden, den der Verantwortungsbegriff zumindest in außerfachlichen Kontexten zunehmend abzulösen, wenn auch nicht vollständig zu ersetzen scheint. Dass der Verantwortungsbegriff außerhalb von Fachdiskursen heutzutage auf größere Resonanz als der Pflichtbegriff stößt, bedeutet schließlich nicht automatisch, dass die Philosophie diesem Trend folgen muss.

In der Auseinandersetzung mit diesen Fragen verfolge ich zwei grundsätzliche Ziele. Zum einen möchte ich einen Beitrag zur Aufklärung der Gründe für die generelle Popularität des Verantwortungsbegriffs leisten. Zweitens möchte ich die These verteidigen, dass es gute Gründe gibt, in systematischen Untersuchungen der praktischen Philosophie an einer transparenten Verwendung dieses Begriffs festzuhalten – trotz seiner alltagsprachlichen Beliebtheit und auch trotz des Missbrauchs, der seinem Gebrauch zunehmend anhaftet, worauf ich ebenfalls zu sprechen kommen werde. Dessen ungeachtet soll sich aber auch zeigen, dass die Verwendung des Pflichtbegriffs in systematischen Abhandlungen in vielen thematischen Kontexten weiterhin möglich und sinnvoll ist, was daher rührt, dass beide Begriffe eine sehr ähnliche, wenn auch nicht deckungsgleiche Struktur aufweisen. Im ausschließenden Sinn stellt die

5 Vgl. Bayertz 1995 für eine erhellende kleine Geschichte des Verantwortungsbegriffs.

Frage „Verantwortung oder Pflicht?“ Theoretiker daher vor eine künstliche Alternative.

In einem ersten Argumentationsschritt wende ich mich einer allgemeinen Analyse des Verantwortungsbegriffs zu, die seine Vielseitigkeit erhellen soll (vgl. 2.). Danach komme ich auf Indeterminismus, Amoralismus und Interaktionismus als drei Modi der missbräuchlichen Verwendung des Verantwortungsbegriffs zu sprechen (vgl. 3.). Anstatt die Existenz dieser Missbrauchsmodi als Grund gegen die affirmative Verwendung dieses Begriffs zu betrachten, argumentiere ich anschließend jedoch dafür, dass sie als allgemeine Charakteristika der rhetorischen Verschleierung und der Artikulation von intransparenten oder ungerechtfertigten moralischen Forderungen zu begreifen sind, die unabhängig vom gewählten Grundbegriff auftreten können. Auf diese Weise wird deutlich, dass und wie ein affirmativer Rekurs auf den Verantwortungsbegriff (und auch den Pflichtbegriff) möglich ist, der nicht den dargestellten Missbrauchsmodi anheimfällt (vgl. 4.). Abschließend wird das Verhältnis der beiden philosophischen Grundbegriffe noch einmal auf versöhnliche Weise erhellt (vgl. 5.).

2. Die Vielseitigkeit des Verantwortungsbegriffs

Dieser Abschnitt ist der Analyse der wichtigsten Eigenschaften und Verwendungsmöglichkeiten des Verantwortungsbegriffs gewidmet.[6] Dafür ist es hilfreich, sich zunächst kurz der Etymologie des Verantwortungsbegriffs zu entsinnen, die auf das zentrale Element des „Antwort-Gebens“ im Sinne der Rechtfer-

6 Ich stütze mich zum Zweck der Beantwortung der hier verfolgten Fragestellung auf umfangreiche Vorarbeiten zur Analyse des Verantwortungsbegriffs in seinen unterschiedlichen Verwendungsweisen, die ich an anderer Stelle ausführlicher darstelle (vgl. Beck 2016).

tigung der eigenen Handlungen und der Bereitschaft, für diese einzustehen, verweist.[7] Dass sich Menschen selbst und gegenseitig ständig für gewisse Dinge Verantwortung zuschreiben, bedeutet demnach zunächst einmal, dass sie sich prinzipiell als Personen betrachten, die imstande sind, für ihre Handlungen „Antwort zu geben", und das heißt auch diese Handlungen vor dem Hintergrund verschiedener Erwartungen und expliziter oder impliziter normativer Standards zu rechtfertigen. Für eigene Handlungen einzustehen und von anderen zu fordern, dass sie dies ebenfalls tun, schließt wiederum ein, sich und anderen Personen bestimmte Handlungen und Handlungsfolgen zuzurechnen. Das Phänomen der *Handlungszurechnung* kann deshalb als ein zentrales Strukturmerkmal von Verantwortung angesehen werden.[8] Im Folgenden wird sich zeigen, dass jede Zurechnung einer Handlung zu einem Subjekt der Verantwortung auf mehrere Dimensionen hin analysierbar und beschreibbar ist. Genauer gesagt vertrete ich die These, dass jede konkrete Relation und jede der zahlreichen allgemeinen Arten der Verantwortung mit Blick auf mindestens fünf und je nach Art bis zu acht Dimensionen analysierbar ist. Diese Mehrdimensionalität von Verantwortung lässt sich durch das folgende Schema ausdrücken, das alle acht möglichen Dimensionen enthält und in dem der Prädikatsterm „ist verantwortlich" in Gestalt eines achtstelligen Prädikats[9] verwendet wird:

7 Zur Rückführung der Bedeutung des Verantwortungsbegriffs auf das Element des „Antwortens" vgl. schon Weischedel 1933, S. 15. Vgl. ebenso Werner 2006, S. 541, und Buddeberg 2011, S. 3.

8 Vgl. dazu auch Bayertz 1995, S. 4 und Gosepath 2006, S. 388.

9 In der philosophischen Fachliteratur zum Verantwortungsbegriff gibt es mehrere Interpretationen der sogenannten Mehrstelligkeit von Verantwortung. Ich verstehe darunter schlicht die Eigenschaft von Verantwortungsrelationen, dass auf die ihnen innewohnenden Dimensionen mit Hilfe mehrstelliger Prädikate Bezug genommen werden kann. Das

(i.) *jemand* (das Subjekt)

ist verantwortlich

(ii.) *für* etwas (das Objekt)
(iii.) *in Bezug auf* normative Standards
(iv.) *vor* einer Rechtfertigungsinstanz
(v.) *rückblickend* und/oder *vorausschauend* (die Zeitrichtung)

(vi.) *gegenüber jemandem* (dem Adressat)
(vii.) *mit* einer bestimmten Ausrichtung
(viii.) *in* einem sozialen Kontext

Diese acht Dimensionen der Verantwortung will ich nun in der hier gebotenen Kürze der Reihe nach skizzieren.[10] Aus dem Schema geht zunächst hervor, dass in jeder Verantwortungsrelation *jemand* – (i.) ein *Subjekt* – für etwas verantwortlich ist. Das Subjekt der Verantwortung kann eine natürliche Person (ein Individuum) oder auch eine organisierte Gruppe und damit ein Kollektiv sein. Einige dieser kollektiven Verantwortungssubjekte werden darüber hinaus als juristische Personen anerkannt, darunter Unternehmen[11] und Vereine. Subjekte sind (ii.) *für* etwas – ein *Objekt* – verantwortlich. Das Verantwor-

hier zugrunde gelegte Schema ist dem sechsstelligen Schema von Lenk und Maring (in Lenk 1992, S. 81f., und Lenk/Maring 1993, S. 229) am nächsten. Die Kategorien (i.)-(iv.) sowie (vi.) und (viii.) des hier zugrunde gelegten Modells sind weitgehend identisch mit den von Lenk und Maring angeführten Elementen. Die hier zum Tragen kommende Interpretation der Mehrstelligkeit von Verantwortung und die zu ihrer Beschreibung verwandte Begrifflichkeit unterscheidet sich allerdings zum Teil recht deutlich von diesen Autoren.

10 Vgl. Beck 2016 für eine ausführlichere Darstellung des achtstelligen Schemas.

11 Vgl. Neuhäuser 2011 für eine umfassende philosophische Studie über moralische Unternehmensverantwortung.

tungsobjekt kann aus einer einzelnen oder mehreren Handlungen (wie z. B. einer Handlungskette oder eine sich über einen längeren Zeitraum äußernde Verhaltensdisposition) und bestimmten Handlungsfolgen bestehen. Die jeweils in der Verantwortungszuschreibung zugrunde gelegten (iii.) *normativen Zurechnungsstandards* bilden eine weitere Dimension. Dabei handelt es sich entweder um einen *deskriptiven Standard* (in Urteilen über rein kausale Verantwortung) oder um einen *präskriptiven* Standard, der in Urteilen über moralische, rechtliche, funktionale und/oder ethische Verantwortung zur Geltung kommt.[12] Von den letztgenannten Verantwortungsarten unterscheidet sich kausale Verantwortung dadurch, dass Subjekte für bestimmte Folgen ihrer Handlungen in dem Sinn kausal verantwortlich sein können, dass sie diese (mit)verursacht haben, es aber prinzipiell eine offene Frage bleibt, ob sie für sie auch moralisch (und/oder rechtlich und/oder funktional und/oder ethisch) verantwortlich sind. Denn Kausalität ist zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für moralische Verantwortlichkeit. Zur Veranschaulichung des Unterschiedes denke man an Fälle, in denen eine Person eine problematische Handlungsfolge unwissentlich und unbeabsichtigt (mit)verursacht – etwa an einen Koch, der ein giftiges Essen mit einer ihm unbemerkt von einem Dritten zugeschobenen Zutat zubereitet und serviert. Der Koch ist nun zwar kausal, aber nicht moralisch für die durch die Mahlzeit verursachte Lebensmittelvergiftung der Gäste mitverantwortlich, wenn sein Unwissen über seine ungewollte Beitragshandlung entschuldbar ist. Allgemein

12 Vgl. exemplarisch Forst 2001 für eine diskursethische Abgrenzung von Ethik und Moral. Die prinzipielle Unterscheidung von ethischer und moralischer Verantwortung ist mit der diskursethischen Perspektive kompatibel, aber auch im Rahmen anderer grundsätzlicher Perspektiven auf das Verhältnis von Ethik und Moral sinnvoll.

sind für moralische Verantwortung also offensichtlich andere Standards als für kausale Verantwortung maßgeblich.[13] Warum sind Standards für die Zuschreibung von kausaler Verantwortung dennoch normativ? Diese Standards sind zwar einerseits deskriptiv in dem Sinn, dass sie bei der Beschreibung einer bestimmten Gruppe von Ereignissen herangezogen werden. Als Beschreibungen haben die Urteile, in denen kausale Verantwortung zugeschrieben wird, einen anderen Geltungsanspruch und auch eine andere Passensrichtung als präskriptive Urteile, die der Zuschreibung von moralischer und/oder rechtlicher und/oder funktionaler und/oder ethischer Verantwortung zugrunde liegen. Dennoch sind die Standards, die in Zuschreibungen von kausaler Verantwortung zur Geltung kommen, normativ in dem weiteren Sinn, dass offenbar schon die Identifizierung von Relationen personaler Verursachung auf einer Begrifflichkeit basiert, die bestimmte wertbehaftete Einsichten darüber voraussetzt, was es heißt, eine Person zu sein, die in der Welt durch ihre Handlungen kausal wirksam ist.[14]

13 Ich folge hier in Grundzügen H. L. A. Harts Analyse von kausaler Verantwortung von Personen, die unabhängig von der moralischen Qualität der entsprechenden Handlungen zugeschrieben werden könne. Vgl. Hart 1968, S. 214f.

14 Vgl. Beck 2016, Kap. 2, für eine umfangreichere Analyse dieses Sachverhalts. Diese Interpretation von Kausalverantwortung unterscheidet sich offenbar sowohl von den ihrerseits wiederum gegensätzlichen Interpretationen bei Lenk/Maring 1993 und Werner 2006. Näher ist meine Interpretation aber derjenigen von Lenk und Maring, die in der „deskriptiv zuzuschreibenden (Kausalhandlungs-)Verantwortung [eine] (meist) notwendige Bedingung für die Zuschreibung normativer (Handlungsfolgen-)Verantwortung“ sehen (ebd., S. 240). Doch indem Lenk und Maring Kausalverantwortung in einen begrifflichen Gegensatz zu normativer Verantwortung bringen, scheinen sie auszuschließen, dass auch die für Kausalverantwortung maßgeblichen deskriptiven Standards normativ in dem hier skizzierten weiteren Sinn sind. Micha H. Werner dagegen schreibt, dass „die Rede von ‚Kausalver-

Neben dem Subjekt, dem Objekt und den Zurechnungsstandards hat jede Verantwortungsrelation auch (iv.) eine *Rechtfertigungsinstanz*, die in Abhängigkeit von den zugrunde gelegten Normen ein deskriptives Begriffsschema (bei kausaler Verantwortung), ein Gericht beziehungsweise das Gesetz (bei rechtlicher Verantwortung), das Gewissen (bei moralischer und ethischer Verantwortung) oder gar eine metaphysische Letztbegründungsinstanz wie „Gott" sein kann. Darüber hinaus hat jede Verantwortungsrelation (v.) eine *Zeitrichtung*, insofern Subjekte entweder zurückblickend (retrospektiv) für eine erfolgte Handlung und/oder vorausschauend (prospektiv) für eine noch zu erfolgende Handlung verantwortlich sind oder gemacht werden.

Anders als Relationen von rein kausaler Verantwortung, deren substantielle Belegung nur auf diese fünf Dimensionen (i.)-(v.) hin untersuchbar ist, lassen sich Verantwortungsrelationen, die auf präskriptiven normativen Standards aufbauen, noch auf die drei weiteren Dimensionen (vi.)-(viii.) hin analysieren. Denn Subjekte sind auf der Grundlage präskriptiver Standards immer (vi.) *gegenüber jemandem* – dem *Adressaten*

---

antwortung' [...] irreführend" sei (Werner 2006, S. 542), und dass es sich bei der in der Umgangssprache nicht seltenen Beschreibung von Kausalzusammenhängen mit Hilfe des Verantwortungsbegriffs nur um eine metaphorische Verwendungsweise handele. Diese Diagnose trifft zwar auf Artikulationen nicht-personaler Kausalzusammenhänge zu (wie z. B. in der Aussage „Ein Sturm war für den Stromausfall verantwortlich"), die tatsächlich höchstens noch im übertragenen Sinn als Verantwortungszuschreibungen gelten können und aus dem achtgliedrigen Schema ganz herausfallen. Sie trifft aber meines Erachtens nicht auf die hier skizzierte Kausalverantwortung von Verantwortungssubjekten zu, die eine genuine Verantwortung in dem Sinn ist, dass ihre Zuschreibung eine Form der Handlungszurechnung darstellt und für die die Beschreibungskategorien (i.) bis (v.) maßgeblich sind, obgleich sie von auf präskriptiven Standards basierender Verantwortung zu unterscheiden ist.

– verantwortlich. Je nach zugrunde gelegtem Standard kann der Adressat durch eine oder mehrere natürliche oder juristische Personen oder auch andere fühlende Wesen, die keine Personen sind, konstituiert sein. Es ist eine wichtige Einsicht, dass sich moralische Verantwortung von kausaler Verantwortung dadurch unterscheidet, dass für erstere bestimmte zusätzliche Bedingungen der moralischen Verantwortungsfähigkeit auf Seiten von Subjekten erfüllt sein müssen, wobei allerdings Uneinigkeit darüber herrscht, worin diese Bedingungen genau bestehen. Neben Kausalität werden Rationalität, Intentionalität, die Verfügbarkeit von relevantem Wissen über vorhersehbare Handlungsfolgen, Handlungskontrolle sowie häufig, aber nicht immer, Willensfreiheit oder zumindest Handlungsfreiheit als Kriterien diskutiert.[15] Ein weiterer und weniger beleuchteter Unterschied ist dagegen, dass kausale im Unterschied zu moralischer Verantwortung weder einen Adressaten noch eine Ausrichtung (vgl. (vii.) unten) oder einen sozialen Kontext (vgl. (viii.) unten) hat. Der Verantwortungsadressat kommt erst dann ins Spiel, wenn erörtert wird, *wem gegenüber* das Subjekt für eine von ihm ausgeführte Handlung, das heißt für eine auf bestimmten Intentionen oder Vorsätzen beruhende physische Aktivität und mit ihr kausal verbundene Handlungsfolge, verantwortlich ist. Diese Erörterung setzt jedoch schon eine für die Ausformulierung moralischer, rechtlicher, funktionaler und/oder ethischer Zurechnungsnormen insgesamt maßgebli-

15 Besonders umstritten ist die Willensfreiheitsbedingung, die nicht selten fallen gelassen oder so neu interpretiert wird, dass sie mit dem kausalen Determinismus vereinbar ist. Vgl. Frankfurt 1969, Wallace 1994 und Fischer/Ravizza 1998 für unterschiedliche kompatibilistische Perspektiven auf die Vereinbarkeit von Determinismus mit moralischer Verantwortungsfähigkeit. Vgl. Sher 2009 für die Infragestellung der Relevanz der klassischen Wissensbedingung für die Zuschreibung von moralischer Verantwortung.

che Bewertung von Handlungen voraus. Durch eine solche Bewertung ist also die Ebene der Zuschreibung von reiner Kausalverantwortung verlassen und die der Zuschreibung von auf präskriptiven Standards fußender Verantwortung beschritten.

Subjekte können zudem gegenüber den Adressaten auf zwei unterschiedliche Arten verantwortlich sein, die auf einen Unterschied in der *Ausrichtung* (vii.) des Objekts auf die Adressaten zurückgehen. Die moralisch zu verantwortenden Handlungen können erstens auf direkte Weise auf den oder die Adressaten ausgerichtet sein. Möchte man von einem klassischen Paradigma der Zuschreibung von moralischer Verantwortung sprechen, so fiele diese Art der Verantwortungsrelation darunter; in diesem Fall lässt sich auch davon sprechen, dass Subjekte gegenüber dem bzw. den Adressaten für ihr interpersonales Verhalten verantwortlich sind und in diesem Sinn eine *interpersonale Verantwortung* tragen. Im Unterschied dazu können Subjekte moralischer Verantwortung zweitens dem oder den Adressaten gegenüber auch insofern retrospektiv und prospektiv verantwortlich sein, dass sie auf *soziale Strukturen* eingewirkt haben oder aber einwirken könnten, die den oder die Adressaten auf relevante Weise betreffen. Das Objekt ist in diesem zweiten Fall also nicht direkt auf den bzw. die Adressaten ausgerichtet, sondern auf ihn bzw. sie betreffende Strukturen. Dann handelt es sich um *strukturelle Verantwortung*, deren Zuschreibung häufig vernachlässigt wird, aber unter ungerechten Hintergrundbedingungen besonders wichtig ist. Denn es sind viele Fälle denkbar, in denen Verantwortungssubjekte gegenüber einem Adressatenkreis zwar ein tadelloses interpersonales Verhalten an den Tag legen, aber dennoch in einer problematischen strukturellen Beziehung zu ihm stehen, z. B. weil ihre politischen Repräsentanten gesetzliche Vorschriften erlassen haben, die den Adressatenkreis diskriminieren oder

benachteiligen. In solchen und ähnlichen Fällen kann Subjekten eine indirekte Verantwortung für die Beschaffenheit von sozialen Strukturen zugeschrieben werden, die die Adressaten betreffen, insofern sie Möglichkeiten hatten bzw. haben, auf die Herausbildung der entsprechenden sozialen Strukturen Einfluss zu nehmen, z. B. durch die Wahl von politischen Repräsentanten oder auf anderen Wegen. Strukturelle Verantwortung unterscheidet sich von interpersonaler Verantwortung nicht zuletzt durch die unterschiedliche Ausrichtung, die die Handlungen der Subjekte auf den Adressaten aufweisen.[16] Schließlich ist jede Verantwortungsrelation, die mit Bezug auf präskriptive Standards geltend gemacht wird, (viii.) auf einen bestimmten sozialen *Kontext der Verantwortung* hin analysierbar. Denn Verantwortung kann auf einen bestimmten Adressatenkreis begrenzt sein wie im Fall familiärer oder staatsbürgerlicher Verantwortung, aber auch unbegrenzt wie etwa bei derjenigen universalmoralischen Verantwortung, die Menschen als Menschen allen anderen Menschen (und womöglich auch Tieren) gegenüber tragen.

Nach der Exposition des achtgliedrigen Schemas zum Verantwortungsbegriff sind drei zusätzliche Klärungen weiterführend. Erstens ist es wichtig klarzustellen, dass das Schema nicht so zu verstehen ist, dass sich kommunikative Bezugnahmen auf Verantwortungsrelationen durch Sprache und andere Ausdrucksformen immer explizit auf alle acht Dimensionen beziehen. Denn alltagssprachliche Bezugnahmen auf Verantwortung sind zumeist unterbestimmt, und diese Unterbestimmtheit erstreckt sich auch auf die jeweilige Belegung der acht Dimensionen von Verantwortung, die im Regelfall nur durch

16 Vgl. besonders Young 2011 sowie in kritischer Würdigung Beck 2016, Kap. 4, für eine Reihe anderer wichtiger Eigenschaften von strukturellen Verantwortungsrelationen.

das Erschließen des Kontextes der kommunikativen Bezugnahme oder auch durch Nachfragen an die Verantwortung zuschreibende Person geklärt werden kann. Die These ist daher nicht, dass Verantwortungszuschreibungen immer auf die skizzierten Dimensionen Bezug nehmen, sondern dass die Verantwortung, um die es jeweils geht, immer auf diese fünf (im selteneren Fall der Zuschreibung von rein kausaler Verantwortung) bzw. acht Dimensionen (im häufigeren Fall der Zuschreibung von moralischer, rechtlicher, funktionaler und/oder ethischer Verantwortung) analysierbar ist. Zweitens ist es wichtig zu betonen, dass die Verantwortungsdimensionen nicht ontologisch überhöht werden sollten. Ihnen muss kein besonderer metaphysischer Status zugesprochen werden, etwa im Vergleich zu anderen nicht ins Schema aufgenommenen Aspekten von Verantwortungsrelationen. Es genügt anzunehmen, dass sie sehr grundlegende Kategorien für die Betrachtung und Analyse von verschiedenen allgemeinen Arten der Verantwortung und von unter diese fallenden konkreten Verantwortungsrelationen darstellen. Alternativ lässt sich daher statt von den Dimensionen auch von den grundlegenden *Betrachtungskategorien* der Verantwortung sprechen. Drittens gibt es zu den acht Verantwortungsdimensionen eine Bandbreite von Unterkategorien, die für die Analyse verschiedener *Verantwortungsarten* von Bedeutung sind. Denn es ist auf theoretischer Ebene möglich, durch die Belegung der acht Dimensionen der Verantwortung durch spezifischere, aber noch abstrakte – das heißt beispielsweise noch nicht durch konkrete Verantwortungssubjekte und -adressaten (etc.) bestimmte – Unterkategorien eine Bandbreite verschiedener Verantwortungsarten zu differenzieren. Dazu gehören: *Rollenverantwortung* als Verantwortung eines Subjekts, die unter Zugrundelegung einer bestimmten Rollenerwartung und entsprechend darauf zugeschnittener funktionaler

Standards zugeschrieben wird; *Eigenverantwortung* als Verantwortung, die einem Subjekt für die Ausführung bestimmter Handlungen oder für eine oder mehrere Handlungsfolgen auf der Basis von normativen Standards zugeschrieben wird, wonach ihm diese Handlungen nicht von anderer Seite abgenommen werden bzw. die betreffenden Handlungsfolgen allein dem Subjekt zugerechnet werden sollen; *rechtliche Verantwortung* als gesetzlich vorgeschriebene Verantwortung von Individuen oder Kollektiven; *moralische Verantwortung* als Verantwortung von Subjekten, auf der Grundlage bestimmter moralischer Standards Handlungen gegenüber den Adressaten auszuführen oder zu unterlassen; *ethische Verantwortung* als Verantwortung von Subjekten, einem ethischen Standard des guten Lebens entsprechend zu handeln;[17] *individuelle Verantwortung* als Zurechnungsrelation, deren Subjekt ein Individuum ist, im Unterschied zu *kollektiver Verantwortung* als Relation, deren Subjekt ein Kollektiv ist; *individuelle Mitverantwortung* als Zurechnungsrelation, deren Subjekt ein Individuum ist, das Verantwortung für eine oder mehrere Handlung(en) beziehungsweise Handlungsfolge(n) gemeinsam mit anderen Individuen teilt; *Unternehmensverantwortung* als Zurechnungsrelation, deren Subjekt ein Unternehmen ist, und so fort.

Auch diese hier nur beispielhaft angeführten Arten der Verantwortung sind durch die Belegung einzelner Verantwortungsdimensionen durch abstrakte Unterkategorien noch weiter in folgende spezifischere Unterformen aufgliederbar: retrospektive und prospektive individuelle bzw. kollektive Rollenverantwortung; rechtliche im Unterschied zu moralischer Individual- bzw. Kollektivverantwortung; rechtliche im Unterschied zu moralischer Mitverantwortung und so fort. Ich muss

17 Vgl. Fußnote 12 zur Erläuterung der Unterscheidung von moralischer und ethischer Verantwortung.

es an dieser Stelle bei der Erwähnung dieses kleinen Ausschnitts aus dem weit verästelten Spektrum von Verantwortungsarten belassen, die sich mit Hilfe der Kategorien des achtgliedrigen Schemas und der zugehörigen Unterkategorien analysieren lassen.[18] Doch auch so sollte bis zu diesem Punkt deutlich geworden sein, wie vielseitig der Verantwortungsbegriff ist. Dieser Begriff ermöglicht eine sehr differenzierte Zurechnung von Handlungen und Handlungsfolgen zu verschiedenartigen Subjekten unter Berücksichtigung von unterschiedlichen normativen Standards, Kontexten, Zeitrichtungen, Rechtfertigungsinstanzen, Ausrichtungen und Adressatenkreisen. Mit Hilfe des achtstelligen Schemas können nun beispielsweise auch die in der Einleitung aufgeführten Verantwortungszuschreibungen etwas genauer kategorisiert werden: Im eingangs zitierten offenen Brief der Gewerkschaftsvertreter an die Bundesregierung wird der schon bald darauf abgewählten griechischen Regierung und zumindest implizit auch deren internationalen Verhandlungspartnern eine retrospektive kausale und vermutlich auch moralische Mitverantwortung für die verheerende soziale und finanzielle Lage des Landes zugeschrieben. Die Äußerung von Finanzminister Varoufakis kann dagegen primär als Zuschreibung von prospektiver Rollenverantwortung an Deutschland mit entsprechenden moralisch eingefärbten Erwartungen verstanden werden, Maßnahmen zu treffen, die den Zusammenhalt in Europa und die europäische Währungsgemeinschaft stärken. Finanzminister Schäubles Äußerung lässt sich dagegen als Zuschreibung von prospektiver Eigenverantwortung an die neue griechische Regierung verstehen, wonach es diese selbst sei, die das Schicksal ihres Landes in der Hand habe. Diese ers-

18 Vgl. Beck 2016 für eine ausführlichere Darstellung von Verantwortungsarten, die sich aus dem achtdimensionalen Schema ableiten lassen.

ten Einordnungen stellen natürlich nicht das letzte Wort dar. Da die jeweiligen Zitate die für kommunikative Bezugnahmen auf Verantwortung typische Unterbestimmtheit aufweisen, wären für ihre präzisere Kategorisierung Fallstudien und vermutlich auch Nachfragen an die Verantwortung zuschreibenden Personen nötig.

3. Missbrauchsmodi

Die aufgezeigte Vielseitigkeit des Verantwortungsbegriffs ist sicherlich einer der wichtigsten Gründe für seine anhaltende Popularität. Aber stellt die vielseitige Einsetzbarkeit des Verantwortungsbegriffs nicht auch ein Problem dar? Die Vermutung, dass sie womöglich sogar die Quelle der häufig zu beobachtenden Vagheit in der alltagsprachlichen Rede von Verantwortung ist, liegt tatsächlich nahe. Im Folgenden möchte ich konkret aufzeigen, dass die Variabilität des Verantwortungsbegriffs auch in einem Zusammenhang mit verschiedenen Weisen seines *Missbrauchs* steht.

Weiter oben wurde schon festgestellt, dass alltagsprachliche Zuschreibungen von Verantwortung mit Blick auf die Belegung der verschiedenen Dimensionen zumeist *unterbestimmt* sind. Diese Unterbestimmtheit ist an sich jedoch nicht weiter problematisch, solange sich die Kommunikationsteilnehmer durch eine Sensibilität für die Kontexte ihrer Äußerungen über die wesentlichen Aspekte der in Frage stehenden Verantwortungsrelationen verständigen können (u. a. darüber, ob es um die Zuschreibung von rein kausaler, moralischer, ethischer, juridischer und/oder funktionaler Verantwortung geht). Es ist daher weder erforderlich noch realistisch, dass alltagsprachliche Zuschreibungen von Verantwortung immer explizit mit Blick auf die Belegungen der acht Dimensionen sind. Erfor-

derlich ist einzig, dass sich die Belegung der Dimensionen in einer zugeschriebenen Verantwortungsrelation durch den Kontext oder zwischenmenschliche Kommunikation erschließen lässt. Von der den Regelfall darstellenden unterbestimmten Verwendung des Verantwortungsbegriffs möchte ich jedoch Indeterminismus, Amoralismus und Interaktionismus als drei problematische und in verschiedenen Hinsichten missbräuchliche Begriffsverwendungen unterscheiden. Ich werde diese Missbrauchsmodi nun der Reihe nach kurz skizzieren, um zu verdeutlichen, was an ihnen problematisch ist.

Ein *Indeterminismus* im Rekurs auf den Verantwortungsbegriff liegt vor, wenn bei der Fremd- oder Selbstzuschreibung von Verantwortung eine oder mehrere der acht Dimensionen absichtlich unbestimmt gelassen oder gar verschleiert werden, z. B. wenn absichtlich im Unklaren gelassen wird, ob es sich um eine Zuschreibung von rein kausaler, moralischer, rechtlicher oder funktionaler Verantwortung handelt. Im Gegensatz zur zumindest in der alltäglichen Rede bis zu einem gewissen Grad unvermeidbaren Unterbestimmtheit ist eine *absichtliche Unbestimmtheit* bei der Zuschreibung von Verantwortung problematisch. Zum Beispiel schreiben manche Akteure im Kontext der europäischen Finanz- und Staatsschuldenkrise Griechenland die Verantwortung zu, seine „Schulden zu begleichen“ oder sich an frühere „Zusagen“ und „Versprechen“ zu halten. Dabei handelt es sich dann um eine indeterministische Verantwortungszuschreibung, wenn absichtlich im Unklaren gelassen wird, um welche Art von Verantwortung es sich handelt, obgleich es doch einen beträchtlichen Unterschied macht, ob nur die relativ unstrittige (da auf bindende Verträge faktisch zurückführbare) rechtliche Verantwortung gemeint ist oder auch eine moralische Verantwortung. Denn letztere kann nicht allein durch den Hinweis auf bestehende Verträge begründet werden, da Verträ-

ge und finanzielle Schuldverhältnisse in moralischer Hinsicht durchaus problematisch sein können und nicht selten moralisch problematische Mächteverhältnisse widerspiegeln. Finanzielle Schulden und moralische Schuld bezeichnen trotz der begrifflichen Verwandtschaft und trotz eines möglichen Verweisungszusammenhangs zunächst einmal zwei unterschiedliche Arten von normativen Relationen, denen jeweils unterschiedliche Arten des Sollens bzw. Müssens entsprechen. Rechtliche und moralische Verantwortung können also unter bestimmten Umständen erheblich divergieren.[19] Es ließe sich beispielsweise anführen, dass Griechenland auf der Grundlage der derzeit geltenden Verträge zwar tatsächlich in rechtlicher Hinsicht ohne den Beschluss eines Schuldenschnitts all seine Staatsschulden zurückzahlen „muss", dass diese rechtliche Verantwortung aber nicht auf einer entsprechenden moralischen Verantwortung aufbaut, etwa weil die Schulden auf eine moralisch problematische Weise zustande kamen, und/oder weil es nur zu absehbar ist, dass sich das Land ohne Schuldenerlass unter den Bedingungen der Austeritätspolitik über längere Zeit nicht aus seiner zunehmend bedrohlicheren Lage befreien kann. Es kann hier natürlich nicht darum gehen, abschließend zu bestimmen, worin die moralische Verantwortung von Griechenland und seinen Gläubigern jeweils genau besteht, wofür man in die sehr komplexen faktischen und normativen Fragen eindringen müsste, die von diesem Fall berührt werden. An dieser Stelle genügt es festzuhalten, dass es sich dann um ein Beispiel für einen problematischen Indeterminismus im Rekurs auf den Verantwortungsbegriff handelt, wenn eine Äußerung über Griechenlands

19 Das Verhältnis von rechtlicher und moralischer Verantwortung ist komplex. Eine zentrale Fragestellung der Rechtsphilosophie ist beispielsweise, unter welchen Umständen es eine moralische Verantwortung gibt, sich an das Recht zu halten.

„Verantwortung“ in der Staatsschuldenkrise absichtlich im Unklaren lässt, um welche Art von Verantwortung es geht. Schon am Beispiels des Unterschieds zwischen der Zuschreibung von moralischer und rechtlicher Verantwortung zeigte sich, dass die Verhandlungspartner Griechenlands gegenüber ihren demokratischen Öffentlichkeiten nicht absichtlich im Unklaren lassen sollten, in welchem Sinn und wofür genau sie Griechenland „in der Verantwortung“ sehen. Verantwortungszuschreibungen können generell aber natürlich nicht nur hinsichtlich der Art der Zurechnungsstandards (vgl. weiter oben, (iii.)) indeterministisch sein, sondern auch hinsichtlich einer oder mehrerer der anderen sieben Dimensionen des oben skizzierten Schemas.

Vom Indeterminismus ist der *amoralistische* Rekus auf den Verantwortungsbegriff als zweiter Missbrauchsmodus zu unterscheiden. Ein solcher liegt vor, wenn einem Akteur durch die Selbst- oder Fremdzuschreibung einer funktionalen oder rechtlichen Verantwortung ohne weitere Begründung eine moralische Verantwortung abgesprochen wird. Beispielsweise könnten Griechenlands Gläubiger darauf pochen, dass sie keine moralische Mitverantwortung für die Höhe der griechischen Staatsschulden trügen, da sie sich schließlich nur an bestehende Verträge gehalten hätten und nun das Gleiche vom Schuldnerland fordern. Da es sich nun um eine explizite Zurückweisung von moralischer Verantwortung handelt, liegt zwar kein Indeterminismus mehr vor. Es handelt sich aber um einen Amoralismus, wenn die Gläubiger direkt und ohne weitere argumentative Einsätze von der Ebene der rechtlichen auf diejenige der moralischen Verantwortung schließen und sich von retrospektiver moralischer Verantwortung für die griechische Staatsschuldenkrise freisprechen. Es gibt natürlich auch zahlreiche alltäglichere Beispiele für einen amoralistischen Rekurs auf den Verantwortungsbegriff. Ein Amoralismus im skizzier-

ten Sinn liegt beispielsweise auch immer dann vor, wenn Personen ohne weitere Begründung die moralische Verantwortung für bestimmte Handlungsfolgen mit Verweis auf entsprechende berufliche Aufgaben von sich weisen. In dem Fall etwa, in dem ein Manager allein mit einem vagen Verweis auf seine berufliche Rolle von jeder Schuld für Massenentlassungen in seinem Betrieb freispricht, handelt es sich um einen unzulässigen Amoralismus, wenn er sich für die moralische Betrachtungsebene gänzlich unempfänglich zeigt. Innerhalb dieser Perspektive bleibt man nicht bei der Feststellung rein rechtlicher und/oder rein funktionaler Verantwortlichkeiten stehen, sondern interessiert sich auch für die genuin moralischen Handlungsspielräume von Subjekten.

Es gibt noch eine dritte und nicht minder häufig auftretende Weise der missbräuchlichen Verwendung des Verantwortungsbegriffs, die ich *Interaktionismus* nennen möchte. Dieser dritte Missbrauchsmodus liegt vor, wenn eine Zuschreibung von moralischer Verantwortung die zugrundeliegenden Hintergrundstrukturen der eingeforderten Handlung und gegebenenfalls auch eine korrelierende Verantwortung zur Veränderung der Strukturen vernachlässigt. Im Gegensatz zu Indeterminismus oder Amoralismus muss eine interaktionistische Zuschreibung von Verantwortung den Unterschied zwischen rechtlichen und moralischen Standards nicht im Unklaren lassen oder negieren. Ein Interaktionismus kann auch in der explizit als solche gekennzeichneten und begründeten Zuschreibung von moralischer Verantwortung zum Tragen kommen. Sowohl die Zuschreibung von Verantwortung an Individuen als auch an kollektive Akteure kann interaktionistisch in diesem Sinn sein. Beispielsweise ist die Zuschreibung von Eigenverantwortung an Arbeitsmarktteilnehmer durch Politiker interaktionistisch, wenn sie die strukturellen Bedingungen und Grenzen für die Übernahme einer

solchen Verantwortung ignoriert.[20] Im Fall der europäischen Finanzpolitik ist die Zuschreibung von Verantwortung an die griechische Regierung, ihre Schulden zurückzuzahlen, interaktionistisch, wenn die entsprechenden Forderungen die Hintergrundstrukturen und Dynamiken der Austeritätspolitik ausblenden. Denn die moralische Verantwortung einzelner Länder stellt sich vermutlich anders dar, wenn die Diagnose richtig ist, dass die Hintergrundstrukturen und Spielregeln der europäischen Währungsunion geändert werden müssen, da sie in Krisenzeiten das Wirtschaftswachstum von Nationen weiter hemmen und diese im Extremfall in den Ruin treiben können, ohne dass sie unter den gegebenen Bedingungen die Möglichkeit hätten, sich mit einer „verantwortlichen" Haushaltsführung und auch einer unabhängigen Währungspolitik dagegenzustemmen.[21] Im Allgemeinen handelt es sich immer dann um einen Interaktionismus, wenn die sozialen Strukturen, in die die jeweils eingeforderte Handlung eingebettet ist, auf unzulässige Weise ausgeblendet werden. Eine Kritik am Interaktionismus impliziert allerdings keineswegs, dass die Zuschreibung von interpersonaler moralischer Verantwortung sinnlos ist, weder in den betreffenden Fällen noch generell. Die Kritik impliziert aber erstens, dass die Hintergrundbedingungen der eingeforderten Handlungen bei der Zuschreibung von interpersonaler Verantwortung eine angemessene Berücksichtigung finden müssen, und dass dabei zweitens auch mitbedacht werden sollte, welchen Akteuren eine komplementäre strukturelle Verantwortung zur Veränderung

20 Dieses Beispiel wird besonders anschaulich in Young 2011, Kap. 1, diskutiert.

21 Einige namhafte Ökonomen vertreten die These, dass Sparmaßnahmen nicht nur eine sozial unverträgliche, sondern auch höchst ineffektive Methode zur Bekämpfung der europäischen Staatsschuldenkrise sind. Vgl. u. a. Krugmann 2012 und Piketty 2014, Kap. 16.

von ungerechten Hintergrundstrukturen zugeschrieben werden kann (zum Unterschied von interpersonaler und struktureller Verantwortung siehe weiter oben, Kategorie (vii.)). Interpersonale Verantwortung kann und sollte also durchaus auch unter ungerechten Hintergrundbedingungen zugeschrieben werden. Entscheidend ist jedoch, dass dabei ein Verständnis für die externen Handlungsbeschränkungen von Akteuren einerseits und für die jeweilige Reformbedürftigkeit von sozialen Institutionen andererseits an den Tag gelegt wird.

4. Der Pflichtbegriff als Alternative?

Sprechen die bis zu diesem Punkt gesammelten Einsichten über die Vielseitigkeit des Verantwortungsbegriffs sowie über die Möglichkeit seiner missbräuchlichen Verwendung dafür, von diesem Begriff bei der Artikulation von normativen Forderungen Abstand zu nehmen? Um diese Frage zu beantworten, ist ein Vergleich mit dem Pflichtbegriff lohnend. Denn wäre dieser nicht in ähnlichem Ausmaß für eine unterbestimmte Verwendung und die beschriebenen Missbrauchsmodi des Indeterminismus, Amoralismus und Interaktionismus anfällig, so läge der Vorschlag nahe, alternativ auf den Pflichtbegriff als Medium für die Artikulation normativer Urteile in der Fach- und Alltagssprache zurückzugreifen. Eine eingehende Analyse des Pflichtbegriffs zeigt jedoch, dass ein solcher Vorschlag ins Leere laufen würde. Denn auch der Pflichtbegriff kann in einem ähnlichen Ausmaß unterbestimmt und missbräuchlich verwendet werden, was wiederum damit zusammenhängt, dass er in begriffslogischer Hinsicht zahlreiche analoge Eigenschaften zum Verantwortungsbegriff aufweist.[22] Am deutlichsten wird

22 Vgl. Beck 2016, Kap. 2, für einen ausführlicheren Vergleich der jeweiligen Bedeutungsspektren des Pflicht- und Verantwortungsbegriffs.

dies bei einem vergleichenden Blick auf das achtgliedrige Schema zum Verantwortungsbegriff, das sich bei näherer Betrachtung tatsächlich weitgehend auf den Pflichtbegriff übertragen lässt.[23] Dass eine Person eine Pflicht hat, heißt zunächst, dass sie als Pflichtsubjekt einem normativ bindenden Anspruch unterliegt,[24] und dass sie eine oder mehrere Handlungen, die das Pflichtobjekt darstellen, ausführen soll. Zudem kann der jeweilige die Pflicht bestimmende normative Anspruch moralischer, rechtlicher oder funktionaler Art sein. Das bedeutet, dass Pflichten – wieder analog zum Fall der Verantwortung – prinzipiell durch ein Spektrum verschiedenartiger normativer Standards konstituiert sein können. Darüber hinaus ist es möglich, in Analogie zum Verantwortungsbegriff auch vom Adressaten, einer bestimmten Ausrichtung sowie der spezifischen Rechtfertigungsinstanz einer Pflicht zu sprechen. Und schließlich lässt sich auch die Geltung einer Pflicht auf einen bestimmten sozialen Kontext beziehen und eingrenzen.

Schon aus dieser knappen Charakterisierung des Pflichtbegriffs wird deutlich, dass er ebenso wie der Verantwortungsbegriff in substantieller Hinsicht neutral ist, insofern er ein Spektrum verschiedener normativer Forderungen transportieren kann, diese aber selbst nicht begründet. Diese Beobachtung über die Empfänglichkeit des Pflichtbegriffs für unterschiedliche normative Standards und Urteile trifft zumindest auf der Grundlage einer weiten Auslegung dieses Begriffs zu (im Unterschied z. B. zu einem engeren kantischen Verständnis), die

23 Meines Wissens wird die Mehrstelligkeit des Pflichtbegriffs in der Fachliteratur im Gegensatz zur Mehrstelligkeit des Verantwortungsbegriffs kaum ausdrücklich thematisiert, obwohl sie nicht zuletzt für philosophische Untersuchungen, in denen der Pflichtbegriff zentral ist, eine heuristisch wichtige Einsicht darstellt.

24 Für diese Definition vgl. Frazier 1998, S. 178.

für die zeitgenössische Philosophie und auch die Alltagssprache durchaus charakteristisch ist. Diese substantielle Neutralität des Pflichtbegriffs ist jedoch auch der Grund dafür, dass seine alltagsprachliche Verwendung ähnlich unterbestimmt ist wie diejenige des Verantwortungsbegriffs und dass auch dieser Begriff für alle drei skizzierten Missbrauchsmodi anfällig ist. Es fällt nicht schwer, alltägliche Beispiele für eine problematische Verwendung des Pflichtbegriffs im Rahmen von Indeterminismus, Amoralismus und Interaktionismus anzuführen. Statt zu sagen, dass ein Schuldner die Verantwortung dafür trage, dem Gläubiger seine Schulden zurückzuzahlen, kann man alternativ davon sprechen, dass er die Pflicht habe, sie zurückzuzahlen, wobei auch dieser Rekurs auf den Pflichtbegriff indeterministisch (bei einer absichtlichen Verschleierung des zugrunde gelegten normativen Standards), amoralistisch (bei einer unzulässigen Verabsolutierung juridischer oder funktionaler Standards) oder interaktionistisch (bei der Nichtberücksichtigung der Hintergrundbedingungen der eingeforderten Handlung) sein kann.

Es ist jedoch wichtig festzuhalten, dass die Begriffe der Pflicht und der Verantwortung trotz der weitreichenden Parallelen in ihrer allgemeinen Verwendbarkeit einige markante Unterschiede aufweisen. Obwohl der Verantwortungsbegriff und der Pflichtbegriff gleichermaßen zur Artikulation eines begrenzten Spektrums verschiedener normativer Forderungen herangezogen werden können, sind sie keineswegs in allen möglichen Verwendungen austauschbar. Der Pflichtbegriff ist in mindestens dreierlei Hinsicht *enger* und dadurch auch weniger vielseitig als der Verantwortungsbegriff. Erstens kann die Zeitrichtung von Pflichten anders als im Fall von Verantwortung nicht auch retrospektiv sein. Die verschiedenen möglichen Pflichtarten und lebensweltlichen Pflichtrelationen weisen im Gegenteil immer dieselbe prospektive Zeitrichtung auf. Es

gibt keine zurückschauenden Pflichten, obgleich es natürlich möglich ist, auf einen Weltausschnitt zurückzublicken, diesen auf eine relevante Pflichterfüllung zu befragen und gegebenenfalls bestimmte Schlussfolgerungen mit Blick auf Anschluss- oder Ersatzpflichten zu ziehen, die sich aus der Nichterfüllung oder Verletzung einer Pflicht ergeben.

Der zweite Unterschied ist, dass auch das Spektrum der auf den Pflichtbegriff beziehbaren präskriptiven Standards enger ist. Beispielsweise lassen sich ethische Standards (im Sinne der schon weiter oben zur Geltung gekommenen Unterscheidung zwischen Ethik und Moral[25]) mit diesem Begriff im Unterschied zum Verantwortungsbegriff nicht sinnvoll ausdrücken. Die Rede von einer ethischen Pflicht etwa im Sinne einer Pflicht zum guten Leben kommt in die Nähe eines Oxymorons. Denn als zentraler Begriff moderner Moralkonzeptionen steht der Pflichtbegriff in zumindest formaler Opposition zum auf das eigene Lebensglück zielenden Handeln, für das es vielen Philosophen zufolge keine ähnlich objektivierbaren Standards gibt.[26] Im Gegensatz dazu kann die Verantwortung, ein gutes Leben zu führen, durchaus sinnvoll als ethische Verantwortung definiert und von moralischer Verantwortung unterschieden werden, die auf den Umgang mit anderen Menschen (und gegebenenfalls auch Tieren) beschränkt wird und zumindest aus „moderner“ Sicht strengeren Beurteilungsstandards unterworfen ist.[27] Darüber hinaus kann Verantwortung im Gegensatz

25 Zur begrifflichen Unterscheidung von moralischen Standards des richtigen Handelns und ethischen Standards des glückbringenden Lebens vgl. S. 172, Fußnote 12, und S. 179, Fußnote 17.

26 Vgl. paradigmatisch Kant 1785, S. 418.

27 Die begriffliche Differenzierung zwischen ethischer und moralischer Verantwortung scheint unabhängig davon sinnvoll, in welchem genauen Fundierungsverhältnis diese beiden Verantwortungsarten genau

zu Pflichten wie gezeigt auch auf der Grundlage rein deskriptiver Standards zugeschrieben werden. Zu sprechen ist dann von rein kausaler Verantwortung im Unterschied zu moralischer Verantwortung, die wie gezeigt auseinanderklaffen, wenn ein Subjekt kausal, aber nicht moralisch für eine Handlungsfolge verantwortlich ist (siehe dazu weiter oben, Kategorie (iii.)). Mit dem Pflichtbegriff lassen sich Zusammenhänge rein kausaler Verursachung dagegen nicht angemessen ausdrücken.

Drittens ist der Pflichtbegriff im allgemeinen Sprachgebrauch auch weniger variabel, wenn es um die Bestimmung des Subjekts moralischer Forderungen geht. Die Rede von „gemeinsamen Pflichten" oder „geteilten Pflichten" ist beispielsweise unüblich, auch wenn solche Konstruktionen in manchen philosophischen Abhandlungen durchaus Verwendung finden. Demgegenüber ist sowohl die Rede von kollektiver als auch von gemeinsamer und geteilter Verantwortung bzw. Mitverantwortung im allgemeinen Sprachgebrauch und in der Theoriebildung etabliert. Dabei kommt *kollektive Verantwortung* meinem Verständnis nach Kollektivsubjekten (wie Staaten oder Unternehmen) zu, während *geteilte Verantwortung* solchen (Individual- oder Kollektiv-)Subjekten zugeschrieben kann, die gemeinsam mit anderen Subjekten für etwas verantwortlich sind. Es spricht zwar im Grunde nichts dagegen, im Rahmen einer systematischen Abhandlung alternativ den Pflichtbegriff zur Denotation von normativen Relationen zu verwenden, in denen mehrere Individual- oder Kollektivsubjekte etwas gemeinsam tun sollen. Doch dann handelt es sich offenbar um eine technische Begriffsprägung, die im Kontrast zum allgemeinen Sprachgebrauch steht, der sich zur Artikulation solcher normativer Beziehungen der Sprache der Verantwortung bedient.

zueinander stehen. Zu diesem Verhältnis vgl. z. B. Tugendhat 1980, S. 44.

In der Literatur wird ein Alternativvorschlag von Robert Goodin zur Unterscheidung von Verantwortung und Pflicht diskutiert, wonach Pflichten stets spezifische Handlungen vorschreiben, während Verantwortung auf allgemeine Ziele und Zuständigkeiten bezogen sei, die auf verschiedenen Wegen und durch verschiedene Handlungen realisiert werden können.[28] Darauf aufbauend wäre dem Verantwortungsbegriff dann der Status eines Grundbegriffs konsequenzialistischer Ansätze und dem Pflichtbegriff der Status eines Grundbegriffs deontologischer Moralkonzeptionen zuzuweisen. In diesem definitorischen Rahmen ist die Erfüllung von Pflichten nur mit binären Variablen beschreibbar (erfüllt und nichterfüllt beziehungsweise respektiert und verletzt), während Verantwortlichkeiten aufgrund ihres Bezugs auf allgemeine Handlungsziele skalar in verschiedenen Graden Rechnung getragen werden kann. Wohlgemerkt kann zwar auch ein konsequenzialistischer Ansatz, der auf grundlegender Ebene bestimmte allgemeine Handlungsziele formuliert und davon ausgehend Subjekten Verantwortung zuschreibt, zusätzlich Pflichten postulieren, spezifische Handlungen auszuführen, wenn diese Handlungen unstrittiger Weise dazu führen, dass die jeweiligen allgemeinen Handlungsziele erreicht werden. Diesen Pflichten käme dann jedoch anders als Pflichten in deontologischen Ansätzen keine grundlegende, sondern nur eine abgeleitete Bedeutung zu.

Natürlich ist es möglich, den Begriffen der Pflicht und der Verantwortung eine im skizzierten Sinn deontologische beziehungsweise konsequenzialistische Bedeutung zu *verleihen*. Dennoch kann es sich dabei sinnvollerweise nur um die tech-

28 Vgl. Goodin 1986 für diesen Vorschlag, der sich auf eine entsprechende Unterscheidung in einem frühen Aufsatz von Joel Feinberg bezieht (in Feinberg 1966, S. 141). Vgl. für ähnlich gelagerte Überlegungen auch Bayertz 1995, S. 33.

nische Prägung dieser Begriffe in Gestalt eines Vorschlags einer bestimmten einheitlichen Verwendung handeln, zu der es derzeit sowohl im allgemeinen Sprachgebrauch als auch in Fachdiskursen zahlreiche divergierende Verwendungsweisen gibt. Im Rechtswesen sowie im allgemeinen Sprachgebrauch ist etwa häufig davon die Rede, dass Eltern gegenüber ihren Kindern bestimmte Aufsichts- und Sorgepflichten haben. Gewiss wird niemand bezweifeln, dass hinsichtlich der damit indizierten allgemeinen Handlungsziele auch von einer Elternverantwortung gesprochen werden könnte. Doch die Rede von Elternpflichten stellt Goodins Alternativvorschlag vor Probleme, zumindest dann, wenn er auch den allgemeinen Diskurs ein Stück weit wiederspiegeln soll und nicht nur (unproblematischer Weise) als Vorschlag einer technischen Begriffsprägung zu verstehen ist. Denn dieser Vorschlag suggeriert ja gerade keine partielle Austauschbarkeit der beiden Grundbegriffe, sondern nimmt an, dass sich der Pflichtbegriff nur zur Zurechnung von gesollten Einzelhandlungen, nicht aber von allgemeinen Handlungszielen eignet. Zudem ist Goodins Verständnis des Verantwortungsbegriffs insgesamt weniger inklusiv als der allgemeine Sprachgebrauch. Denn Letzterer kennt nicht nur (seinem Vorschlag entsprechend) eine prospektive Form moralischer Verantwortung für allgemeine Handlungsziele, sondern auch retrospektive moralische Verantwortung sowie reine Kausalverantwortung jeweils für Einzelhandlungen und deren Folgen. Beide Verantwortungsarten werden vom skizzierten Alternativvorschlag nicht abgedeckt.

Trotz dieser Bedenken veranschaulicht Goodins Vorschlag beispielhaft, dass ein theoretischer Rahmen denkbar ist, in dem der Pflicht- und der Verantwortungsbegriff mit klar abgesteckten Bedeutungen „koexistieren“, auch wenn die diesen Begriffen in diesem Fall zugewiesenen Funktionen zweifellos

nicht mit dem heterogeneren Alltagssprachgebrauch übereinstimmen.

5. Verantwortung und Pflicht – Eine versöhnliche Verhältnisbestimmung

Es ist nun möglich, die eingangs gestellten Fragen zum Status des Verantwortungsbegriffs in der Fach- und Umgangssprache zu beantworten. Dazu müssen in einem letzten Schritt nur noch die Einsichten, die in der Analyse des Verantwortungsbegriffs (vgl. 2.) und in der Diskussion verschiedener Missbrauchsmodi (vgl. 3.) sowie der Bedeutungsräume des Verantwortungs- und Pflichtbegriffs (vgl. 4.) gewonnen wurden, synthetisiert werden. Es hat sich gezeigt, dass die beiden philosophischen Grundbegriffe wesentliche Gemeinsamkeiten haben und zumindest in einer ganzen Reihe von Verwendungen, wenn auch keineswegs in allen, wechselseitig austauschbar sind. Der Verantwortungsbegriff erwies sich jedoch in einigen zentralen Hinsichten als weiter und vielseitiger als der Pflichtbegriff. Er weist erstens eine Variabilität in der Dimension der Zeitrichtung auf und ist zweitens auf ein größeres Spektrum normativer Standards beziehbar, darunter ethische Normen und deskriptive (aber auf andere Weise ebenfalls normengeleitete) Standards kausaler Verursachung. Drittens ist er an der Subjektstelle auf intuitivere Weise auf Kollektiv- und Individualakteure beziehbar, die gemeinsam für etwas verantwortlich sind. Ungeachtet dieser Unterschiede ist die wohl wichtigste Gemeinsamkeit der beiden Grundbegriffe, dass sie in substantieller Hinsicht neutral sind, insofern sie ein großes Spektrum verschiedener normativer Forderungen transportieren können, ohne diese selbst zu begründen oder ihren Gehalt vorzugeben. Beide Begriffe stellen mit anderen Worten Vehikel für die Kommunikation von inhaltlich

sehr variablen normativen Urteilen dar. Sowohl der Verantwortungsbegriff als auch der Pflichtbegriff verleihen normativen Urteilen somit eine Form, ohne ihre Substanz vorzugeben.

Eingangs stellte sich die Frage, ob die Popularität und Omnipräsenz des Verantwortungsbegriffs im allgemeinen Diskurs ein Problem darstellt und womöglich sogar dazu veranlasst, von seiner affirmativen Verwendung Abstand zu nehmen. Die vorangegangenen Überlegungen sollten gezeigt haben, dass eine solche Distanzierung nicht nötig ist. Denn erstens bewahrt auch ein Wechsel zum Pflichtbegriff nicht vor rhetorischem Missbrauch. Auch dieser Begriff ist wie gezeigt in einem ähnlichen – wenn auch aufgrund des engeren Bedeutungsraumes nicht im gleichen – Ausmaß für verschiedene Modi von unterbestimmter und missbräuchlicher Rede anfällig. Darüber hinaus ist es möglich, die missbräuchliche Verwendung des Verantwortungsbegriffs zu erkennen, zu sanktionieren und zu vermeiden. Gleiches gilt für den Missbrauch des Pflichtbegriffs. Statt dem irreführenden Vorschlag zu folgen, sich vom Verantwortungsbegriff zu distanzieren, sollten sich die Diskursteilnehmer also lieber gegenseitig für missbräuchliche Rhetorik sensibilisieren, die nicht auf die Verwendung des einen oder anderen Begriffs beschränkt ist. Schließlich ist zu betonen, dass der Pflichtbegriff den Verantwortungsbegriff schon allein deshalb nicht ersetzen könnte, weil er wie gezeigt weniger variabel ist und nicht zur Artikulation eines ähnlich großen Spektrums von Zurechnungsrelationen verwendet werden kann.

Ist der Verantwortungsbegriff daher doch der geeignetere Grundbegriff in der praktischen Philosophie, vorausgesetzt, er wird nicht auf missbräuchliche Weise verwendet? Sollte daher der Verantwortungsbegriff den Pflichtbegriff ersetzen? Zunächst einmal ist es wichtig, eine klare Trennlinie zwischen dem allgemeinen und wissenschaftlichen Sprachgebrauch zu ziehen,

da es wenig aussichtsreich ist, von alltagssprachlicher Kommunikation über die Distanzierung von Missbrauchsmodi hinaus auch eine solche „Begriffshygiene" zu erwarten. Die Frage nach einheitlichem Sprachgebrauch stellt sich daher allenfalls im Kontext einer Disziplin, in der begriffliche und argumentative Klarheit einen wichtigen Stellenwert besitzt. Doch auch für die praktische Philosophie ginge die Forderung des vollständigen Verzichts auf den Pflichtbegriff und der einheitlichen Verwendung des Verantwortungsbegriffs zu weit. Es liegt zwar einerseits nahe, dem Verantwortungsbegriff besonders bei der Auseinandersetzung mit denjenigen Fragen eine leitende Rolle zuzusprechen, bei denen seine größere Vielseitigkeit zum Tragen kommt, z. B. wenn es in der einen oder anderen Hinsicht darum geht, komplexe normative Relationen zwischen einer Vielzahl von Individual- und Kollektivsubjekten zu bestimmen, die durch ein vielschichtiges Netz sozialer Institutionen und sozialer Strukturen verbunden sind.[29] Doch andererseits sind damit natürlich nicht alle Fragen der praktischen Philosophie abgedeckt. Moralische Relationen zwischen Individuen im Nahbereich etwa scheinen als solche ebenso gut mit dem Pflichtbegriff artikuliert werden zu können. Darüber hinaus kann sich selbst im Rahmen einer Untersuchung, die auf den Verantwortungsbegriff als Grundbegriff setzt, der situative Rekurs auf den Pflichtbegriff anbieten, beispielsweise dann, wenn der kategorische Geltungsanspruch einzelner Forderungen unterstrichen werden soll. Mit Blick auf die europäische Staatsschuldenkrise wäre etwa eine Analyse denkbar, wonach der deutschen Regierung ausdrücklich die „moralische Pflicht" zugesprochen wird,

29 Insbesondere aus diesem Grund halte ich den Verantwortungsbegriff auch für den geeigneteren Grundbegriff in der systematischen Auseinandersetzung mit der Frage, was die Privilegierten dieser Welt den Menschen in extremer Armut moralisch schulden. Vgl. Beck 2016.

im Einklang mit den anderen Euro-Ländern die Grundstruktur der Währungsunion so zu verändern, dass sie der friedlichen und harmonischen Koexistenz sowie der weitestmöglichen und wohlverstandenen Unabhängigkeit nationalstaatlicher Politik förderlich ist. Diese „moralische Pflicht" könnte etwa mit Verweis darauf geltend gemacht werden, dass Deutschland bisher von der Einführung der Gemeinschaftswährung profitiert hat, dass es die größte Volkswirtschaft der Euro-Zone ist und dass es sich schließlich auch aus den allseits bekannten historischen Gründen besonders für faire Spielregeln und ein Klima des gegenseitigen Respekts in Europa einsetzen sollte. Gewiss hat sich gezeigt, dass hier alternativ und ebenso gut auch von einer „moralischen Verantwortung" gesprochen werden könnte. Aufgrund der skizzierten Austauschbarkeit der beiden Grundbegriffe in diesem und anderen Fällen gibt es bei der Artikulation normativer Forderungen einen Spielraum, in dem auch im engeren Sinn rhetorische Gesichtspunkte ausschlaggebend sein können.

Abschließend möchte ich mich nochmals der Frage nach den Gründen für die ungebrochene Popularität des Verantwortungsbegriffs zuwenden. Im Verlauf des Gedankengangs habe ich schon die Vermutung geäußert, dass seine größere Vielseitigkeit dabei eine wichtige Rolle spielt. Der Verantwortungsbegriff wäre demnach vor allem deshalb populärer, weil er im Vergleich zum Pflichtbegriff ein breiteres Spektrum von Ausdrucksmöglichkeiten bietet und auf eine größere Bandbreite zwischenmenschlicher Relationen bezogen werden kann. Doch diese Diagnose bleibt zumindest als alleinige Erklärung unbefriedigend, da sie noch nicht plausibel macht, warum der Verantwortungsbegriff offenbar auch mit Blick auf denjenigen Verwendungsbereich häufig den Vorzug erhält, in dem alternativ auch der Pflichtbegriff zur Geltung kommen könnte. Ich ver-

mute, dass der Verantwortungsbegriff im allgemeinen Diskurs nicht nur deshalb präferiert wird, weil er durch seine Vielseitigkeit die für unsere Zeit charakteristische Komplexität von lebensweltlichen Relationen besser einfängt.[30] Offenbar wird auf ihn auch deshalb häufiger zurückgegriffen, weil er tendenziell eher mit Phänomenen wie Selbstaktivierung, Eigeninitiative, Selbstwahl, Selbstbestimmung und freiem Handlungsvollzug in Verbindung gebracht wird, während der Begriff der Pflicht eher Assoziationen von Fremdbestimmung, Unterordnung, Gehorsam oder gar innerem Zwang weckt.[31] Mit anderen Worten erhält der Verantwortungsbegriff womöglich auch deshalb häufig den Vorzug, weil er in den Ohren der Sprecher in der jeweiligen Situation einen schöneren Klang als der Pflichtbegriff hat.

Sollte diese Diagnose stimmen, so wäre die entsprechende Sprachpraxis in mindestens zweifacher Hinsicht problematisch. Erstens lässt sich dafürhalten, dass das in dieser Praxis implizite Verständnis von Pflicht als Antipode zu freier Lebensgestaltung missverständlich ist und nicht nur auf Seiten von Kantianern auf Widerspruch stoßen wird, die moralische Pflicht bekanntlich in einem spezifischen Zusammenhang und nicht in einem Gegensatz zu Autonomie definieren. Zweitens entsteht der Eindruck, dass die Sprecher leichter einer Selbsttäuschung erliegen, wenn sie den Verantwortungsbegriff aufgrund solcher positiver Assoziationen bevorzugen. Angenommen, es gäbe beispielsweise eine gewisse Tendenz im Sprachgebrauch, auch solche Zurechnungsrelationen, die auf einem unbedingten moralischen Sollen fußen, vorzugsweise mit dem Begriff der Verantwortung zu fassen, wobei der Grund für diesen Vorzug darin läge, dass in Wahrheit an eine Zurechnungsrelation mit einem

30 Vgl. dazu Bayertz 1995, bes. S. 34 u. 43ff., sowie Heidbrink 2003, S. 19.

31 Vgl. auch Schwartländer 1974, S. 1578.

schwächeren und schlechter objektivierbaren normativen Anspruch (wie beim ethischen Sollen) gedacht wird. In diesem Fall wäre die Verwendung des Verantwortungsbegriffs tatsächlich eher ein Zeichen für eine womöglich unabsichtliche, aber nichtsdestoweniger problematische Unbestimmtheit statt für die objektiven Vorzüge eines Begriffs, der unserer komplexen Lebenswelt besser entspricht. Andererseits ist *dieser* Gebrauch des Verantwortungsbegriffs sicher nicht die Regel, wenn auch eine bedenkenswerte Spielart in einem äußerst vielfältigen Bedeutungsraum. Zudem sollte, wie schon bei den anderen Formen des missbräuchlichen Rekurses auf den Verantwortungsbegriff, auch mit Blick auf diese Spielart die Möglichkeit genutzt werden, die Diskursteilnehmer für sie zu sensibilisieren und zur Kritik an der entsprechenden Sprachpraxis aufzurufen.

Literatur

Bayertz, Kurt (1995): „Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung“, in: ders. (Hg.): Verantwortung. Prinzip oder Problem? Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 3–71.

Beck, Valentin (2016): Eine Theorie der globalen Verantwortung. Was wir Menschen in extremer Armut schulden. Berlin: Suhrkamp.

Buddeberg, Eva (2011): Verantwortung im Diskurs. Berlin/New York: de Gruyter.

Feinberg, Joel (1966): „Duties, Rights, and Claims“, in: American Philosophical Quarterly, 3, 2, S. 137–144.

Fischer, John Martin/Ravizza, Mark (1998): Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility. Cambridge: Cambridge University Press.

Forst, Rainer (2001): „Ethik und Moral“, in: Wingert, Lutz et al. (Hg.): Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 344–371.

Frankfurt, Harry (1969): „Alternate Possibilities and Moral Responsibility“, in: The Journal of Philosophy, 66, 23, S. 829–839.

Frazier, Robert L. (1998): „Duty“, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy. Band 3. New York: Routledge, S. 178–183.

Goodin, Robert (1986): „Responsibilities“, in: The Philosophical Quarterly, 36, 142, S. 50–56.

Gosepath, Stefan (2006): „Verantwortung für die Beseitigung von Übeln“, in: Heidbrink, Ludger/Hirsch, Alfred (Hg.): Verantwortung in der Zivilgesellschaft. Frankfurt a. M.: Campus, S. 387–408.

Hart, H. L. A. (1968): Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law. Oxford: Oxford University Press.

Heidbrink, Ludger (2003): Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen kulturellen Prozessen. Weilerswist: Velbrück.

Immanuel Kant (1785): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Akademieausgabe, Bd. 4. Berlin: 1900ff.

Krugmann, Paul (2012): Vergesst die Krise! Frankfurt a. M.: Campus.

Lenk, Hans (1992): „Deskriptive und normative Zuschreibungen von Verantwortung“, in: ders.: Zwischen Wissenschaft und Ethik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 76–100.

Lenk, Hans/Maring, Matthias (1993): „Verantwortung – Normatives Interpretationskonstrukt und empirische Beschreibung“, in: Eckensberger, L. H./Gähde, Ulrich (Hg.): Ethische Norm und empirische Hypothese. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 222–243.

Neuhäuser, Christian (2011): Unternehmen als moralische Akteure. Berlin: Suhrkamp.

Piketty, Thomas (2014): Das Kapital im 21. Jahrhundert. München: Beck.

Schwartländer, Johannes (1974): „Verantwortung“, in: Krings, Hermann/Baumgartner, Michael/Wild, Christoph (Hg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe. 6 Bde. München: Kösel, S. 1577–1588.

Sher, George (2009): Who Knew? Responsibility without Awareness. Oxford: Oxford University Press.

Wallace, R. Jay (1994): Responsibility and the Moral Sentiments. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Weischedel, Wilhelm (1958 [1933]): Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch. Zweite, unveränderte Auflage. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Werner, Micha H. (2006): „Verantwortung“, in: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hg.): Handbuch Ethik. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 541–548.

Young, Iris Marion (2011): Responsibility for Justice. Oxford: Oxford University Press.

Tugendhat, Ernst (1980): „Antike und moderne Ethik“, in: ders: Probleme der Ethik. Stuttgart: Reclam 1984, S. 33–56.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 203–212
www.praktische-philosophie.org

Einleitung: Eltern und Kinder – Zur Normativität ihrer Beziehung

Monika Betzler, München & Magdalena Hoffmann, Luzern

Zusammenfassung: Bis vor wenigen Jahren hätte ein Beitrag zur Familienethik mit einem Hinweis darauf begonnen, dass es sich dabei um ein philosophisches Forschungsdesiderat handelt. In der Zwischenzeit hat sich die Situation merklich verändert: Zahlreiche Sammelbände, Monographien und Aufsätze zeugen davon, dass sich die Familienethik zunehmender Beachtung erfreut und die Beziehung zwischen Eltern und Kindern ebenso wie die Rechte und Pflichten von Eltern und Kindern untereinander eine eingehendere Analyse verdienen. In dieser Einleitung werden einige gesellschaftliche und innerphilosophische Entwicklungen skizziert, die zur zunehmenden Beachtung der Familienethik geführt haben. Darüber hinaus wird ein Überblick über die Beiträge des Schwerpunktes gegeben.

Schlagwörter: Eltern, Kinder, Beziehung, Normativität, Pflichten

Bis vor wenigen Jahren hätte ein Beitrag zur Familienethik mit einem Hinweis darauf begonnen, dass es sich dabei um ein philosophisches Forschungsdesiderat handelt. In der Zwischenzeit hat sich die Situation merklich verändert: Zahlreiche Sammelbände, Monographien und Aufsätze (vgl. Betzler & Bleisch 2015; Bagattini & MacLeod 2015; Brighouse & Swift 2014; Richards 2010) zeugen davon, dass sich die Familienethik zunehmender Beachtung erfreut und die Beziehung zwischen Eltern und Kindern ebenso wie die Rechte und Pflichten von Eltern und

Kindern untereinander eine eingehendere Analyse verdienen. Dies dürfte u.a. folgenden gesellschaftlichen und innerphilosophischen Entwicklungen geschuldet sein[1]:

Gesellschaftlich rückt die Familie vor dem Hintergrund des demographischen Wandels und neuer Reproduktionstechnologien zunehmend in den Fokus der Aufmerksamkeit. Es wird etwa gestritten, was eine Familie überhaupt charakterisiert (Archard 2010), welche Maßnahmen Familien effektiv unterstützen und inwiefern es Aufgabe des Staates sei, diese Unterstützung bereitzustellen. *Innerphilosophisch* lässt sich beobachten, dass die Komplexität von Elternschaft und Kindschaft zunehmend (an)erkannt und ihre normativen Implikationen diskutiert werden. Ergebnis dessen sind differenzierte Debatten. In diesem Kontext ist nicht nur an die schon ältere Diskussion um die Reproduktionsmedizin zu denken. Ebenso erwähnenswert sind beispielsweise neuere Diskurse über das Wohlergehen von Kindern (Bagattini & Macleod 2015; Graf & Schweiger 2015; Schickhardt 2012), den Wert von Kindheit und deren Bedeutung als Lebensspanne (vgl. Brennan 2014; Gheaus 2015) wie auch die Anwendung von Autonomie- und Gerechtigkeitsfragen auf Familienverhältnisse im Allgemeinen und auf Kinder im Besonderen (vgl. Betzler 2011). Nicht zuletzt dürfte die Familie als Thema der Philosophie davon profitiert haben, dass persönliche Beziehungen und die damit häufig assoziierten speziellen Pflichten in den letzten Jahren vermehrt diskutiert wurden (vgl. Keller 2013; Seglow 2013; Brighouse & Swift 2014). In dem Kontext findet sich immer wieder der Hinweis

1 Angesichts aktueller umfangreicher Einleitungen und Berichte, die einen fundierten Überblick über den gegenwärtigen familienethischen Forschungsstand gewähren (vgl. Betzler & Bleisch 2015; Bleisch & Hoffmann & Löschke 2015), beschränkt sich diese Einleitung auf eine Hinführung zu den einzelnen Beiträgen, um Redundanzen zu vermeiden.

darauf, dass die Eltern-Kind-Beziehung in normativer Hinsicht distinkt sei und Pflichten besonderer Art generiere.

Tatsächlich erweist sich die Eltern-Kind-Beziehung als eine besonders komplexe Beziehung, die singuläre Eigenschaften aufweist. So dürfte es kaum eine andere Beziehungsform geben, die von einer derartigen inhärenten Dynamik geprägt ist: Während zu Beginn der Eltern-Kind-Beziehung eine krasse Asymmetrie in physischer, emotionaler und normativer Hinsicht zwischen Eltern und ihrem Kind gegeben ist, zeichnet sich mit dem Heranwachsen des Kindes in der Regel eine zunehmende Symmetrie ab (vgl. Hoffmann 2014: 202ff.). Ferner weist die Eltern-Kind-Beziehung eine eigentümliche Mischung aus freiwilligen und unfreiwilligen Aspekten auf: Während das Kind im Hinblick auf die Entstehung der Beziehung und die Wahl seiner Eltern gänzlich unfrei ist, haben die Eltern zwar für gewöhnlich eine Wahl, ob sie ein Kind und die entsprechende Beziehung zu ihm wünschen. Gleichwohl unterliegen sie Einschränkungen bezüglich der Frage, was für ein bestimmtes Kind sie bekommen.[2] Neben diesen beiden, exemplarisch genannten strukturellen Eigenheiten der Eltern-Kind-Beziehung werden in der Literatur auch die durch die Eltern-Kind-Beziehung realisierten Güter als Indiz für die Singularität dieser Beziehungsform genannt (vgl. Brighouse & Swift 2014; Keller 2006; kritisch: Gheaus 2012). So weist demnach die Eltern-Kind-Beziehung eine genuine Form von Intimität und unverfälschter Emotionalität auf. Da eine Eltern-Kind-Beziehung in dem Maße wertvoll ist, in dem sie diese Güter realisiert, generiert sie auch bestimmte Pflichten: Eltern haben der Theorie der Beziehungsgüter zufolge

2 Sie mögen zwar eine (umstrittene) Wahl haben, ob ihr Kind bestimmte genetische Prädispositionen aufweisen darf. Über welches Temperament und andere Eigenschaften es verfügt, entzieht sich aber ihrer Wahl.

die Pflicht, Verantwortung in Form einer ‚Treuhänderschaft' für ihr Kind zu übernehmen, indem sie es ins Leben begleiten und entsprechend Sorge für ihr Kind übernehmen (vgl. Brighouse & Swift 2014).

Vor dem Hintergrund der geschilderten Komplexität der Eltern-Kind-Beziehung drängt sich ein Themenschwerpunkt, der ihre Normativität aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet, geradezu auf. Entsprechend ist das Ziel des vorliegenden Themenschwerpunkts, mittels verschiedener Zugänge die Beziehung zwischen Eltern und ihren Kindern einer weiteren Analyse zu unterziehen und deren inhärente Normativität explizit zu machen. Dass die spezifische Normativität – je nach Zugang – jeweils einer anderen Eigenschaft der Eltern-Kind-Beziehung zugewiesen wird, überrascht nicht. Betrachtet man die Eltern-Kind-Beziehung aus der Perspektive des Säuglings bzw. des Kleinkinds (siehe der Beitrag von Claudia Wiesemann) kommt man zu einer ganz anderen Einschätzung als wenn man sich dieser Beziehung aus Sicht des erwachsenen Kindes und seiner Pflichten gegenüber den Eltern nähert (siehe die Beiträge von Barbara Bleisch und David Schweikard). Erhellend ist nicht zuletzt der (staatliche) Außenblick auf die Eltern-Kind-Beziehung und die Frage nach deren Unterstützung mittels einer aktiven Vereinbarkeitspolitik (siehe der Beitrag von Sabine Hohl). Dies zeigt eindrücklich, dass die Eltern-Kind-Beziehung zahlreiche Facetten besitzt, die zu ihrer Singularität beitragen und zugleich verschiedene Dimensionen der Verpflichtungen erhellen.

Die Themen der Beiträge im Einzelnen

Claudia Wiesemann setzt in ihrem Beitrag „Natalität und die Ethik von Elternschaft und Familie" in der frühen Phase der Eltern-Kind-Beziehung an, nämlich der besonderen Situation

des Kindes von Geburt an. Die Besonderheit dieser Situation umschreibt sie als das „Faktum der Natalität", das von radikaler Unfreiheit im Sinne von allumfassender Unfreiheit und radikaler Abhängigkeit bestimmt sei, auf welche das Kind wiederum mit radikaler Offenheit reagieren müsse. Aus einer liberalen Perspektive, die sich an Freiheit und Autonomie als zentralen moralischen Kategorien orientiert, erscheint die Unfreiheit und Abhängigkeit des Neugeborenen als Zumutung, zumindest aber als Herausforderung. Auf diese – so die Theorie – haben Eltern mit einer Art ‚Zukunftsorientierung' im Umgang mit ihrem Kind zu antworten, indem sie es als Kompensation für dessen Unfreiheit im Hinblick auf den künftigen autonomen Erwachsenen erziehen. Doch diese Reaktion wird laut Wiesemann der Natalität des Kindes nicht gerecht. Wer nur die zukünftige (autonome) Person im Blick hat, verkennt das inhärente moralische Potential der Situation des geborenen Kindes, das die Anerkennung des unmittelbaren, gegenwärtigen Sollens (*elemental ought*), das vom Kind ausgeht, verlangt. Die adäquate Antwort darauf bestehe vielmehr in einer Selbstverpflichtung der Eltern, auf die kindliche Unfreiheit mit umfassender Zuständigkeit, auf die kindliche Abhängigkeit mit Sorge und auf dessen Offenheit mit persönlicher Zuwendung zu reagieren. So geht letztlich vom Faktum der Natalität ein moralischer Appell aus, auf den die Eltern mit dem Versprechen zu antworten haben, das in sie gesetzte Vertrauen nicht zu enttäuschen. Damit charakterisiert Wiesemann das Eltern-Kind-Verhältnis zuallererst als ein *Vertrauensverhältnis*, das auch dem Kind insofern eine moralische aktive Rolle zuspreche, als es Vertrauen schenken oder aber auch – wenn es vernachlässigt oder gar böswillig behandelt wird – verweigern könne.

Während Claudia Wiesemann das neugeborene, vollständig abhängige Kind als Ausgangspunkt zum besseren Verständ-

nis der Eltern-Kind-Beziehung wählt, nähert sich *Barbara Bleisch* dieser Beziehung aus der Perspektive des erwachsenen Kindes. So diskutiert sie in ihrem Beitrag „Rabentöchter? Rabensöhne? Zum Problem der Begründung filialer Pflichten" die Frage, ob erwachsene Kinder ihren Eltern *als deren Kinder* etwas schulden. Im Gegensatz zu vielen anderen Philosophinnen und Philosophen, die sich zu filialen Pflichten geäußert haben (vgl.; Hoff Sommers 1986; Keller 2006; Wicclair 1990; kritisch: English 1979), kommt sie nach einer Kritik gängiger Begründungsmodelle zum vorderhand revisionistischen Schluss, dass sich entsprechende filiale Pflichten nicht begründen lassen. Dies hängt u.a. damit zusammen, dass die untersuchten Modelle wie das Reziprozitätsmodell, das Dankbarkeitsmodell oder auch das Freundschaftsmodell auf Analogien zwischen den jeweiligen Beziehungstypen und der Eltern-Kind-Beziehung basieren, die einer genaueren Analyse nicht standhalten. Die Eltern-Kind-Beziehung ist zu distinkt, um sich auf andere Relationen reduzieren zu lassen. Die Besonderheit dieser Beziehung ist allerdings nicht in ihrem einzigartigen Wert oder damit verbundenen speziellen Gütern zu verorten, wie es wiederum das Gütermodell suggeriert, sondern in ihrer spezifischen *relationalen Vulnerabilität*, die Bleisch mit den Dimensionen von Identitätsstiftung, Exklusivität und Öffentlichkeit einfängt. Diese relationale Verletzlichkeit ihrerseits ist jedoch nicht als ein alternatives Begründungsmodell filialer *Pflichten* zu verstehen, sondern vielmehr als eine Quelle moralischer *Gründe* für Kinder, sich in ihrem Verhalten ihren eigenen Eltern gegenüber von dieser Verletzlichkeit leiten zu lassen und auf sie Rücksicht zu nehmen.

David Schweikard setzt wie Barbara Bleisch bei den filialen Pflichten an, um in seinem Beitrag „Quid Pro Quo? Zur Normativität von Familienbeziehungen" eine entsprechende

Analyse von Familienverhältnissen im Allgemeinen und der Eltern-Kind-Beziehung im Besonderen vorzunehmen – allerdings mit einer anderen Stoßrichtung sowie einem anderen Ergebnis. Als Ausgangspunkt wählt er ein im Februar 2014 ergangenes BGH-Urteil, das die Unterhaltspflicht von erwachsenen Kindern gegenüber ihren Eltern auf der Basis einer angenommenen Symmetrie bejaht – selbst im Falle eines einseitigen Kontaktabbruchs durch ein Elternteil. Dieses Urteil sowie das ähnlich argumentierende „Past Parental Sacrifices Model" filialer Pflichten unterzieht er einer Kritik, indem er mittels einer Strukturanalyse der Eltern-Kind-Beziehung dafür argumentiert, diese auf Grund ihrer spezifischen Komplexität als *nichtsymmetrisch* aufzufassen. Unter einer nichtsymmetrischen Beziehung ist in diesem Kontext eine weder vollständig symmetrische noch eine vollständig asymmetrische Beziehung zu verstehen, da letztere Kategorien eine unzulässige Reduktion wären. Die normativen Implikationen dieser Strukturanalyse liegen nach Schweikard darin, dass Verpflichtungen innerhalb der Eltern-Kind-Beziehung nicht vom bloßen Bestehen, sondern vom *Wert der Beziehung* abhängig zu machen sind. Damit erteilt er der Rechtfertigungsstrategie filialer Verpflichtungen, die auf ein Quid pro quo bezüglich zurückliegender elterlicher Versorgungsleistungen gestützt ist, eine Absage.

Während die ersten drei Beiträge die Eltern-Kind-Beziehung zuallererst aus einer Binnenperspektive beleuchtet haben, nimmt *Sabine Hohl* mit ihrem Beitrag „Vereinbarkeit zwischen Erwerbsarbeit und Familienleben: Eine Frage der Gerechtigkeit" eine Außenperspektive ein. Sie kommt zu dem Schluss, dass es ein Erfordernis der Gerechtigkeit sei, die Vereinbarkeit von Erwerbsarbeit und Familienleben staatlich zu ermöglichen. In ihrer Begründung rekurriert sie dabei auf zwei Interessen von Eltern: Einerseits ist das Interesse am Zugang zur Erwerbstätig-

keit zu nennen, wodurch eine materielle Absicherung gewährleistet und eine einseitige Abhängigkeit in der Partnerschaft vermieden wird. Andererseits haben Eltern ein Interesse daran, eine tragfähige Beziehung zu ihrem Kind aufzubauen und diese zu pflegen, weil nur auf diesem Wege der Besonderheit dieser Beziehung und der in ihr realisierten Güter (vgl. Brighouse & Swift 2014) Rechnung getragen werden kann. Hohl zufolge wiegen diese beiden Interessen hinreichend schwer, um eine staatliche Politik der Vereinbarkeit auch gegenüber Erwachsenen, die keine Kinder haben, und gegenüber Eltern, die ein ‚Ernährermodell' mit einer klaren Aufgabenteilung zwischen den Partnern bevorzugen, zu rechtfertigen. Eine entsprechende Politik muss allerdings die Dimension des Geschlechts beachten, um nicht zu einer Verschärfung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung zu führen.

Wie eingangs erwähnt, erfreut sich die Familienethik eines neuen Interesses. Die vorliegenden Beiträge vertiefen die gegenwärtige Diskussion, indem sie eine jeweils spezifische Perspektive auf die Eltern-Kind-Beziehung einnehmen und eigenständige Vorschläge zur Analyse der damit verbundenen Normativität machen. Gleichwohl versteht sich dieser Themenschwerpunkt nicht als eine erschöpfende Behandlung, geschweige denn als eine definitive Antwort auf die Frage nach der Normativität der Eltern-Kind-Beziehung. Er ist stattdessen als ein Beitrag auf dem Weg zu ihrem besseren Verständnis einzuordnen.

Literatur

Archard, David. 2010. *The Family. A Liberal Defence*. 1. Aufl. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Baggatini, Alexander, und Colin MacLeod, Hrsg. 2015. *The Nature of Children's Well-being: Theory and Practice*. 1. Aufl. New York, NY: Springer.

Betzler, Monika, und Barbara Bleisch, Hrsg. 2015. *Familiäre Pflichten*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Betzler, Monika. 2011. „Erziehung zur Autonomie als Elternpflicht". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59: 1–17.

Bleisch, Barbara, Magdalena Hoffmann, und Jörg Löschke. 2015. „Familienethik. Ein Forschungsbericht". *Information Philosophie* 1/2015: 16–29.

Brennan, Samantha. 2014. „The Goods of Childhood and Children's Rights". In: *Family-Making. Contemporary Ethical Challenges*, herausgegeben von Francoise Baylis und Carolyn MacLeod. 1. Aufl. 29–48. Oxford: Oxford University Press

Brighouse, Harry, und Adam Swift 2014. *Family Values: The Ethics of Parent-Child Relationships*. 1. Aufl. Princeton, NJ: Princeton University Press.

English, Jane. 1979. „What Do Grown Children Owe Their Parents". In: *Having Children: Philosophical and Legal Reflections on Parenthood*, herausgegeben von Onora O'Neill und William Ruddick, 351–356. New York: Oxford University Press.

Gheaus, Anca. 2012. „Is the Family Uniquely Valuable" ? *Ethics and Social Welfare* 6 : 120–131.

Gheaus, Anca. 2015. „Unfinished Adults and Defective Children: On the Nature and Value of Childhood". *Journal of Ethics and Social Philosophy* 9/1: 1–21.

Graf, Gunter, und Gottfried Schweiger. 2015. *A Philosophical Examination of Social Justice and Child Poverty*. 1. Aufl. Basingstoke : Palgrave Macmillan.

Hoffmann, Magdalena. 2014. „What Relationship Structure Tells Us About Love". In: *Love and Its Objects: What Can We Care For*, hg. von Christian Maurer, Tony Milligan und Kamila Pacovska, 192–208. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Hoff Sommers, Christina. 1986. „Filial Morality". *The Journal of Philosophy* 83/3: 439–456.

Keller, Simon. 2006. „Four Theories of Filial Duty". *The Philosophical Quarterly* 56: 254–274.

Keller, Simon. 2013. *Partiality*. 1. Aufl. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Richards, Norvin. 2010. *The Ethics of Parenthood*. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press.

Seglow, Jonathan. 2013. *Defending Associative Duties*. 1. Aufl. New York / London : Routledge.

Schickhardt, Christoph. 2012. *Kinderethik. Der moralische Status und die Rechte der Kinder*. Münster : mentis.

Wicclair, Mark. 1990. „Caring for Frail Elderly Parents: Past Parental Sacrifices and the Obligations of Adult Children". *Social Theory and Practice* 16/2: 163–189.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 213–236
www.praktische-philosophie.org

Natalität und die Ethik von Elternschaft und Familie

Claudia Wiesemann, Göttingen

Zusammenfassung: Dieser Beitrag beschäftigt sich mit der Existenz von Menschen als geborene Wesen. Das Eltern-Kind-Verhältnis und in einem weiteren Schritt auch die Familie werden daraufhin untersucht, inwiefern sie ihre moralische Bedeutung aus der besonderen Situation des Kindes beziehen. Diese besondere Situation des Kindes ist gekennzeichnet durch das Faktum der ‚Natalität', d.h. durch ein radikales Vorherbestimmt-Sein und eine radikale Abhängigkeit der kindlichen Existenz. Vom Faktum der Natalität geht ein moralischer Appell aus, auf den die Eltern mit dem Versprechen antworten, das in sie gesetzte Vertrauen nicht zu enttäuschen.

Schlagwörter: Ethik, Kind, Eltern, Familie, Natalität, Vertrauen

Darf man Menschen klonen? Sollte es die moralische Pflicht von Eltern sein, die genetische Ausstattung ihres Kindes zu optimieren? Neue reprogenetische Techniken[1] lenken die Aufmerksamkeit der Ethik[2] auf die moralischen Bedingungen der Existenz von Menschen als geborene Wesen und rücken damit

1 Unter Reprogenetik versteht man die Kombination von Fortpflanzungstechniken mit genetischer Diagnostik oder Eingriffen am Genom.

2 Da die Begriffe ‚ethisch' und ‚moralisch' nicht immer einheitlich verwendet werden, soll hier klargestellt werden, dass ‚Ethik' im Folgenden verstanden wird als Theorie der Moral.

ins Zentrum, was sich bisher eher im Hintergrund befand: dass der Beginn des menschlichen Lebens im Zeichen von Fremdbestimmung steht. Menschen werden von anderen gezeugt und geboren, ohne auf die Umstände ihres Zur-Welt-Kommens in irgendeiner Weise Einfluss nehmen zu können. Wann, wo und unter welchen Umständen wir geboren werden, bestimmen andere, ob mit oder ohne Reprogenetik. Allerdings haben die neuen reproduktionsmedizinischen Techniken wesentlich dazu beigetragen, das Ausmaß dieser Fremdbestimmung sichtbar zu machen. Indem sie den potentiellen Eltern Instrumente in die Hand geben, die Existenzweise ihres Kindes, z.B. durch genetische Auswahl, noch mehr als bisher zu beeinflussen, führen sie uns vor Augen, wie sehr der Beginn menschlichen Lebens ganz allgemein von den Entscheidungen Dritter abhängt. Für alle reproduktionsmedizinischen Techniken – seien es Verhütungsmittel, präkonzeptionelle genetische Tests, die Präimplantations- oder Pränataldiagnostik, die Keimzellspende oder Leihmutterschaft – gilt: Sie bieten vielleicht den beteiligten Eltern größere Freiheiten, aber die radikale Unfreiheit des Kindes ändern sie nicht. Diese tritt im Kontrast zur elterlichen Freiheit nur umso deutlicher zu Tage. Diese Unfreiheit ist radikal, weil sie sämtliche Lebensbedingungen des Geborenen betrifft. Kinder haben schon immer die Bedingungen ihrer Existenz zu akzeptieren, seien sie ein erwünschter oder unerwünschter Nachkomme, mit oder ohne erbliche Erkrankungen, von armen oder reichen Eltern gezeugt, in Krieg oder Frieden aufwachsend.

Darum wurde an die Kritiker reprogenetischer Techniken[3] auch die Frage gerichtet, warum im Konzert der vielfältigen Fremdbestimmungen, unter denen Kinder ohnehin zur Welt kommen, ausgerechnet die gezielte Veränderung und Ver-

3 Unter ihnen so prominente Philosophen wie Jürgen Habermas (2001).

besserung genetischer Anlagen moralisch problematisch sein solle. Warum solle es verwerflich sein, dass Eltern die Musikalität oder Intelligenz ihres Kindes beeinflussen wollen[4], wenn es gleichzeitig hingenommen werde, dass Kinder als Erbe oder als Altersvorsorge gezeugt werden, in Armut aufwachsen müssen oder in Familien mit psychisch kranker Mutter oder krankem Vater geboren werden? Weil dies schon immer so war? Tatsächlich müsste man, wenn man den moralischen Gehalt von Elternschaft bestimmen will, alle Formen der Fremdbestimmung kritisch unter die Lupe nehmen.

Im Folgenden soll allerdings das, was von einem Standpunkt der Freiheit wie moralisch unerwünschte Fremdbestimmung aussieht, aus einer anderen Perspektive betrachtet werden. Denn wenngleich wir alle als Kinder unweigerlich den Entscheidungen Dritter ausgesetzt sind, bewerten wir diese existenzielle Erfahrung doch in der Regel als positiv, und manchen gilt gerade die Eltern-Kind-Beziehung als moralisches Vorbild für viele andere Formen menschlicher Abhängigkeit. Nicht wenige werden auf ihre Kindheit als eine besonders schöne Zeit zurückblicken, in der sie sich umsorgt und behütet fühlten, und im Vergleich dazu die Zeit der Freiheit des Erwachsenenalters als eine eher belastende Situation empfinden. Es lohnt sich also zu fragen, warum eine so große, geradezu existenzielle Fremdbestimmung als eine wunderbare Erfahrung und eine Beziehung der fundamentalsten Abhängigkeit als ein moralisch höchst geschätztes Verhältnis aufgefasst werden kann.

Dazu muss vor allen Dingen mehr als bisher die Sicht der Kinder auf dieses Verhältnis ernst genommen werden. Denn bislang wurden die ethischen Fragen aus der Perspektive von

4 Der Bioethiker Julian Savulescu (2001) postuliert beispielsweise eine Pflicht der Eltern zu „procreative beneficence“, also zu verbessernden genetischen Maßnahmen, wenn diese für das Kind förderlich sind.

Erwachsenen und im Rahmen einer Ethik für Erwachsene gestellt. Für das Neugeborene und das Kleinkind ist aber eine auf den Ideen der Freiheit und Selbstbestimmung fußende Ethik weitgehend sinnlos. Dennoch kann die moralische Perspektive des Kindes nicht einfach übergangen werden, so als ob die Phase der Kindheit nur ein Übergangsstadium sei und sich die ernst zu nehmenden Fragen der Ethik erst stellten, wenn das betroffene Individuum das Stadium der moralischen Autonomie erlangt habe. Die Rechte von Kindern ernst zu nehmen, heißt, auch das Kind als moralischen Akteur zu betrachten und seine Perspektive neben der des Erwachsenen in ethische Analysen einzubeziehen.[5]

Mit diesem Ziel soll hier also das Eltern-Kind-Verhältnis und in einem weiteren Schritt auch die Familie betrachtet werden, insofern nämlich beide ihre moralische Bedeutung aus der besonderen Situation des Kindes beziehen. Diese besondere Situation des Kindes ist gekennzeichnet durch das Faktum der ‚Natalität', d.h. durch ein radikales Vorherbestimmt-Sein und eine radikale Abhängigkeit der kindlichen Existenz. Untersucht werden soll, welche Konsequenzen Natalität für das moralische Eltern-Kind-Verhältnis hat und wie sie die moralische Rolle der Familie bestimmt. Die hier interessierende ethische Konzeption von Elternschaft ist also unabhängig davon, ob in einzelnen Fällen juristisch eher die biologischen oder die sozialen Eltern privilegiert werden. Ohnehin steht auch das Recht angesichts der möglichen Vervielfältigung von Elternrollen durch moderne Fortpflanzungstechniken vor dem Problem, den moralischen

5 Wenn im Folgenden von ‚Kind' die Rede ist, sind vor allen Dingen Neugeborene gemeint, weil die Situation des Geborenwerdens die moralische Rolle der Eltern grundlegend bestimmt. Das sich in dieser Situation manifestierende Eltern-Kind-Verhältnis bleibt aber prägend für alle weiteren Altersstufen des Kindes.

Gehalt von Elternschaft vor jeder rechtlichen Regelung näher zu bestimmen.

Phänomenologie der Natalität

Im französischen Dokumentarfilm ‚Babies' von 2010 schildert der Regisseur Thomas Balmès das Leben von vier Kindern von der Geburt bis zum Ende ihres ersten Lebensjahrs. Die beiden Buben Ponijao aus Namibia und Bayar aus der Mongolei und die beiden Mädchen Mari aus Japan und Hattie aus Kalifornien werden bei ihren ersten Entwicklungsschritten porträtiert, ihrem ersten Lachen, ihren ersten Gehversuchen, ihrem ersten Spiel.[6] Beeindruckend ist, wie sehr sich die Kindheiten unterscheiden. Während Bayar in einer einsam gelegenen mongolischen Jurte aufwächst und meistens mit Ziegen spielt, lebt Mari in der Millionenstadt Tokyo und wird noch in ihrem ersten Lebensjahr zur musikalischen Früherziehung gebracht. Kind zu sein heißt auf dieser Welt, unter den unterschiedlichsten Bedingungen aufzuwachsen und mit einer unendlichen Vielfalt von Kulturen konfrontiert zu sein, Kind einer nomadischen Viehzüchterfamilie oder akademisch gebildeter Eltern zu sein, in der Wüste wie in einer Millionenmetropole groß zu werden.

Als die Philosophin Hannah Arendt den Begriff ‚Natality' prägte, wollte sie auf das Wunder dieses Lebensanfang aufmerksam machen. Für Arendt bedeutet Natalität[7] das ganz und gar Unerwartete, das sich in der Geburt eines jeden Menschen manifestiert (Arendt 1958; vgl. Schües 2000, 75f.). Der Mensch

6 Babies (2010), Regie: Thomas Balmès.

7 Arendt selbst übersetzte ihren Begriff ‚natality' mit ‚Gebürtlichkeit'. Um zu zeigen, dass sich meine Konzeption von der ihren in Teilen absetzt, verwende ich den Begriff ‚Natalität'.

wird nicht mit einer bestimmten ‚Natur' geboren, sondern ist gekennzeichnet durch „contingency and unpredictability" (Birmingham 2006, 12) als Antwort auf eine ebenso kontingente umgebende Welt.[8]

Doch radikale Kontingenz und radikale Determiniertheit sind zwei Seiten derselben Medaille. Weil das Kind sich in Situationen absoluter Fremdbestimmung vorfindet, ist es gezwungen, mit radikaler Offenheit darauf zu reagieren. Das „Diktat der Geburt" (Lütgehaus 2006, 66–79) betrifft Ort und Zeit, Herkunft und Ausstattung, Kultur und Religion. Nichts davon kann sich das Kind aussuchen – weder ob es in einer Kleinfamilie aufwächst noch in einem Nomadenstamm, in Krieg- oder Friedenszeiten, als erstes und einziges oder letztes von zehn Kindern, als lang ersehnter Erbe oder Folge eines Verhütungsunfalls. Für all das muss sich das Kind als offen erweisen, d.h. als fähig, auf unterschiedlichste Menschen, Situationen und Anforderungen zu reagieren und damit zurechtzukommen. Die modernen reproduktionsmedizinischen Techniken haben der Vielfalt noch einige weitere soziokulturell bedeutsame Varianten hinzugefügt. Das Kind einer thailändischen Leihmutter, das von einem schwedischen Elternpaar aufgezogen wird, kann mehr als zwei Eltern und Vorfahren in unterschiedlichen Kontinenten haben; das Kind, das dank Samenspende von einem lesbischen Paar aufgezogen wird, hat zwei Mütter und einen Vater. Dies alles ist eine Herausforderung für moderne Familienbeziehungen und scheint die traditionelle Rolle von Eltern in Frage zu stellen, doch es lenkt zunächst nur den Blick auf die eine, wiederkehrende, gleich bleibende Tatsache: Mit der

8 Hans Saner spricht sogar von einer „natürlichen Dissidenz" gegen die Diktatur des Seienden (Saner 1979, 104), weil das Neugeborene dank seiner Offenheit das überschreiten wird, was ihm kulturell vorgegeben wurde.

Geburt verbindet sich „nie die Freiheit der Geborenen, nur die ihrer Verursacher“ (Lütgehaus 2006, 113).

Die Unfreiheit des Neugeborenen setzt sich in seinen ersten Lebensjahren fort. Es kann sich nicht selbst wärmen, sondern muss gewärmt werden. Es kann sich nicht selbst ernähren, sondern muss ernährt werden. Es kann sich nicht selbst bewegen, sondern muss getragen werden. Es wird in ein generatives Netzwerk menschlicher Beziehungen gestellt (Schües 2008, 13), die es selbst nicht gestalten kann. Es hat Eltern und Großeltern, Geschwister, Cousins und Cousinen; es erhält eine Staatsbürgerschaft und wird in einer Religion aufgezogen. Seine Identität, sein Platz in der Familie, so Hilde und James Lindemann Nelson, wird stets in vielerlei Hinsicht vorgeprägt sein: „the child has already come to have a place within the family's story – a heritage, a role in the scheme of things“ (Lindemann Nelson 1995, 161).

Mit ‚Natalität‘ bezeichne ich diese existenzielle Situation des Kindes zwischen radikaler Vorher- und Fremdbestimmung einerseits und radikaler Offenheit andererseits. Sie stellt eine moralische Herausforderung für all jene Beteiligten dar, die sich die Freiheit herausnehmen, dem Kind eine solche Existenz zuzumuten. Dies wird umso deutlicher, je mehr wir Erwachsenen auf die Bedingungen des kindlichen Zur-Welt-Kommens direkten und gezielten Einfluss nehmen. Mit den praktischen Möglichkeiten, Ort und Zeit der Geburt, genetische Ausstattung und Verwandtschaftsverhältnisse des Geborenen zu bestimmen, tritt auch die moralische Verantwortung gegenüber dem so gezeugten Lebewesen umso deutlicher hervor.

Ethik der Natalität

Es fragt sich daher, was eine angemessene Antwort auf die moralisch prekäre Lage des Kindes ist. Aus der Perspektive des *ethischen Liberalismus* kann Natalität nur kompensiert werden, indem das Recht der zukünftigen Person auf Autonomie in den Mittelpunkt gerückt wird. Das leistet z.B. das sogenannte *Open-Future-Argument*, das von Joel Feinberg in die Debatte eingeführt wurde. Es besagt, Erziehung müsse so gestaltet werden, dass dem Kind alle wesentlichen zukünftigen Optionen offen gehalten werden. Feinberg argumentiert damit gegen bestimmte Formen fundamentaler religiöser Erziehung, wenn diese die schulische Bildung des Kindes kompromittieren. Dies beschränke wesentliche zukünftige Optionen der dereinst erwachsenen Person: „It is the adult he [the child, C.W.] is to become who must exercise the choice, more exactly, the adult he will become if his basic options are kept open and his growth kept ‚natural' or unforced" (Feinberg 1980, 127). Auch Jürgen Habermas versucht, das moralische Problem vorgeburtlicher genetischer Fremdbestimmung zu lösen, indem er auf die Notwendigkeit einer Zustimmung der zukünftigen autonomen Person verweist. Eine Entscheidung sei nur dann zu rechtfertigen, wenn antizipiert werden könne, „dass die zukünftige Person das grundsätzlich anfechtbare Ziel der Behandlung bejahen würde" (Habermas 2001, 92).[9]

9 Habermas bezieht sich ausschließlich auf vorgeburtliche genetische Eingriffe. Postnatale Sozialisationsentscheidungen sind in seinen Augen in ethischer Hinsicht weniger problematisch, weil sich das zukünftige Individuum dazu reflexiv und kritisch verhalten könne (Habermas 2001). Diese ungleiche Behandlung ist allerdings kaum nachzuvollziehen, bedenkt man, wie schwerwiegend sich Erziehungstraumata auf den zukünftigen Erwachsenen auswirken können. Vgl. dazu Beier, Wiesemann (2010).

Tatsächlich ist es außerordentlich wichtig, das Potential des Kindes zur Autonomie im Blick zu behalten und bei Entscheidungen zu berücksichtigen. Doch kann eine solche Strategie der offenen Zukunft oder des antizipierten Konsenses keine befriedigende Lösung für den ethisch angemessenen Umgang mit dem Kind bieten. Dies gilt zum einen schon aus rein praktischen Gründen. Aufgrund der extrem langen Zeit von bis zu zwanzig Jahren, die zwischen der Entscheidung auf der einen und deren Konsentierung auf der anderen Seite vergeht, ist kaum eine verlässliche und realistische Einschätzung über die zukünftige Willensbildung des Kindes zu gewinnen. Noch dazu wird diese zukünftige Willensbildung ganz grundlegend von den Ereignissen der Zwischenzeit, vor allen Dingen von den Erziehungsentscheidungen der Eltern, mitbestimmt worden sein.[10] Und schließlich – dies ist ein meines Erachtens bisher zu wenig beachtetes Argument – zeitigt der Vorrang der Autonomie Probleme für das noch nicht autonome Kind. Das *Open-Future-Argument* zwingt uns beispielsweise, die Wünsche und Bedürfnisse des Kindes für weniger relevant zu erachten als die der autonomen Person, welche es einmal sein wird, weil die Entscheidungen der zukünftigen Person ausschlaggebendes Gewicht erhalten. Es ist aber keinesfalls selbstverständlich, dass die moralischen Bedürfnisse und Interessen des Kindes und die des zukünftigen Erwachsenen gleich oder auch nur ähnlich sind (Wiesemann, Peters 2014). Sie können in einer normativen Konkurrenz zueinander stehen, wie im Fall der 13-jährigen Laura Dekker, die allein die Welt umsegeln wollte, von einem niederländischen Gericht aber mit Verweis auf die Notwendigkeit einer Schulbildung und der Gefahr für ihr Leben zunächst daran gehindert wurde.

10 Für weitere Kritik am *Open-Future-Argument* s. Mills 2003 und Baines 2008, 143.

Jede Ethik, welche die Autonomie der zukünftigen Person in den Vordergrund rückt, läuft Gefahr, als neue Fassung der alten Sentenz „Dafür wirst Du mir noch einmal dankbar sein!“ aufzutreten. Doch damit wurden auch noch die gravierendsten Verstöße gegen die Würde des Kindes gerechtfertigt. Die Schlagen des Kindes war ja in den Augen vieler Pädagogen nicht Selbstzweck oder gar sadistisches Vergnügen, sondern sollte auf die Freiheit als Erwachsener vorbereiten, indem der kindliche Delinquent dazu anhalten wurde, anständig, fleißig oder selbstdiszipliniert zu werden, mithin später einmal eine Persönlichkeit zu entwickeln, der alle Türen offen stehen. Auf die existenziell abhängige Situation des Kindes nur mit einem Versprechen auf zukünftige Autonomie zu reagieren, ist also nicht nur unzureichend, sondern unter Umständen sogar schädlich. Natalität erfordert eine moralische Antwort, die das Kind nicht als zweitrangig hinter seiner zukünftigen, erwachsenen Person zurücktreten lässt.

Mit dem Faktum der Natalität als ethischer Herausforderung hat sich auch Immanuel Kant auseinandergesetzt. Dabei berücksichtigt Kant die Perspektive des Kindes. Man könne nicht anders, als „den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben“. Die Heteronomie der Geburt erzeuge eine moralische Pflicht der Eltern, ihre Kinder für diesen Zustand zu kompensieren, da „auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen“ (Kant 1983/1797, 6:281). Die moralische Antwort der Eltern muss der existenziellen Situation des Kindes angemessen und so beschaffen sein, dass das Kind mit seinem fremdbestimmten Zustand zufrieden ist. Es muss seine Abhängigkeit als positiv erleben können. Dies ist Aufgabe und Ziel der moralischen Kompensationsleistung der Eltern.

Für deren konkrete Ausgestaltung gibt es allerdings angesichts der Tatsache, dass Kinder unter den unterschiedlichsten Bedingungen zur Welt kommen, keine einfachen Rezepte. Natürlich denkt man dabei zunächst an solche einfachen Handlungen wie Füttern oder Windeln, ohne die ein Kind nicht überleben kann. Aber satt sein und sauber sein allein genügt nicht, um den Menschen mit seinem „Zustande zufrieden zu machen". Die Verantwortung der Eltern gegenüber ihrem Kind gilt nicht nur einem bedürftigen Wesen, das gewindelt und gefüttert werden muss, sondern der Person, die eigenmächtig „herüber gebracht" wurde.

Auch Hans Jonas zufolge geht vom Sein des Neugeborenen ein elementarer moralischer Appell aus. Natalität impliziere ein elementares Sollen, ein „elemental ought", dem man sich nicht entziehen könne. Das Neugeborene verpflichte die es umgebende Welt allein durch seine schiere Existenz:

> [His] mere breathing uncontradictably addresses an ought to the world around, namely, to take care of him. Look and you know. I say ‚uncontradictably', not ‚irresistibly': for of course the force of this, as of any, ‚ought' can be resisted […] I mean strictly just this: that here the plain being of a *de facto* existent immanently and evidently contains an ought for others, and would do so even if nature would not succor this ought with powerful instincts or assume its job alone. (Jonas 1984, 131)

Dieses existenzielle Ausgeliefert-Sein des Neugeborenen wird nicht ausreichend mit der Pflicht zu einzelnen Fürsorge-Leistungen beantwortet, denn sonst würden Eltern sich nicht von professionell Pflegenden unterscheiden. Das Wesen der Elternschaft besteht gerade darin, funktionale und instrumentelle Zwecke zu überschreiten, indem dem „elemental ought" moralischer Respekt gezollt wird. Notwendig ist also eine andere Her-

leitung der moralischen Rolle von Eltern, die den elementaren moralischen Appell, der vom Neugeborenen ausgeht, als Ausgangspunkt nimmt. Die moralische Rolle leitet sich dann nicht primär aus der Zukunft der Person des Kindes her (im Sinne einer Erziehung zu einem selbständigen Menschen), sondern aus der schieren Gegenwart, und zwar aus dem umfassenden Angewiesen-Sein des Kindes auf sein Gegenüber, das sich als verantwortungsbewusst zu erweisen hat. Und es ist diesem Verständnis zufolge nicht primär die Erfüllung bestimmter Fürsorgepflichten, die das Gegenüber als moralisch verantwortungsbewusst kennzeichnen, sondern dessen Haltung angesichts des Faktums der Natalität. Elternschaft hat diesem Verständnis zufolge ganz und gar mit der existenziellen Situation des Neugeborenen zu korrespondieren: Universelles Angewiesen-Sein erfordert universelle Sorge, elementares Ausgeliefert-Sein erfordert umfassende Zuständigkeit, radikale Offenheit erfordert persönliche Zuwendung.

Elternschaft

Elternschaft ist die moralische Antwort auf das Faktum der Natalität. Sie ist gekennzeichnet durch das Telos umfassender Sorge und elementarer Zuständigkeit für das Kind sowie persönlicher Zuwendung zum Kind in seinem Zustand des Ausgeliefert-Seins. Diese ethische Konzeption ist zunächst unabhängig davon, ob dem Recht nach eher die biologische oder die soziale Elternschaft privilegiert wird; erst in einem zweiten Schritt kann dann geprüft werden, welche realen, an der Fortpflanzung beteiligten Personen diese Rolle auch in rechtlicher Hinsicht am besten ausfüllen. Wir haben damit ein sehr ungewöhnliches Modell einer moralischen Beziehung vor uns, denn wir sind es gewohnt, moralische Beziehungen nur dann als re-

ziprok zu verstehen, wenn sie von zwei autonomen Personen eingegangen werden. Für den Philosophen Hugh LaFollette beispielsweise müssen persönliche und insbesondere enge Beziehungen immer reziprok und freiwillig sein. Ein Kind kann deshalb seiner Meinung nach keine persönliche Beziehung zu seinen Eltern haben: „The child is incapable of having a personal relationship with her parent; certainly she cannot have a close relationship" (LaFollette 1996, 11). Dies ist eine intuitiv höchst dubiose Schlussfolgerung, bei der auch LaFollette augenscheinlich unwohl ist. Deshalb charakterisiert er die Beziehung zwischen Eltern und Kindern als „non-standard case" (ebd., 10). Doch anstatt eine moralisch, sozial und kulturell so bedeutsame menschliche Beziehung als Ausnahmesituation zu behandeln, sollte gefragt werden, ob Freiwilligkeit oder Autonomie tatsächlich notwendige Voraussetzung für reziproke Beziehungen sind. Gehen nicht auch Eltern eine moralisch relevante reziproke Beziehung ein, wenn sie sich in jenem Maße an ihr Kind binden, wie das Kind an sie gebunden ist? Indem sie für das Kind zum Garanten universeller und persönlicher Sorge werden, stellen sie reziproke Bedingungen her und erkennen das Kind als moralisch gleich an.

Für Reziprozität ist es nicht notwendig, dass die beteiligten Partner voneinander exakt gleiche Verhaltensweisen erwarten können. Die Eltern werden das Kind z. B. füttern oder in den Schlaf wiegen, aber das Kind kann das Gleiche naturgemäß nicht für die Eltern tun. Dies würde man allerdings auch nicht für die reziproke freundschaftliche Beziehung zweier Erwachsener erwarten. Der moralische Gehalt der Freundschaft besteht ja gerade nicht darin, einzelne Freundschaftshandlungen direkt gegeneinander aufzurechnen, so als ob ein freundschaftlicher Dienst stets in genau gleicher Münze zurückgezahlt werden müsste.

Reziprozität entsteht im Moment der Selbstverpflichtung, die auf die moralische Verletzlichkeit des Anderen antwortet. Es ist für die Ethik von großer Bedeutung, solche ungewöhnlichen Beziehungen besser zu verstehen, denn dies hat nicht nur Konsequenzen für die Situation des Kindes, sondern für alle menschlichen Beziehungen, in denen einer der Partner auf existenzielle Weise vom anderen abhängig ist.[11] Zu fragen ist, wie sich diese Verhältnisse als moralisch relevante, persönliche Beziehungen charakterisieren lassen, ohne dabei auf Selbstbestimmung oder Freiheit zurückgreifen zu können. Denn bezieht man sich dabei – wie zumeist üblich – auf die freie Entscheidung der Eltern für das Kind (bzw. der Sorgenden für einen Pflegebedürftigen), dann beschreibt man nur eine supererogatorische Leistung (vgl. O'Neill 1979, 27) und keine reziproke Beziehung. Problematisch ist, dass sich damit nicht die besondere persönliche Beziehung zum Kind erfassen lässt, sondern allenfalls die Verpflichtung zu bestimmten Pflegeakten. Das Kind, das nur als Objekt der Fürsorge erscheint, verbleibt dann in einer moralisch nachrangigen Position.

Das Wesen elterlicher Verantwortung wird üblicherweise als Schutz und Sorge für das Kind aufgefasst. Samantha Brennan und Robert Noggle charakterisieren beispielsweise die Rolle der Eltern als „stewardship" (Brennan, Noggle 1997, 12), also als Verwalter der Rechte und Interessen des Kindes, und deren Aufgaben als „care, advocacy and protection" (Brennan, Noggle 1997, 12). Tatsächlich wird es im Alltag oft auf solche Akte der Sorge, der Interessenvertretung oder des Schutzes hinauslaufen. Doch greift diese Charakterisierung, die auf das Instrumentelle elterlichen Handelns zielt, zu kurz und trifft nicht das Eigentliche. Umfassende Sorge und elementare Zuständigkeit

11 Ausführlich dazu: Wiesemann 2016 (im Erscheinen).

für das Kind sowie persönliche Zuwendung zum Kind implizieren mehr als Schutz und Sorge. Im Mittelpunkt steht nicht die Funktionalität bestimmter Handlungen (Wird das Kind gut ernährt? Wird es vor Gefahren geschützt?), sondern eine bestimmte Haltung, mit der das Kind in seiner Abhängigkeit und seinem Ausgeliefert-Sein als moralisch gleich anerkannt wird. Selbst wenn man zugesteht, dass es sich dabei um ein anspruchsvolles moralisches Ziel handelt, dem die allermeisten Menschen im Lebensalltag allenfalls nahe kommen, hat dieses Ideal doch ein hohe gesellschaftliche Bedeutung und erklärt das außerordentlich große Maß an Zuwendung, ja Selbstaufopferung, zu dem viele Eltern in der Lage sind. Dies lässt sich nur begreiflich machen, wenn wir die elterliche Selbstverpflichtung als Spiegelbild des kindlichen Ausgeliefert-Seins verstehen.

Vertrauen

Zutreffender ist deshalb Burckhard Liebschs Charakterisierung von Elternschaft als einem Versprechen, das Vertrauen des Kindes nicht zu enttäuschen. Auch Liebsch betont jenen moralischen Appell, der vom Neugeborenen ausgeht: „Hat nicht", so fragt er, „der vom Anderen ausgehende Befehl, von dem Levinas spricht, im Gesicht des Neugeborenen sein erstes Paradigma?"[12] (Liebsch

12 Ich verdanke den Hinweis auf Burckhard Liebsch der Studie von Christina Schües „Philosophie des Geborenseins". Auch Schües versteht im Anschluss an Liebsch Elternschaft als Versprechen: Die Angewiesenheit des Kindes äußert sich in grenzenlosem Vertrauen. Darauf antworten die Eltern mit einem Versprechen: „Dieses Versprechen ist kein Sprechakt, sondern ein sittliches und ein leibhaftiges elterliches Versprechen, das die Mutter als Mutter ist und der Vater als Vater, also ein doppeltes Versprechen, das in der Gegenwart eines Menschen selbst liegt und in dem auf den Neuankömmling mit Anerkennung geantwortet wird. Das sittliche Versprechen [...] ist ein Versprechen, das auf die Würde des Menschen abzielt." (Schües 2008, 468)

1996, 335) Dieser Appell manifestiert sich im unbegrenzten Vertrauen, das ein Kind jedem Menschen, von dem es versorgt wird, quasi als Vorschuss entgegenbringt – ein Vertrauen, das in seiner unverdienten Maßlosigkeit eine Entsprechung fordert.[13] Das in der Elternschaft liegende Versprechen, so Liebsch,

> „wird induziert durch ein gewährtes Vertrauen, das denjenigen, dem das Kind anvertraut ist, einsetzt als den, der dieses Vertrauen rechtfertigen wird. Durch jedes Kind kommt neues Vertrauen zur Welt, dessen die Anderen sich als würdig erweisen können, ohne es zuvor verdient zu haben." (ebd., 339)

Elternschaft wird dieser Auffassung zufolge also in normativer Hinsicht nicht durch Zeugung oder durch einen Entschluss der sorgenden Person begründet; zu Eltern wird man vielmehr „eingesetzt" angesichts des im Übermaß vertrauenden Kindes. Dieses Vertrauen des Kindes ist „verschwenderisch", denn es rechnet nicht mit einem ausgewogenen Geben und Nehmen. Gegen ein solches ökonomisches Verständnis von Reziprozität ist Liebsch zu Recht misstrauisch. Geschenkt wird „verschwendetes Vertrauen, das sich im ersten Angewiesensein auf den Anderen bereits verausgabt und jeglicher Ökonomie der Reziprozität spottet" (ebd., 339). Dennoch entsteht eine Reziprozität in moralischer Hinsicht, indem jenes verschwenderische Vertrauen auf ein selbstloses, keinerlei Gegenleistung erwartendes Versprechen trifft:

> „Was dem Anvertrauten gegenüber verpflichten kann, ist allenfalls das ohne Rücksicht auf Verdienst und Rückzahlung gewährte und als geschenkt empfundene Ver-

13 Liebsch interessiert sich zwar besonders für die Philosophie der Vaterschaft, aber in dem hier vorgestellten Aspekt des Eltern-Kind-Verhältnisses sind sich Vater und Mutter gleich.

> trauen. Nicht einem ursprünglichen Verdacht, sondern diesem Gewähren entspricht das ebenso ‚selbstlose', keinerlei Gegenleistung erwartende und als solches für die Zukunft des Anderen bürgende Versprechen, welches das in die Vaterschaft gesetzte Vertrauen rechtfertigen wird." (Ebd., 339)

Tatsächlich ist der Begriff des Vertrauens hervorragend geeignet, moralische Beziehungen jenseits von freiwilligen Zusammenschlüssen von Menschen zu charakterisieren. Die Bedeutung von Vertrauen für förderliche zwischenmenschliche Beziehungen, sein Stellenwert als ein soziales Gut, seine Implikation der Verletzlichkeit des Menschen, der für Vertrauen notwendige Glaube an ein Gutes im Anderen – diese Eigenschaften haben Vertrauen zu einem gerade für Ethiker faszinierenden Begriff werden lassen (vgl. Steinfath, Wiesemann 2016). Annette Baier zufolge charakterisiert er vor allen Dingen menschliche Nahbeziehungen, die nicht in Form von (vertraglichen) Rechten und Pflichten geregelt sind und dennoch ein tragfähiges moralisches Fundament haben. Vertrauen bedeutet Baier zufolge, sich auf das Wohlwollen (‚*goodwill*') einer anderen Person zu verlassen (Baier 1987). Dies ist nicht nur instrumentell gedacht, sondern zielt auf etwas intrinsisch Gutes: „The belief that their will is good is itself a good, not merely instrumentally but in itself, and the pleasure we take in that belief is no mere pleasure, but part of an important good." (Baier 1995, 132; vgl. a. Hartmann 2011, 231; Lahno 2001, 185) Andere Philosophen setzen zumindest voraus, dass Vertrauen die moralische Integrität des anderen unterstellt und auf der Erwartung geteilter Normen oder Werte beruht (Lahno 2001; McLeod 2011). All dies verweist auf die moralische Grundstruktur von Vertrauensverhältnissen.[14]

14 Ausführlich zu Vertrauen als moralischem Konzept: Wiesemann (2016).

Ein Vertrauensverhältnis ist ein Abhängigkeitsverhältnis, denn wer vertraut, überantwortet dem Vertrauten – jedenfalls in Teilen – die Verantwortung für das eigene Wohlergehen, ohne dessen Handlungen im Einzelnen kontrollieren zu können.[15] Dennoch ist der Abhängige nicht ohnmächtig dem anderen ausgeliefert, denn indem er vertraut, verpflichtet er sein Gegenüber implizit zu einem förderlichen Verhalten. Wer Vertrauen leichtfertig enttäuscht, muss mit sozialen Sanktionen rechnen, beispielsweise mit dem Entzug der Freundschaft. Und mehr noch: Gegen Vertrauenspraxen zu verstoßen hat oft weitreichende gesellschaftliche Folgen, für die man ebenfalls zur Verantwortung gezogen werden kann.[16] Ein Arzt, der professionelles Vertrauen verspielt, etwa weil er Operationen nur gegen Bestechungsgeld durchführt, kann der ganzen Profession Schaden zufügen und muss deshalb mit weitreichender Missbilligung rechnen.

Wenn man die Eltern-Kind-Beziehung als ein umfassendes Vertrauensverhältnis versteht, berücksichtigt man zum einen die existenzielle Abhängigkeit des Kindes, gesteht dem Kind zum anderen aber auch eine moralisch aktive Rolle zu (vgl. Wiesemann 2016). Denn indem das Kind Vertrauen schenkt, übernimmt es einen aktiven Part in der Beziehung. Man mag hier einwenden, dass ein sehr kleines Kind ja nicht anders könne, als den Eltern zu vertrauen. Doch auch ein sehr kleines Kind kann schon mit nachhaltigem Misstrauen auf grob ungeschickte oder gar böswillige elterliche Verhaltensweisen reagieren; dies äußert sich zumeist in abwehrendem Verhalten, Schreien oder emotionalem Rückzug. Kinder machen von dieser Möglichkeit,

15 Damit grenze ich mein Verständnis von Vertrauen von *rational choice theories* ab, denen zufolge Vertrauen ein rationales Kalkül zu Grunde liegt.

16 Den Begriff der „Vertrauenspraxis“ verdanke ich der Analyse von Martin Hartmann (2011).

Erwachsene in ihrem Verhalten zu beeinflussen, schon früh Gebrauch. Nach Erikson äußert sich das Urvertrauen („basic trust") des Kindes in den ersten Monaten darin, dass das Kind die Abwesenheit der Mutter erträgt, ohne zu schreien (Erikson 1967, 239).[17] Eltern wird diese Bereitschaft, ihnen auch in Abwesenheit zu vertrauen, motivieren, dem Kind zu Hilfe zu eilen, wenn es schreit. So induziert geschenktes Vertrauen weiteres vertrauenswürdiges Verhalten, und das wiederum ermöglicht neues Vertrauen. In dieser Interaktion sind beide Partner aktiv, wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise. Jedes elterliche Spiel, jede Interaktion ist ein Werben um das Vertrauen des Kindes – die Reaktionen des Kindes wiederum zeigen, wann Vertrauen geschenkt wird und wann nicht. Wenn man das Kind in Höhe wirft, um ihm Vergnügen zu bereiten, wenn es das erste Mal allein laufen soll, wenn es zum Arzt gebracht wird, um sich untersuchen zu lassen, werden Eltern und Kind gemeinsam herausfinden müssen, was das Kind bereit ist, mitzumachen, und wann sich sein Vertrauen erschöpft.

Ethik der Familie

Betrachtet man die Eltern-Kind-Beziehung als Kristallisationskern von Familie, lassen sich diese Überlegungen auch auf größere Beziehungsnetzwerke ausdehnen. Geschwister, Großeltern oder Kindeskinder stehen in demselben Natalitäts-Verhältnis

17 Die Auffassung, kindliches Vertrauen sei als blind oder automatisch zu verstehen, wird z.B. von Manson und O'Neill vertreten: „Childish trust is indeed blind at first, a matter of attitude and affect rather than of judgement: children do not weigh up evidence in favour of trusting or decide to trust in the light of evidence." (Manson, O'Neill 2007, 161) Hier wird allerdings ein rationalistisches Modell von Vertrauen zugrunde gelegt, das man zu Recht anzweifeln kann (vgl. Hartmann 2003, 405). Mit Liebsch kann man entgegenhalten, dass kindliches Vertrauen nicht blind ist, sondern übermäßig (Liebsch 1996, 339).

zueinander, nicht weil sie genetisch voneinander abstammen, sondern weil die moralische Rolle der Erwachsenen bzw. der jeweils Älteren darin besteht, auf das fundamentale Ausgeliefert-, Fremdbestimmt- und Angewiesen-Sein der Kinder bzw. der jeweils Jüngeren eine moralisch angemessene Antwort zu geben. Damit wird auch klar, dass und warum es zu kurz gedacht ist, Familien auf genetische Beziehungen oder auf soziale Arrangements wie die Ehe zu reduzieren. Genetische Beziehungen bzw. Eheversprechen sind zwar in der Lage, dem Faktum der persönlichen Verbundenheit auch auf biologischer bzw. sozialer Ebene Ausdruck zu verleihen. Sie bekräftigen die Idee der umfassenden und unabweisbaren persönlichen Beziehung und tragen selbst wiederum zu Verhältnissen moralisch relevanter Reziprozität bei. Das hat sie zu wichtigen Indikatoren dieser besonderen menschlichen Beziehungen werden lassen. Sie begründen aber nicht notwendigerweise die Eltern-Kind-Beziehung und in der Folge auch nicht die Familie; das adoptierte Kind oder das ausgesetzte Kind, das anonym an einer Babyklappe abgegeben wurde, sind im gleichen Maße ein moralischer Appell, wie das gezeugte und geborene.

Iris Marion Young versteht unter Familie Menschen, die ihr Leben miteinander teilen und sich auf lange Sicht der Sorge füreinander verschrieben haben, gleich ob sie miteinander verwandt sind oder nicht, verheiratet sind oder nicht, Kinder haben oder nicht:

> [...] people who live together and/or share resources necessary to the means of life and comfort; who are committed to taking care of one another's physical and emotional needs to the best of their ability; who conceive themselves in a relatively long-term, if not permanent relationship; and who recognize themselves as family. (Young 1997, 196)

Young verweist damit auf eine wichtige Eigenschaft von Familien: deren ernsthaftes, auf Dauer angelegtes Bekenntnis der Mitglieder zueinander und zur Familie als Ganzes. Familien sind aus der Perspektive einer liberalen Ethik ungewöhnliche, ja verdächtige Entitäten. Ihr Zusammenschluss beruht nicht auf einer freien Entscheidung, jedenfalls dann nicht, wenn sie Kinder beinhalten. Kinder können sich ihre Familien nicht aussuchen, sondern werden in ein generatives Netzwerk hineingeboren. Dieses Element der Unfreiheit macht sie für die Ethik zu einer problematischen Institution. Denn die Familie konnte und kann ein Hort der Unterdrückung sein, nicht nur für Kinder, sondern oft auch für Frauen, die früher, einmal verheiratet, oft in einer ähnlich unfreien Situation waren wie Kinder. Ehe und Familie wurden aus diesem Grund über eine lange Zeit von feministischen Autorinnen kritisiert. Als Antwort auf diese Gefahr wurde die Notwendigkeit der Freiheit des Einzelnen, sich einer Familie anzuschließen und enge familiäre Bindungen einzugehen, betont. Auch Youngs Definition von Familie geht in diese Richtung, betont sie doch den aktiven, selbstbestimmten Aspekt familiären Engagements: Man „bekennt sich“ zueinander, „versteht sich“ als einander zugehörig und „erkennt sich“ als Teil einer Familie. Dabei sollte aber nicht übersehen werden, dass das Wesen der Familie auch in den nicht-voluntaristischen Aspekten besteht. Vertrauen erlaubt es, diese Elemente der Abhängigkeit und des Angewiesen-Seins moralisch zu fassen und in normativer Hinsicht reziproke Beziehungen herzustellen.

Schluss

Ich habe eine moralische Konzeption von Elternschaft vorgestellt, die in der Natalität des Kindes ihren Ausgang nimmt. Natalität meint die existenzielle Situation des Kindes zwischen

radikaler Vorher- und Fremdbestimmung einerseits und radikaler Offenheit andererseits. Vom Faktum der Natalität geht dieser Auffassung zufolge ein moralischer Appell aus, auf den die Eltern mit dem Versprechen antworten, das in sie gesetzte Vertrauen nicht zu enttäuschen. Die moralische Beziehung zwischen Eltern und Kind wird dadurch reziprok: Dem umfassenden Ausgeliefert-Sein wird mit einem ebenso umfassenden Versprechen entgegnet. Nur so erscheint das Kind nicht wie ein Objekt der Fürsorge, sondern wie ein echtes Beziehungssubjekt.[18] Das elterliche Versprechen zielt also hoch, nicht auf die Bedürfnisse des Kindes, sondern auf das Kind als Person. Ein solches Versprechen auf Vertrauen charakterisiert auch die Familie als jenes Netzwerk von Beziehungen, welches durch Natalität erzeugt wird.

Literatur

Arendt, Hannah. 1958. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press.

Baier, Annette. C. 1987. The Need for More than Justice. *Canadian Journal of Philosophy* 13:41–56.

Baier, Annette. C. 1995. Trust and Its Vulnerabilities. In: *Moral Prejudices. Essays on Ethics*. 130–151.Cambridge, MA: Harvard University Press.

Baines, P. 2008. Medical ethics for children: applying the four principles to paediatrics. *Journal of medical ethics* 34:141–145.

Beier, Katharina und Claudia Wiesemann. 2010. Zur Dialektik der Elternschaft im Zeitalter der Reprogenetik. Ein ethischer Dialog. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58:855–871.

Birmingham, Peg. 2006. *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

18 Ein Problem, mit dem z.B. die Care-Ethik konfrontiert ist (vgl. Held 2006).

Brennan, Samantha und Robert Noggle. 1997. The Moral Status of Children. Children's Rights, Parents' Rights, and Family Justice. *Social Theory and Practice* 23:1–26.

Erikson, Erik H. 1967. *Childhood and Society*. Harmondsworth: Penguin.

Feinberg, Joel. 1980. The Child's Right to an Open Future. In: *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, hg. v. William Aiken und Hugh LaFollette, 124–153. Totowa, NJ: Littlefield, Adams, and Co.

Habermas, Jürgen. 2001. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Hartmann, Martin. 2011. *Die Praxis des Vertrauens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Held, Virginia. 2006. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford: Oxford University Press.

Jonas, Hans. 1984. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979)*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kant, Immanuel. 1983. *Metaphysik der Sitten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

LaFollette, Hugh. 1996. *Personal Relationships: Love, Identity, and Morality*. Oxford, Cambridge: Blackwell.

Lahno, Bernd. 2001. *On the Emotional Character of Trust. Ethical Theory and Moral Practice* 4:171–189.

Liebsch, Burkhard. 1996. *Geschichte im Zeichen des Abschieds*. München: Fink.

Lindemann Nelson, Hilde und James Lindemann Nelson. 1995. *The Patient in the Family. An Ethics of Medicine and Families*. New York: Routledge.

Lütgehaus, Ludger. 2006. *Natalität: Philosophie der Geburt*. Kusterdingen: Die Graue Edition.

Manson, Neil C. und Onora O'Neill. 2007. *Rethinking Informed Consent*. Cambridge: Cambridge University Press.

McLeod, Carolyn. 2011. „Trust", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/trust/>.

Mills, Claudia. 2003. The child's right to an open future? *Journal of Social Philosophy* 34:499–599.

O'Neill, Onora. 1979. Begetting, Bearing, and Rearing. In: *Having Children. Philosophical and Legal Reflections on Parenthood*, hg. v. Onora O'Neill und William Ruddick, 25–38. New York: Oxford University Press.

Saner, Hans. 1979. *Geburt und Phantasie. Von der natürlichen Dissidenz des Kindes*. Basel: Lenos Verlag.

Savulescu, Julian. 2001. Procreative Beneficence. Why We Should Select the Best Children. *Bioethics* 15:413–426.

Schües, Christina. 2000. Leben als Geborene – Handeln in Beziehung. In: *Tätiges Leben: Pluralität und Arbeit im politischen Denken Hannah Arendts*, hg. v. Elisabeth Conradi und Sabine Plonz, 67–93. Bochum: swi.

Schües, Christina. 2008. *Philosophie des Geborenseins*. Freiburg: Karl Alber.

Steinfath, Holmer, Wiesemann, Claudia et al. (Hgs.) 2016. *Autonomie und Vertrauen. Schlüsselbegriffe der modernen Medizin*, Heidelberg: Springer (im Druck).

Wiesemann, Claudia. 2016. *Moral Equality, Bioethics and the Child*. (Im Erscheinen).

Wiesemann, Claudia. 2016. Vertrauen als moralische Praxis – Bedeutung für Medizin und Ethik. In: *Autonomie und Vertrauen. Schlüsselbegriffe der modernen Medizin*, hg. v. Holmer Steinfath, Claudia Wiesemann et al., Heidelberg: Springer (im Druck)

Wiesemann, Claudia und Sabine Peters. 2013. Kindeswohl und Kindeswille in der Medizin. Eine ethische Analyse. *frühe kindheit* 23(6):22–29.

Young, Iris M. 1997. *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 237–272
www.praktische-philosophie.org

Rabentöchter? Rabensöhne?

Zum Problem der Begründung filialer Pflichten

Barbara Bleisch, Zürich

Zusammenfassung: Dieser Beitrag untersucht die Frage, ob erwachsene Kinder ihren Eltern als deren Kinder etwas schulden. Ich argumentiere, dass sich entsprechende filiale Pflichten nicht begründen lassen, und zwar weder i.) mit Verweis auf Güter, die Kinder im Laufe ihrer Kindheit von ihren Eltern erhalten haben, noch ii.) vor dem Hintergrund der aktuellen Beziehung zwischen Eltern und ihren erwachsenen Kindern, noch iii.) mit Blick auf das positive Potential dieses Verhältnisses für Eltern wie Kinder. Zwar haben Kinder also keine filialen Pflichten, doch sind sie iv.) dennoch in ihrer filialen Freiheit eingeschränkt. Diese Einschränkung ergibt sich aus der speziellen relationalen Vulnerabilität, welche die Eltern-Kind-Beziehung prägt und die Kindern Grund gibt, sich in ihrem Verhalten ihren eigenen Eltern gegenüber von dieser Verletzlichkeit leiten zu lassen und auf sie Rücksicht zu nehmen.

Schlagwörter: filiale Pflichten, Eltern-Kind-Beziehung, Verletzlichkeit, Dankbarkeit, Reziprozität, Freundschaft, spezielle Güter.

Gibt es Rabentöchter, gibt es Rabensöhne? Kinder also, die – analog zur Rabenmutter – als Familienmitglieder moralisch nicht taugen, weil sie ihre Eltern ungerechtfertigt vernachlässigen? Verfolgt man die Debatte rund um das gesellschaftliche Phänomen der sogenannten ‚Familienabbrüche', in denen er-

wachsene Kinder ihren Eltern die Beziehung aufkündigen, erhält man durchaus diesen Eindruck. Betroffene Eltern bringen in Talkshows und Diskussionsforen ihren Schmerz und ihr Unverständnis über die Undankbarkeit und Hartherzigkeit ihrer Kinder unverhohlen zum Ausdruck.[1] Beklagen sie sich zu Recht? Ist ihre Klage nicht nur Ausdruck persönlicher Kränkung, sondern eine berechtigte Schuldzuweisung an die Adresse der Kinder, die sich als Rabensöhne und -töchter erwiesen haben?

Die Frage, was – bzw. ob überhaupt etwas – erwachsene Kinder ihren Eltern schulden, wird gemeinhin als die Frage nach der Begründung und nach dem Inhalt filialer Pflichten verhandelt.[2] Deren Erörterung ist von hoher gesellschaftspolitischer Brisanz, denn viele soziale Praktiken beruhen auf der Annahme filialer Pflichten: So wird von Söhnen und Töchtern nicht nur vergleichsweise Triviales erwartet, wie bspw. dass sie ihre Eltern an hohen Feiertagen oder Geburtstagen besuchen, sondern auch, dass sie sich um ihre gebrechlichen Eltern kümmern oder sich an deren Pflege beteiligen. Ein Teil der entsprechenden Praktiken ist auch rechtlich verbrieft: Viele Staaten sehen bspw. für Kinder eine materielle Unterstützungspflicht vor, sollten die Eltern von Armut betroffen sein, und verpflichten die Nachkommen zur Beteiligung an den Betreuungskosten pflegebedürftiger Eltern (vgl. Stuifbergen/Delden 2011 und Daniels 1988). Entsprechende Rechtsvorschriften müssen zwar nicht zwingend mit der Behauptung einer moralischen filialen Ver-

1 Vgl. bspw. die Zeugnisse auf der Website www.verlassene-eltern.de (letzter Zugriff: 6.10.2015).

2 Die Frage nach der Verantwortung *unmündiger* Kinder diskutiere ich an dieser Stelle nicht. Neben den Schwierigkeiten, die sich im Rahmen der Begründung filialer Pflichten im Allgemeinen ergeben, muss im Kontext filialer Pflichten Unmündiger zusätzlich diskutiert werden, ab wann Kinder überhaupt als moralische Akteure handeln können. Vgl. zu dieser Frage bspw. Mullin 2010.

antwortung begründet, sondern könnten auch mit staatlichen Effizienzkriterien oder gesamtgesellschaftlichen Fairnessüberlegen gerechtfertigt werden. Umgekehrt könnte sich zeigen, dass Kinder zwar eine spezielle moralische Pflicht gegenüber ihren Eltern haben, dass entsprechende Gebote jedoch nicht in positives Recht überführt werden sollten. Die rechtsethische Debatte über die Legitimation einer staatlichen Verpflichtung erwachsener Kinder ist deshalb fürs erste zu trennen von der moralphilosophischen Frage nach Existenz und Umfang filialer Pflichten. Der Umstand jedoch, dass sich die Vorstellung einer filialen Verantwortung in den unterschiedlichsten sozialen Praktiken manifestiert und hält, ist informativ für das philosophische Nachdenken über entsprechende Pflichten. Ich komme auf diesen Punkt zurück.

Die Frage, die mich im Folgenden interessiert, betrifft die Begründung moralischer Pflichten erwachsener Kinder ihren Eltern gegenüber: Haben Kinder eine *filiale Pflicht,* sich um ihre Eltern zu kümmern, sich für sie zu interessieren, die Beziehung zu ihnen zu pflegen – eine Pflicht, die sich allein aus dem Umstand ergibt, dass sie jemandes Sohn oder Tochter sind? Kinder haben ihren Eltern gegenüber klarerweise *generelle* Pflichten: So dürfen sie ihre Eltern nicht umbringen (es sei denn, es handle sich um Notwehr), und sie sollten einen Notarzt rufen, wenn Vater oder Mutter in ihrem Beisein einen Herzinfarkt erleiden. Diese Pflichten gelten aber allen beliebigen Personen gegenüber. Die Frage nach der Existenz filialer Pflichten fragt darüber hinaus, ob Kinder ihren Eltern *speziell* verpflichtet sind, und zwar allein aufgrund des Umstands, dass sie ihre Kinder sind. Ist, anders gefragt, ‚Kindschaft' ein Umstand, der spezielle Pflichten generiert?[3]

3 Ich konzentriere mich im Folgenden auf eine Diskussion dieser Frage im Kontext moderner westlicher Familienmodelle im Bewusstsein

Die Antwort auf die diskutierte Frage hängt mitunter vom Begriff der ‚Kindschaft' ab: Ist damit die soziale Beziehung zu den primären Betreuungspersonen der Kindheit gemeint oder das biologische Abstammungsverhältnis zu den eigenen Erzeugern? Stünde letzteres Verständnis im Vordergrund, wäre bspw. zu diskutieren, ob eine erwachsene Person verpflichtet ist, das Bedürfnis ihres genetischen Vaters nach Kontaktaufnahme zu stillen, wenn sich dieser noch vor ihrer Geburt aus dem Staub gemacht hat. Ich lasse solche Fragen in diesem Beitrag außen vor und fasse Kindschaft als soziale Beziehung zu den primären Betreuungspersonen der Kindheit (die in vielen Fällen auch die genetischen Eltern der Kinder sind, jedoch nicht zwingend sein müssen).

Im Folgenden werde ich dafür argumentieren, dass Kinder ihren Eltern gegenüber *als deren Kinder* keine Pflichten haben. Die vier Begründungsmodelle filialer Pflichten, die ich kritisch diskutiere, überzeugen meiner Meinung nach nicht abschließend. Dieser Befund legt nahe, dass es keine filialen Plichten gibt. Mein Vorschlag ist damit zumindest auf den ersten Blick revisionistisch: Er widerspricht der gängigen Intuition, wonach volljährige Kinder ihren Pflichten nicht nachkommen, wenn sie ihre Eltern nicht unterstützen oder ihnen die Beziehung aufkündigen.

Doch auf den zweiten Blick zeigt sich, dass die genannte Intuition keineswegs falsch ist, dass ihr jedoch weitaus besser Rechnung getragen werden kann, wenn wir gar nicht weiter nach einer Pflichtbegründung suchen und sozusagen *von außen* auf die Beziehung zwischen Eltern und Kinder blicken, sondern wenn wir stattdessen unseren Blick *von innen* auf die

darum, dass sich in anderen Kulturen und zu anderen Zeiten einzelne Fragen leicht anders dargestellt haben oder darstellen.

Eltern-Kind-Beziehung richten respektive auf die Verletzlichkeit, mit der diese Beziehung einhergeht. Als erwachsene Kinder können wir uns, wie ich zeigen möchte, gegenüber unseren Eltern aus moralischen Gründen nicht alles erlauben. Rabentöchter und Rabensöhne verletzten zwar keine filialen Pflichten, aber sie negieren Gründe, die sich aus ihrer Beziehung zu ihren Eltern ergeben.

Ich nähere mich im Folgenden der Debatte sowie schließlich meinem Vorschlag, indem ich unterschiedliche Perspektiven auf das Eltern-Kind-Verhältnis einnehme: Ich betrachte diese Beziehung, indem ich 1. zurück auf die Kindheit blicke, 2. die aktuelle Beziehung studiere, 3. deren Potential auslote und schließlich 4. die spezielle Verletzlichkeit, die diese Beziehung prägt, untersuche. In einem 5. Schritt ziehe ich ein Fazit.

1. Der Blick auf die Kindheit

Wenn wir eine Eltern-Kind-Beziehung (im Folgenden: EKB) im Rückblick betrachten und die Phase der Kindheit in den Blick nehmen, zeigt sich, dass Elternschaft eine sowohl in emotionaler als auch materieller Hinsicht ‚kostenintensive' Tätigkeit ist. Väter und Mütter kümmern sich gewöhnlich nicht nur intensiv um ihren Nachwuchs, sie schränken sich seinetwegen auch finanziell ein, ändern ihm zuliebe berufliche Pläne, verzichten auf zeitintensive Hobbys etc. Angesichts der hohen Güter, um die es hier geht, scheint es naheliegend, dass erwachsene Kinder ihren Eltern für diese Gabe sozusagen retrospektiv etwas schulden. Diese Idee machen sich das Reziprozitäts- wie das Dankbarkeitsmodell filialer Pflichten zu eigen.

Reziprozitätsmodelle filialer Pflichten beruhen auf einer Analogie zwischen der EKB und der Gläubiger-Schuldner-Beziehung. Die Pflicht, die ein Kind hat, wird analog zur Pflicht eines

Schuldners gegenüber seinem Gläubiger konzipiert. Das Modell hat eine lange philosophische Tradition. So versteht beispielsweise Aristoteles die Pflicht, den Eltern im Erwachsenenalter zu dienen, als Pflicht, eine Schuld zurückzuzahlen (EN IX 1–2). Das Modell ist jedoch mit einer Reihe von Problemen konfrontiert: Erstens führt die Analogie in die Irre. Sobald der Schuldner die bestimmbare reziproke Leistung erbracht hat, also z.B. das Geld zurückzahlt, sind er und sein Gläubiger ‚quitt'. Einen solchen Zustand des Ausgleichs herzustellen, der das Ende der Verpflichtung markiert, ist gerade die Idee von Pflichten im Sinne des Reziprozitätsmodells. Die Pflichten, die Kinder gegenüber ihren Eltern haben, lassen sich in diesem Bild jedoch nicht einfangen. Filiale Pflichten sind, falls sie sich denn überzeugend begründen lassen, nicht derart, dass sie irgendwann abgehakt wären, weil die Kinder ausreichend Güter erstattet haben: Eltern werden ihren Kindern nicht vorrechnen, dass sie sie noch dreimal besuchen müssen, weil erst dann die Schuld abgetragen sei, die sich das Kind aufgeladen hat (vgl. English 1979: 354). Die Inadäquatheit einer solchen Vorstellung hat auch damit zu tun, dass hier ein Inkommensurabilitätsproblem vorliegt: Mit welchen Gütern wäre ein ‚Darlehen', das ein Kind bei seinen Eltern in Form von Fürsorge und Erziehung aufgenommen hat, zu erstatten? Gläubiger-Schuldner-Verhältnisse schaffen das Problem der Inkommensurabilität ja üblicherweise gerade aus dem Weg, indem die zu tauschenden Güter vor dem Handel festgelegt sind. Ein solches Vorgehen ist in der EKB aber nicht möglich. Der Grund dafür liegt in einem zweiten Problem, vor dem diese Modelle stehen: Es fehlt im Fall des Lebensgeschenks und auch der Sorge um das Kleinkind schlicht die Vereinbarung, die Reziprozitätsmodellen zugrunde liegt. Kinder haben um ihr Leben ebenso wenig wie um ihre Erziehung und Pflege gebeten. Aus diesem Grund – so der so genannte Voluntarismus-Ein-

wand – gibt es auch keine Pflicht, für die empfangenen Gaben eine Gegenleistung zu erbringen.[4]

Allerdings ergeben sich die genannten Schwierigkeiten mit Blick auf die meisten Pflichten: Das Problem der Inkommensurabilität stellt sich bspw. auch im Fall von Kompensationspflichten respektive hinsichtlich der Frage, was adäquate Wiedergutmachung bedeutet. Wenn ich spät abends von einer Party aufbreche und mit dem Auto leicht alkoholisiert einen Radfahrer anfahre, schulde ich diesem Nothilfe und später angemessene Kompensation. Doch welches Gut ist adäquat, wenn der Radfahrer bspw. eine hässliche Narbe im Gesicht davonträgt? Gleiches gilt für das Problem des Voluntarismus: Wenn nicht ich, sondern der Autolenker vor mir den Fahrradfahrer anfährt, danach jedoch Fahrerflucht begeht, habe ich an seiner Stelle eine Nothilfspflicht, die ich mitnichten freiwillig übernommen habe. Obschon sich also in diesen Fällen beide Einwände – Inkommensurabilität und Voluntarismus – vorbringen lassen, würden wir nicht bestreiten, dass ich die entsprechenden Pflichten habe.

Ich glaube aber, dass das eigentliche Problem des Reziprozitätsmodells, soweit es die EKB betrifft, ohnehin in einem anderen Punkt besteht: Es ist schlicht nicht angemessen, die Idee der Schuld für Gaben zu bemühen, die jemand einem explizit schenken wollte und die vom Beginn der Beziehung an auch repliziert wurden. Viele Eltern berichten, dass ihre Kinder massiv zu ihrem Lebensglück oder ihrem Lebenssinn bei-

4 Zum Problem des Voluntarismus siehe ausführlich Scheffler 2001: Kap. 3. Der Voluntarismus-Einwand beruht allerdings auf der fehlenden faktischen Zustimmung, die im Falle eines Kleinkindes oder eines Ungeborenen gar nicht vorliegen kann. Doch selbst wenn wir stattdessen von hypothetischer Zustimmung ausgehen würden, ergeben sich für das Reziprozitätsmodell weitere Probleme, auf die ich später zu sprechen komme.

getragen haben, gerade weil die Kinder ihren Eltern Liebe und Bestätigung entgegenbringen. Elternschaft wird (zumindest in westlichen Gesellschaften) meist freiwillig auf sich genommen, und zwar unter anderem gerade deshalb, weil Eltern von ihren Kindern meist ebenfalls beschenkt werden.[5] Dem erwachsenen Kind mit seiner Erziehung und der Sorge um dieses eine ‚Schuld' aufzubürden, die es später abzutragen hat, ist nicht überzeugend.

Den Blick auf die Kindheit macht sich auch ein zweites Modell der Begründung filialer Pflichten zu eigen: das *Dankbarkeitsmodell*. Es versteht filiale Pflichten als Dankbarkeitspflichten, die aufgrund des Umstands geschuldet sind, dass Eltern ihren Kindern sehr viel Zeit und Liebe, aber auch Materielles geschenkt haben (vgl. Blustein 1982; Wicclair 1990). Tatsächlich ist Dankbarkeit bspw. für eine glückliche Kindheit oder für fröhliche Stunden, die man im Kreis der Familie zugebracht hat, weit verbreitet, und ein solches Empfinden scheint uns nicht unangemessen. Eine *Haltung* der Dankbarkeit als innere Einstellung ist jedoch nicht mit einer Dankbarkeits*pflicht* in dem Sinne zu verwechseln, als ihr ein berechtigter Anspruch auf Seiten der Eltern korrelieren würde. Letzteres ist jedoch genau das, was das Dankbarkeitsmodell behauptet: Kinder schulden ihren Eltern Fürsorge und Anteilnahme aus Gründen der Dankbarkeit für die Wohltaten, die ihnen die Eltern während ihrer Kindheit und Jugend haben angedeihen lassen. Diese Vorstellung leuchtet jedoch meiner Ansicht nach nicht ein, und

5 Dies ist natürlich nicht zwingend so. Doch selbst in Extremfällen, in denen Kinder bspw. straffällig werden, berichten Eltern, dass sie ihre Elternschaft nicht missen möchten. Vgl. dazu bspw. den von Lionel Shriver 2003 verfassten Roman *We Need to Talk About Kevin* über die Erklärungsversuche einer Mutter für den Amoklauf ihres Sohnes respektive die Debatten, die das Buch und der gleichnamige Film ausgelöst haben.

zwar im Wesentlichen aus zwei Gründen, die auf je unterschiedlichen Lesarten des vorgestellten Ansatzes beruhen:

Einer ersten Lesart zufolge bezieht sich die geforderte Dankbarkeit auf Güter, die Kinder in Form von grundlegender elterlicher Zuwendung erhalten, wie dass Eltern ihre Kinder zur Schule schicken oder auf deren Gesundheit achten. Einem weit geteilten Verständnis zufolge ist es aber gerade die elterliche *Pflicht*, ihre Kinder mit den entsprechenden Gütern zu versorgen. Haben Eltern jedoch mit ihrer Sorge um das Kindswohl bloß ihre Pflicht getan, ist nicht einsichtig, weshalb Kinder ihnen aufgrund dieser Pflichterfüllung Dank schulden. Pflichterfüllung generiert zumindest in den meisten Fällen keine Pflichten auf Seiten des Begünstigten. Die gebrechliche Person, die Hilfe von einer Pflegefachperson erhält, hat keine Pflicht, sich für die entsprechenden Dienste erkenntlich zu zeigen, auf die sie ein Anrecht hat und die zu leisten die Fachperson aufgrund einer Vereinbarung verpflichtet ist. Selbstredend macht es den alltäglichen Umgang miteinander angenehmer, wenn wir uns auch dann erkenntlich zeigen, wenn Dankbarkeit nicht *geschuldet* ist. Sich im Alltag auch für simple Gesten zu bedanken, ist ein Zeichen der Höflichkeit, das wir bereits Kindern als Anstandsregel erster Güte beibringen. Sie ist jedoch nicht moralische Pflicht. Verursacht die Pflichterfüllung allerdings einseitig hohe Kosten, verändert sich die Sachlage. Dies ist etwa in Nothilfsszenarien der Fall: Rettet mich jemand aus einem Teich, nimmt der Retter einseitig Unannehmlichkeiten auf sich, derweil ich von der Hilfestellung ausschließlich (und massiv) profitiere. In einem solchen Fall bin ich möglicherweise tatsächlich zu Dankbarkeit verpflichtet. Im obigen Fall der Pflege einer betagten Person profitieren jedoch beide Seiten. Dasselbe gilt für die Wohltaten, die Eltern ihren Kindern zukommen lassen: In aller Regel ziehen, wie bereits gesagt, auch die Eltern ‚Gewinne' aus

ihrer Elternschaft, ja, für viele ist dies der eigentliche Grund, Eltern zu werden.

Nun könnte man an dieser Stelle einwenden, dass es Fälle gibt, in denen die Erziehungsarbeit sehr viel aufwändiger ausfällt als üblich und in denen Eltern für ihre Kinder immense Opfer bringen. Simon Keller zieht zur Veranschaulichung dieser Idee einen Vergleich mit einem Umzug: Ein Mann bittet zwei Freunde, ihm beim Kistenschleppen zu helfen. Der eine Freund hilft gern bei Umzügen, er hat an diesem Tag keine weiteren Pläne und wohnt um die Ecke. Der andere Freund wollte eigentlich surfen gehen, das Wetter am Umzugstag ist seit Monaten zum ersten Mal perfekt dafür, er wohnt weiter entfernt und Kisten zu schleppen findet er mühsam. Dennoch packt auch er am Umzugstag an. Keller zufolge schuldet der Mann seinem zweiten Freund weitaus mehr Dankbarkeit als dem ersten, weil für den zweiten die Opfer, die er erbringt, viel schwerer wiegen als für den ersten (Keller 2006: 259f.).

Gesetzt den Fall, dass Freunde sich überhaupt Dankbarkeit schulden, überzeugt dieses Beispiel. Es taugt jedoch nicht als Analogie für die EKB: Denn während der Surfer sich zu seinen Präferenzen verhalten und sein Bedürfnis auch hintanstellen kann, ist dies einem kranken oder behinderten Kind nicht möglich: Einerseits kann es sich zumindest bis zu einem gewissen Alter zu seinen Bedürfnissen nicht verhalten; andererseits sind die Bedürfnisse eines kranken Kindes gravierender als der Wunsch, einem Hobby an einem bestimmten Tag nachzugehen. Würden wir einer kranken oder behinderten Person Extrapflichten aufbürden, weil sie in ihrer Kindheit mehr Fürsorge brauchte als ihre Geschwister, wäre dies massiv ungerecht. Eltern haben die Pflicht, sich um ihre Kinder zu kümmern, auch wenn diese Verantwortung sehr belastend werden kann. Welches Kind zu einem stößt, lässt sich nicht beeinflussen, und es

gehört sozusagen zum Risiko der Elternschaft dazu, dass dieses Kind einem einiges abverlangen kann.

Nun können Eltern in ihrer Fürsorge natürlich auch über das hinausgehen, was Gegenstand ihrer parentalen Pflicht ist, und dies führt zur zweiten Lesart des Dankbarkeitsmodells. Ihm zufolge bezieht sich die filiale Dankbarkeitspflicht auf supererogatorische Leistungen, die von Eltern moralisch nicht gefordert sind, aber dem Kindswohl durchaus zuträglich sind. So können Eltern bspw. auf ein kostspieliges Hobby verzichten, um ihrem Sohn das gewünschte Auslandsjahr zu finanzieren, oder sie können das sportliche Talent ihrer Tochter fördern, indem sie ihr die passende Ausrüstung finanzieren, die Ferien nach ihren Turnieren ausrichten etc. Sind Kinder in solchen Fällen der ‚exzellenten Elternschaft' zu Dankbarkeit verpflichtet? Mir scheinen an dieser Stelle zwei Punkte wichtig: Erstens ist unklar, worin supererogatorische Leistungen in Bezug auf parentale Fürsorge überhaupt bestehen. Diese Frage lässt sich nicht unabhängig von einer Theorie parentaler Pflichten beantworten, die ich an dieser Stelle nicht vorgelegen kann. Als minimale Idee parentaler Verantwortung können wir aber festhalten, dass Inhalt und Umfang parentaler Pflichten auch von den Bedürfnissen eines Kindes abhängen, weshalb ich oben bereits gesagt habe, dass es zum Risiko der Elternschaft dazugehört, dass das Projekt des Kinderhabens sehr aufwändig werden kann. Doch selbst wenn es sich bei den fraglichen Gütern um supererogatorische Leistungen handelte (wie bspw. bei einer Organspende eines Elternteils an ein todkrankes Kind), ist, soweit es unseren Zusammenhang betrifft, ein zweiter Punkt zu beachten: Nicht alle Eltern tun für ihre Kinder mehr, als es ihrer Schuldigkeit entspricht. Bestünde die filiale Pflicht in der Dankbarkeit für supererogatorische Leistungen, gäbe es viele Kinder, die ihren Eltern nichts schulden würden, nämlich all jene, deren Eltern

ihnen ‚nur' die geschuldete Fürsorge haben angedeihen lassen. Die Frage nach der Begründung filialer Pflichten ist jedoch, wie ich bereits am Anfang gesagt habe, die Frage danach, ob Kinder ihren Eltern qua Kindschaft etwas schulden, ob also Kindschaft eine hinreichende Bedingung für eine Verpflichtung auf Seiten der erwachsenen Kinder ist. Auch die zweite Lesart des Dankbarkeitsmodells kann diese Bedingung nicht erfüllen.

Der Blick auf die Zeit der Kindheit respektive auf die Güter, die Kinder damals von ihren Eltern erhalten haben, bringt somit die Begründung filialer Pflichten nicht voran. Weshalb tauchen dann die Kindheit respektive die Güter, die Kinder von ihren Eltern erhalten haben, immer wieder auf, wenn es um die Frage geht, was Kinder ihren Eltern schulden? Die Antwort auf diese Frage wurzelt in einem Problem, das mir die ganze Debatte um filiale Pflichten zu begleiten scheint: Wie bereits angemerkt, war das Nachdenken über derartige Pflichten in den letzten Jahrzehnten insbesondere durch den Umstand veranlasst, dass mit der zunehmenden so genannten Überalterung unserer Gesellschaft und dem sog. ‚Pflegenotstand' die Frage aufkommt, wer für die in diesem Kontext entstehenden Bedürfnisse in die Pflicht zu nehmen ist respektive finanziell aufzukommen hat und inwiefern Eltern das Recht haben, in ihren Kindern eine Art ‚Altersvorsorge' zu sehen. Christina Hoff-Sommers nennt zur Veranschaulichung das folgende Beispiel: In einer Kolumne, in der die Leserschaft Fragen an eine Beraterin richten kann, sucht ein älteres Ehepaar Hilfe. Es hat fünf Kinder, die beruflich alle äußerst erfolgreich sind. Im Alter gerät das Ehepaar in finanzielle Schwierigkeiten. Es hat sich hoch verschuldet, um die Ausbildung und die Hochzeiten ihrer Kinder zu finanzieren. Letztere verweigern den Eltern aber jegliche finanzielle Unterstützung, und das Ehepaar kämpft nach eigenen Angaben um das nackte Überleben (Hoff Sommers 1986: 449).

In diesem Zusammenhang liegt es offenkundig nahe, darauf zu verweisen, dass die Kinder massiv von ihren Eltern profitiert haben und dass sie entsprechend etwas zurückgeben müssen. Dies ist die Grundidee der Reziprozitäts- und Dankbarkeitsmodelle. In Bezug auf das Beispiel sind allerdings drei Punkte wichtig: Erstens wären die genannten Szenarien, derentwegen sich die Eltern verschuldet haben, Momente gewesen, in denen es sich tatsächlich empfohlen hätte, wenn die Eltern als Gläubiger aufgetreten wären. Die Finanzierung von Hochzeiten gehört (zumindest in aller Regel) nicht zu den elterlichen Fürsorgepflichten. Die Eltern hätten ihren Kindern also ein Darlehen vorschießen können, so wie dies auch jede andere Person hätte tun können. Die entsprechende finanzielle Schuld, welche die Söhne und Töchter dann auf sich genommen hätten, bestünde in einem solchen Fall aber unabhängig von der EKB und ginge nicht mit einer filialen Pflicht einher. Wenn den Eltern aber daran gelegen war, ihren Kindern die Hochzeitsfeier im Sinne eines Geschenks zu finanzieren, hätten die Eltern zweitens vorher kalkulieren müssen, ob sie sich ein solches Geschenk leisten können. Der geschilderte Fall ist jedoch – drittens – besonders tragisch, weil das Ehepaar offenbar in Armut lebt und nicht weiß, wie es Hilfe erhalten kann. In dieser Situation besteht natürlich eine allgemeine Hilfspflicht, dem Ehepaar aus der Armut zu helfen. Doch diese Pflicht ist keine filiale Pflicht, sondern sie muss mittels einer institutionalisierten Verantwortungszuschreibung zugewiesen werden. Dabei kann es durchaus sinnvoll sein, ein Schema der moralischen Arbeitsteilung mit Familienverhältnissen zu fundieren, sodass für die entsprechende Nothilfe in erster Linie die eigenen Nachkommen aufzukommen haben. Doch die moralische Frage, ob *Kinder als Kinder* ihren Mütter und Vätern gegenüber moralisch in der Pflicht stehen, ist damit noch nicht beantwortet. Diesem

Befund gibt auch die Erfahrung recht, wenn man die Debatte um Familienabbrüche genauer studiert: Was sich Eltern von ihren mündigen Kindern wünschen, sind selten materielle Güter, sondern dass ihre Kinder sich für sie interessieren, den Kontakt halten, an ihren Festen erscheinen. Anders gesagt geht es bei der Frage der moralischen filialen Pflichten weniger um materielle Güter, deren Beschaffung sich delegieren lässt und für die sich der Staat im Rahmen der Sozialvorsorge und -hilfe interessiert, sondern es geht um Beziehungsgüter, die Eltern sich von ihren Kindern wünschen und allein von ihnen erhalten können.

Um die Frage nach der Begründung dieser filialen Pflichten beantworten zu können, müssen wir aber einen Perspektivenwechsel vornehmen und nicht retrospektiv die Kindheit, sondern die aktuelle EKB genauer studieren.

2. Der Blick auf die aktuelle Beziehung

Die bisher vorgestellten Modelle zur Begründung filialer Pflichten haben *transaktionalen* Charakter: Sie nehmen die Tatsache, dass Kinder von ihren Eltern während ihrer Kindheit wertvolle Güter erhalten haben, zum Ausgangspunkt der Begründung filialer Pflichten. Das nun zu betrachtende dritte Begründungsmodell filialer Pflichten, das *Freundschaftsmodell*, folgt einer anderen Logik: Es nimmt die besondere Art der Beziehung zwischen Familienmitgliedern in den Blick. Die Quelle filialer Pflichten besteht demnach nicht in dem, was Eltern für ihre Kinder in deren Kindheit getan haben, sondern im nahen Verhältnis zwischen den erwachsenen Kindern und deren Eltern. Das Freundschaftsmodell filialer Pflichten hat also *relationalen* Charakter und nimmt auf, was ich oben gefordert habe: Es fokussiert auf die spezielle EKB und rechtfertigt filiale Pflichten mit Verweis auf diese Beziehung. Insofern scheint mir das

Modell attraktiv. Außerdem vermeidet es eines der Probleme der transaktionalen Modelle: Freundschaftspflichten sind nicht von der Art, dass sie irgendwann gänzlich erfüllt oder ‚abgehakt' wären. Vielmehr ist die Erfüllung entsprechender Pflichten für die Beziehung konstitutiv. Werden die entsprechenden Güter nicht mehr bereitgestellt, besteht die Freundschaft diesem Verständnis nach auch nicht mehr.[6]

Allerdings stellt genau dieser zweite Punkt auch eine der Schwierigkeiten des Freundschaftsmodells dar: Werden die gesuchten Pflichten als Freundschaftspflichten konzipiert, handelt es sich nicht länger um *filiale* Pflichten, die Kinder ihren Eltern aufgrund ihrer Kindschaft schulden. Zwar *können* erwachsene Kinder kontingenterweise mit ihren Eltern befreundet sein, doch müssen sie dies keineswegs. Genau aus diesem Grund hat Jane English auch behauptet, dass Kinder ihren Eltern aus Gründen der Kindschaft rein gar nichts schulden (English 1979). Möglicherweise tun sie dies als ihre Freunde; doch Kindschaft allein generiert English zufolge keine Pflichten. Die Pflichten erwachsener Kinder hängen davon ab, ob sie sich mit ihren Eltern emotional verbunden fühlen und diese Verbundenheit auch wertschätzen. Filiale Pflichten gibt es Jane English zufolge also nicht.

Demgegenüber haben einige Autoren eine Variante des Freundschaftsmodells vorgeschlagen: Ausschlaggebend für die Existenz filialer Pflichten sei nicht die aktuelle Freundschaft zwischen Eltern und Kindern, sondern vielmehr der Umstand,

6 Dieses letzte Charakteristikum ist jedoch zugleich der Grund, warum manche bezweifeln, dass es im Zusammenhang der Freundschaft sinnvoll ist, von Pflichten zu sprechen. Es mutet mit der Idee von moralischen Pflichten nur schwer vereinbar an, dass man seinen Verpflichtungen dadurch entgehen kann, dass man selbständig die normativen Voraussetzungen der Situation ändert – also in unserem Fall die Freundschaftsbeziehung aufkündigt.

dass sich die EKB in ihrer normativen Struktur *analog* zu einer Freundschaft verhalte: So wie Freundschaften als spezielle Verhältnisse die Beteiligten in die Pflicht nehmen, tun dies auch die Bande zwischen erwachsenen Kindern und ihren Eltern. Doch diese Begründungsstrategie ist mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass sie die Analogie überstrapaziert, und zwar hinsichtlich zweier Aspekte.[7] Der erste Aspekt besteht im Umstand, dass eine EKB – anders als eine Freundschaft – naturgemäß als asymmetrische Beziehung beginnt. Diese Asymmetrie nimmt mit fortschreitendem Alter des Kindes zwar gewöhnlich ab, doch bleibt eine so lange Phase der einseitigen Abhängigkeit kaum ohne Folgen für die spätere Beziehung (Kupfer 1990). Ob dieses Moment der Asymmetrie, welches die frühe EKB prägt, jedoch moralisch relevant ist, ist strittig. Ich lasse diese Frage an dieser Stelle unentschieden, denn weit wichtiger scheint mir die zweite Ebene, auf der die Freundschaftsanalogie schief ist. Sie betrifft die *Freiwilligkeit* oder die *Wählbarkeit* der Beziehung: Im Unterschied zu Freundschaften handelt es sich bei der EKB um eine Relation, die man weder freiwillig eingehen, noch beenden kann: Kinder können sich erstens ihre Eltern nicht aussuchen, und auch Eltern wünschen sich nicht das spezifische Kind, das schließlich zur Welt kommt. Zwar werden die meisten Personen aus freien Stücken (oder zumindest ohne Zwang) Väter und Mütter, doch auch sie haben keine Wahl, welches Kind das ihre sein wird, für das sie in der Folge die Verantwortung tragen. EKBs können zweitens nicht aufgekündigt werden. Zwar kann die affektive Beziehung zwischen Eltern und ihren Kindern zu Ende gehen. Doch damit endet nicht die EKB. Das Kind seiner Eltern bleibt man ein Leben lang – und zwar auch als Stief- oder Adoptivkind. Und auch Vater oder Mutter bleibt, wer einmal

7 Vgl. für eine Strukturanalyse von Freundschaften und EKB Hoffmann 2014.

Kinder in die Welt gesetzt oder adoptiert hat. Der Grund hierfür liegt darin, dass die EKB sich insofern von anderen Beziehungen (und eben auch von Freundschaften) unterscheidet, als der Erhalt der Konstitutionsbedingungen nicht in den Händen der Betroffenen liegt. Wir sind und bleiben ein Leben lang von ganz bestimmten Personen Geborene, Aufgezogene und Erzogene; aus dieser Haut können wir nicht schlüpfen.[8] Da diese Beziehung nicht frei begonnen und beendet werden kann, verhält sie sich in normativ relevanter Hinsicht nicht analog zu einer Freundschaft, und aus diesem Grund ist das Freundschaftsmodell zur Begründung filialer Pflichten ebenfalls nur bedingt hilfreich.

Nun liegt es auf der Hand, an diesem Punkt einzuwenden, dass diejenigen Elemente der EKB, die sich offenkundig nicht aufkündigen lassen, moralisch gar nicht relevant seien. Nicht aufkündbar seien nämlich lediglich die biologischen Abstammungsverhältnisse und die rechtlichen Zuschreibungen von Elternschaft, die uns moralisch jedoch zu nichts verpflichten. Auf diesen Einwand lässt sich zweierlei entgegnen: Eine erste Entgegnung beruht auf der Behauptung, dass genetische Elternschaft moralisch keineswegs irrelevant sei (Velleman 2005). Diese biologistische These ist nicht einfach zu verteidigen, sie ist an dieser Stelle jedoch ohnehin nicht hilfreich, weil ich in diesem Aufsatz Elternschaft nicht auf genetische Erzeugerschaft reduziere (s.o.). Die zweite Entgegnung basiert auf einer moralphilosophischen Analyse der EKB, welche die Nichtaufkündbarkeit dieser Bande weder biologistisch noch rechtlich versteht, sondern mit der speziellen Beziehung respektive mit der Verletzlichkeit, die ihr inhäriert, in Zusammenhang bringt. Ich komme auf diese Möglichkeit in Abschnitt 4 zurück.

8 Deshalb schreibt Claudia Mills: „In the case of families (…) walking away is not the same kind of option." (Mills 2010: 150)

Fürs Erste können wir festhalten, dass die EKB eine spezielle Beziehung ist, die sich auf keinen anderen Beziehungstyp reduzieren lässt. Die EKB ist erstens kein Gläubiger-Schuldner-Verhältnis; sie ist zweitens nicht adäquat erfasst in der Beziehung zwischen Wohltäter und Begünstigtem; und sie verhält sich drittens nicht analog zur Freundschaft. Eltern und Kinder *können* zwar in diesen speziellen Beziehungen zueinander stehen und entsprechende Pflichten haben als Schuldner, als Dankbare oder als Freunde. Doch filiale Pflichten lassen sich mit den genannten Modellen nicht begründen. Das Modell, das ich als Nächstes untersuche, versucht aus der Rekonstruktion der EKB als einer speziellen persönlichen Beziehung *sui generis* eine filiale Pflicht zu begründen.

3. Der Blick auf das Potential der Beziehung

Das *Gütermodell* filialer Pflichten geht davon aus, dass die EKB für die Beteiligten von ganz besonderem Wert und in mehrfacher Hinsicht einzigartig ist. Simon Keller schreibt, der Wunsch, eigene Kinder zu haben, sei ein Wunsch danach, seinem Leben eine ganz bestimmte Ausrichtung zu geben (Keller 2008) – vielleicht ähnlich wie wenn sich jemand entschließt, sein Leben ganz der Wissenschaft zu widmen oder einer Kirche beizutreten. Freundschaften haben dagegen nicht in derselben Weise einen Einfluss auf unsere Lebensführung. Und auch für Kinder ist die Beziehung zu ihren Eltern einzigartig, weil sie die Kinder umfassend prägt – eine Prägung, die Kinder weder wählen, noch gänzlich abschütteln können. Diese einzigartige Prägung, mit der die EKB einhergeht, sowie die spezifische Vertrautheit und die lange Geschichte, die Kinder und Eltern teilen, verleihen der EKB auch ein einzigartiges *Potential*: Erwachsene Kinder und ihre Eltern sind in der Lage, sich gegenseitig mit speziellen

Gütern zu versorgen, die nur in dieser Beziehung ausgetauscht werden können. Sie kennen sich und ihre Vorlieben; sie wissen um die Sorgen und Nöte des andern; sie teilen einen großen Schatz an geteilten Erfahrungen, die sich erzählen lassen und immer von Neuem das Geteilte bestärken. Diese spezielle Form der Verbundenheit ermöglicht es erwachsenen Kindern und ihren Eltern, einander Güter zu schenken, die ausschließlich sie einander zukommen lassen können, so Keller. Während bspw. die alltägliche Pflege der gebrechlichen Mutter auch eine Angestellte übernehmen kann, ist das Gut, dass der eigene Sohn an ihrem Geburtstag auf einen Besuch vorbeikommt, nicht delegierbar, sondern speziell. Der Besuch einer Pflegefachperson instantiiert mit anderen Worten nicht das Gut, um das es in diesem Moment geht, nämlich das Gut des Fortschreibens der gemeinsamen Geschichte und des Teilens einer nahen Beziehung (Keller 2008: 266).

Das Gütermodell behauptet nun das Folgende: Eine Beziehung, in der solche speziellen Güter ausgetauscht werden, ist für Kinder wie für Eltern von einzigartigem Wert. Und weil erwachsene Kinder wie auch ihre Eltern ausschließlich in der aktiven Beziehung zueinander diese speziellen Güter erhalten können, sind sie verpflichtet, die Beziehung aufrechtzuerhalten und einander so gut wie möglich mit diesen Gütern zu versorgen. Die filiale Pflicht besteht also darin, den eigenen Eltern jene speziellen Güter zu schenken, die sie allein in der Beziehung zu ihren Kindern erhalten können.

Das Argument baut dabei auf zwei Prämissen auf: Die erste Prämisse lautet, dass die EKB sowohl dem Leben von erwachsenen Kindern wie demjenigen von Eltern einzigartigen Wert hinzufügt. Die zweite Prämisse besagt, dass wir das, was einzigartig wertvoll ist, pflegen oder zumindest aufrechterhalten sollten. Dabei scheinen mir beide Prämissen problematisch:

Die erste Prämisse ist empirisch umstritten. Zwar gibt es mit Sicherheit viele Familienbeziehungen, die das Leben von Eltern und ihren erwachsenen Kindern bereichern. Doch auch das Gegenteil ist, wie gerade die Debatte um Familienabbrüche zeigt, der Fall: Eltern und Kinder können sich auch, gerade weil sie sich so gut kennen, ganz speziell quälen oder erniedrigen. Und gerade die Historizität der Beziehung kann Kinder wie Eltern auch einengen: Wir sehen im Anderen die Person, die sie immer war, und haben Mühe, Veränderung zuzulassen. Insofern können uns gerade nahe persönliche Beziehungen nicht nur Stabilität schenken, sondern uns auch an einer Weiterentwicklung hindern (vgl. Haslanger 2009). Diese Möglichkeit schließt Keller zwar nicht aus, sondern gesteht zu, dass die filialen Pflichten weniger anspruchsvoll ausfallen, wenn ein Kind sich seinen Eltern nicht zugeneigt fühle ohne eigenes Verschulden. Doch im „Normalfall" bevorzugten erwachsene Kinder ihre Eltern und empfänden eine natürliche Bindung zueinander, so Keller, und diese natürliche Bindung sei die Quelle filialer Pflichten (Keller 2006: 272). Damit scheint aber auch klar, dass filiale Pflichten nur jene haben, die diese „natürliche Verbundenheit" auch spüren und positiv bewerten. Abgesehen davon, dass der Begriff der Natürlichkeit an dieser Stelle suspekt scheint, stellt sich damit aber die Frage, worin der Unterschied besteht zum Freundschaftsmodell, denn die filialen Pflichten scheinen im Gütermodell genauso von der faktischen Zuneigung zwischen Eltern und Kindern abzuhängen.

Die zweite Prämisse betrifft den Übergang von der behaupteten natürlichen Verbindung zur Rechtfertigung einer filialen Pflicht. Selbst wenn die EKB spezielle Güter mit sich bringt, ist nicht gezeigt, dass Kinder verpflichtet sind, ihre Eltern auch mit diesen Gütern zu versorgen. Es ist unbestritten, dass Eltern sich von ihren Kindern vieles erhoffen: Die meisten

älteren Menschen möchten Weihnachten und ihren Geburtstag mit ihren Kindern und Enkeln zubringen, möchten ihr Leben weiterhin mit ihren Kindern teilen und wünschen sich, dass sich diese für sie interessieren. Aber weshalb sollte dieses Bedürfnis ihre Kinder zu etwas verpflichten?

Eine mögliche Antwort bestünde in der Zurückweisung der Frage: Die Frage zu stellen ist demnach unangemessen, weil sie lediglich zeige, dass jemand nicht verstanden hat, worin eine persönliche Beziehung besteht: Einander nahe zu sein, sich einander zugeneigt zu fühlen bedeute gerade, die Idee zu verinnerlichen und sich von dieser leiten zu lassen, dass man sich spezielle Güter schuldet oder zumindest spezielle Gründe anerkennt, die einem diese Beziehung gibt (Betzler 2007). Ganz unabhängig davon, ob diese Behauptung zutrifft, würde sie jedoch auf nichts anderes hinauslaufen als auf eine Rekapitulation des Freundschaftsmodells: Eine Freundschaft oder eine andere tiefe persönliche Beziehung zu haben, impliziert, sich gegenseitig mit speziellen Gütern zu versorgen. Und insofern und solange Eltern und ihre erwachsenen Kinder eine solche Beziehung haben und auch haben wollen, sind sie sich als spezielle und nahe Begleiter verpflichtet. Doch es gibt keine Pflicht, in dieser Beziehung zu verharren oder sie zu pflegen, wie Vertreter des Gütermodells meinen.[9]

Das Gütermodell filialer Pflichten überzeugt aus den genannten Gründen auch nicht. Es macht jedoch auf einen wichtigen Aspekt in der Debatte aufmerksam: Tatsächlich empfinden viele Eltern und ihre Kinder die Beziehung zueinander auch

9 Simon Keller schreibt in diesem Sinne: „You cannot explain your failure to look after your parents by saying ‚Look, they're great people, and I'll always value the times we spent together, but over the years we've taken different paths. I went my way, they went theirs; it seemed that the relationship wasn't taking us where we wanted to go … Things just aren't the way they were." (Keller 2008: 265)

im Erwachsenenalter als speziell wertvoll und erhalten sie deshalb auch in schwierigen Phasen aufrecht. Sie sollten deshalb aus prudentiellen Gründen die Möglichkeit haben, diese Beziehung zu leben und aktiv zu gestalten, wenn sie dies wünschen. Dazu kann auch gehören, einander in Zeiten von Krankheit und Gebrechlichkeit beizustehen. Insofern sind gesellschaftliche Bemühungen, Personen, die ihre Eltern pflegen möchten, Betreuungszeit zur Verfügung zu stellen, zu begrüßen – analog zur Betreuungszeit, die Eltern zugestanden wird, die ihre Kinder selbst betreuen möchten. Allerdings dürfen entsprechende Angebote keinesfalls mit einem gesellschaftlichen Druck einhergehen, die entsprechende Unterstützung auch tatsächlich zu leisten, denn dafür fehlt die moralische Rechtfertigung. Bis anhin wurde nämlich keine Rechtfertigungsgrundlage für eine filiale *Pflicht* gefunden.

4. Der Blick auf die Verletzlichkeit

Die Antwort auf die Frage, ob sich filiale Pflichten begründen lassen, fällt bisher negativ aus: Kinder schulden ihren Eltern offenbar nichts im Sinne einer moralischen *Pflicht*, auf deren Erfüllung die Eltern Anspruch hätten. Zur Begründung filialer Pflichten müssten also alternative Begründungen gesucht oder die vorliegenden Modelle weiter verfeinert werden. Dies werde ich im Folgenden nicht tun, weil ich diese Strategie nicht für aussichtsreich halte. Tatsächlich meine ich, dass sich spezifisch filiale Plichten nicht begründen lassen, weil es sie nicht gibt. Daraus folgt gleichwohl nicht, dass wir moralisch gesehen völlig frei wären in unserem Tun und Lassen gegenüber unserer Eltern. Die filiale Freiheit hat Grenzen, die in berechtigten Erwartungen der Eltern liegen, die zu enttäuschen tatsächlich moralisch kritikwürdig wäre. Es gibt also tatsächlich ‚Raben-

töchter‘ und ‚Rabensöhne‘. Ihr moralisches Vergehen gründet in einer kritikwürdigen Haltung gegenüber den eigenen Eltern, die insofern unangemessen ist, als sie die spezifische Verletzlichkeit, mit der eine EKB einhergeht, negiert. Diese besondere Form der Verletzlichkeit ist zwar nicht Quelle spezifischer moralischer Pflichten, stellt jedoch einen gewichtigen moralischen Grund dar, der in unseren Überlegungen, wie wir uns unseren Eltern gegenüber verhalten, eine Rolle spielen sollte und den zu missachten durchaus einem moralischen Vergehen gleichkommt.

Wenn eine EKB schiefläuft oder gänzlich zerbricht, stellt sich in aller Regel große Betroffenheit ein auch bei Personen, die vom Zerwürfnis nicht direkt betroffen sind. Zwar trifft dies auf Trennungsgeschichten vieler persönlicher Beziehungen zu. Doch während wir mit der Fragilität romantischer Liebesbeziehungen oder Freundschaften rechnen, sie uns in vielerlei Hinsicht sogar Motivator ist, um das Gegenüber immer wieder neu zu werben oder entsprechende Vorkehrungen zur Absicherung (etwa Eheverträge) zu treffen, ist die EKB robuster: Zwar müssen wir uns auch bemühen, wenn wir diese Beziehung als lebendig und beglückend erleben wollen, doch Familie ‚hat man‘ ein Stück weit auch einfach. Die Bande scheint bedingungsloser, und eine Zerrüttung entsprechend verstörender. Diese Verstörung scheint mir informativ für das Nachdenken über filiale Verantwortung: Fokussieren wir nicht nur auf die Sonnen-, sondern auch auf die Schattenseiten filialer Beziehungen, wird nämlich deutlich, dass in dieser Beziehung nicht nur spezielle Güter ausgetauscht werden können, sondern dass der spezielle Charakter dieser Relationen mit einer besonderen *Verletzlichkeit* der Beteiligten einhergeht. Diese Verletzlichkeit ist dabei *relational*: Sie erwächst der Beziehung und ist konstitutiv für diese. Sie ist damit zu unterscheiden von zwei anderen Typen

der Verletzlichkeit (vgl. Rogers/Mackenzie/Dodds 2012): Alle Menschen sind erstens in einem *ontologischen* Sinn vulnerabel: Wir sind körperliche Wesen, die erkranken können und sterblich sind (Butler 2004; MacIntyre 1999). Diese Verletzlichkeit ist universell; sie gehört zum menschlichen Leben hinzu und ist kontextunabhängig. Zweitens kennen wir *soziale* Verletzlichkeiten, die sich aufgrund einer Erkrankung, der sozialen Stellung, einer diskriminierenden Praxis etc. einstellen können. Alleinerziehende sind bspw. besonders vulnerabel, in Armut abzurutschen, und sozioökonomisch schlechter Gestellte weisen in vielen Gesellschaften eine höhere Morbiditätsrate auf. Die Verletzlichkeit dieses zweiten Typs bringt eine Schlechterstellung einer Person im Hinblick auf ein bestimmtes Gut zum Ausdruck.[10] *Relationale* Verletzlichkeit ergibt sich dagegen im Rahmen und in Abhängigkeit von persönlichen Beziehungen: Sie ist weder ein ontologischer Zustand, noch bringt sie eine Schlechterstellung zum Ausdruck. Vielmehr ist sie die Kehrseite jeder nahen persönlichen Beziehung: Indem wir lieben und vertrauen, indem wir gemeinsame Projekte teilen und Visionen entwickeln, machen wir uns auch verletzlich. In nahen persönlichen Beziehung investieren wir einen Teil unseres Selbst, weshalb nahe Beziehungen auch unsere Identität – die Personen, als die wir uns sehen und die wir sein wollen – tangieren und mitbestimmen. In guten Zeiten bestärken uns Beziehungen deshalb auch in unserem Selbstwertgefühl und sind verbunden mit all den positiven Erfahrungen, die das Gütermodell gerade mit Blick auf Familienbeziehungen zu Recht als wertvoll herausstreicht. In schlechten Zeiten jedoch tritt die Kehrseite der geteilten Geschichten, Hoffnungen und Visionen in den Vordergrund: Verlässt uns ein geliebter Mensch, sind wir, wenn wir

10 Die soziale Verletzlichkeit fundiert auch Art. 8 der UNESCO Universal Declaration on Bioethics and Human Rights. Vgl. dazu Macklin 2003.

wirklich geliebt haben, nicht einfach nur enttäuscht, wie wenn ein Vorhaben misslingt oder ein Anlass nicht stattfindet; wir sind vielmehr getroffen in unserem Innersten, tangiert in unserem Selbstverständnis. Gerade weil Beziehungen schiefgehen können, haftet Beziehungen stets auch etwas Riskantes an – ein Risiko jedoch, das wir eingehen oder vermeiden können, indem wir uns einlassen und binden oder uns der Intimität verweigern.

Doch gerade diese Entscheidung können wir mit Blick auf die EKB nur sehr bedingt fällen. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, unterscheidet sich die EKB denn auch hinsichtlich dreier normativ relevanter Eigenschaften von anderen persönlichen Beziehungen: Die Bande zwischen Eltern und Kinder sind a) in besonderem Ausmaß identitätsstiftend, sie sind b) exklusiv und sie sind c) öffentlich. Diese Eigenschaften markieren alle je eine Dimension dieser speziellen relationalen Verletzlichkeit, welche die EKB prägt.

a) Unsere Identität hängt ganz zentral davon ab, in welche Familie wir hineingeboren wurden, wie wir aufgezogen und erzogen wurden, welche Wertvorstellungen uns innerfamiliär vermittelt worden sind (Wiesemann 2006: 177; Velleman 2005). Bruder, Vetter und Enkel, insbesondere aber Sohn oder Tochter zu sein sind gemäß Alasdair MacIntyre „keine Eigenschaften, die zufällig zum Menschen gehören, die entfernt werden müssten, um ‚das wahre Ich' zu entdecken. Sie sind Teil meines Wesens (…)." (Macintyre 1987: 54) Dasselbe gilt für Eltern: Mutter oder Vater zu sein, ist mehr als eine soziale Rolle auszufüllen, die jemand mehr oder weniger freiwillig einnimmt. Mutterschaft und Vaterschaft erleben die meisten Personen als erschütternd, im Positiven wie im Negativen, weil diese Zuschreibungen die Person als Ganze tangieren. Insofern wir also ein Stück weit unsere engsten Familienbeziehungen nicht nur leben, sondern diese nachgerade ‚sind', können wir uns aus die-

sen Bindungen nie mehr ganz lösen. Zwar gilt dies bis zu einem gewissen Grad für alle intimen persönlichen Beziehungen. Doch niemand prägt uns so sehr wie die eigenen Eltern, die uns den Weg ins Erwachsenenleben ebnen (oder schwer machen), und die eigenen Kinder, die einen überhaupt erst zu Vätern und Müttern gemacht haben. Selbst wenn Eltern und Kinder den Kontakt zueinander abbrechen, ‚haben' sie weiterhin diese Eltern respektive diese Kinder, insofern als sie einander weiterhin Eltern und Kinder *sind*.

b) Dieses identitätsstiftende Moment, das die EKB in besonderem Maße auszeichnet, erhält zusätzliche Bedeutung durch die Exklusivität dieser Beziehung: Während es nach einer unglücklichen Trennung möglich ist, den verlassenen Bruder damit zu trösten, dass er bestimmt wieder eine Freundin finde oder dass seine Ex-Frau sowieso nie zu ihm gepasst habe, sind entsprechende Aussagen mit Blick auf das Verlassenwerden von den eigenen Kindern oder Eltern nicht möglich. „Du findest sicher wieder einen Vater, weine ihm keine Träne nach", ist ein unsinniges Trostwort für die verlassene Tochter, und auch die Mutter wird sich berechtigterweise nicht trösten lassen durch den Hinweis, dass sie neben dem verlorenen Sohn ja noch eine Tochter habe. Zwar kann sich ein erwachsenes Kind einen ‚Ersatzvater' suchen; die Rede von einem ‚Ersatz' ist aber nur deshalb sinnvoll, weil die Beziehung exklusiven Status hat; die Rolle, die sie ausgefüllt hat, lässt sich nicht neu füllen. Von einer ‚Ersatzpartnerin' zu sprechen, wäre dagegen beleidigend, denn auch wenn sich Personen mit ihren konkreten Eigenschaften auch in Liebesbeziehungen nicht ‚ersetzen' lassen, lässt sich die Rolle, die sie einnehmen, natürlich neu füllen. In Bezug auf Eltern- und Kindschaft ist dies nicht (oder nur in einem frühen Stadium der Kindheit) möglich.

c) Die EKB ist überdies in aller Regel eine öffentliche Beziehung: Wir alle wissen voneinander, dass wir Eltern haben, und meist ist auch bekannt, ob jemand Kinder hat. Die Öffentlichkeit der Beziehung beruht auf dem Umstand, dass Eltern- und Kindschaft auch Rechtsverhältnisse sind, die Ämter, Arbeitgeber, Sozialversicherungen, etc. registrieren respektive offenlegen können. Dies gilt für andere persönliche Beziehungen nicht: Zwar können Liebesbeziehungen zivilrechtlich als Eheverhältnis (und in einigen Staaten auch als Partnerschaft) eingetragen werden. Doch einerseits besteht keinerlei Zwang, dies zu tun; andrerseits gibt es durchaus auch kritische Stimmen gegenüber der zivilrechtlichen Erfassung von Paarbeziehungen, die eine Abschaffung der Ehe als Rechtsinstitut fordern (vgl. Brake 2010). Die öffentlich-rechtliche EKB ist demgegenüber unaufkündbar: Man kann sich als Kind nicht von seinen Eltern scheiden lassen (vgl. Purdy 1998), und man kann auch eine biologische Elternschaft oder ein Adoptionsverhältnis im Erwachsenenalter nicht wieder auflösen. Insofern sind Kinder und Eltern ein Leben lang aneinander gebunden. Gerade weil dem so ist, fragen wir einander auch nach den entsprechenden Familienmitgliedern. Es ist keine allzu private Frage, sich nach dem Verbleib eines Kindes zu erkundigen, wenn der Vater seinen achtzigsten Geburtstag feiert oder das Begräbnis der Mutter stattfindet. Das Scheitern der entsprechenden Beziehung lässt sich deshalb nur schwerlich verbergen, was ein Scheitern für die Beteiligten noch schmerzvoller macht.

Diese drei Dimensionen der EKB – ‚identitätsstiftend', ‚exklusiv' und ‚öffentlich' – machen die relationale Verletzlichkeit zwischen Eltern und ihren Kindern speziell. Sie stehen überdies in einem inneren Zusammenhang und verstärken sich gegenseitig: Gerade weil Eltern- wie Kindschaft auch von außen zugeschrieben werden, tangieren sie die eigene Identität in be-

sonderem Ausmaß. Und insofern als die Relation zu Eltern und zu Kindern nicht mit anderen Personen besetzt werden kann, nehmen diese Personen einen sehr speziellen Platz im Leben eines Menschen ein. Diese drei Dimensionen der EKB explizieren auch, was ich in Abschnitt 3 mit der ‚Unaufkündbarkeit' der Beziehung gemeint habe: Die rechtliche Position lässt sich nicht ablegen, die Herkunft und gemeinsame Geschichte kann man nicht so leicht hinter sich lassen, und man kann (zumindest im Erwachsenenalter, mit dem sich dieser Beitrag auseinandersetzt) nicht ‚neue' Kinder und Eltern erhalten, weil diese Stelle in der eigenen Biographie bereits besetzt ist.

Doch sind die genannten Eigenschaften der EKB wirklich speziell? Zumindest die Eigenschaften eins und zwei treffen auch auf andere persönliche Beziehungen zu. Doch tun sie dies, wie ich deutlich zu machen versucht habe, nicht im gleichen Ausmaß und nicht auf derselben Ebene. In seltenen Fällen scheint uns eine persönliche Beziehung möglicherweise ähnlich identitätsstiftend und exklusiv. Es stützt meine These nur, dass wir in solchen Fällen gern die Analogie zu Familienbeziehungen bemühen, indem wir von einem besonders guten Freund sagen: „Er ist mir wie ein Bruder", oder von einer langjährigen Nanny erzählen, sie habe die Kinder wie ‚die ihren' behandelt. Was wir mit solchen Vergleichen zum Ausdruck bringen wollen, ist gerade, dass etwa die Fürsorge der Nanny ihre berufliche Aufgabe übersteigt und die Beziehung sich einer Familienbeziehung annähert.[11]

Was folgt nun aus dieser Verletzlichkeit? Welche Rolle spielt sie aus moralphilosophischer Perspektive? Die Idee scheint nahezuliegen, dass diese Verletzlichkeit die Grenze

11 Insofern als ich Elternschaft in diesem Beitrag als soziales Verhältnis bestimme, könnte es auch sein, dass die Nanny tatsächlich zur sozialen Mutter der Kinder wird.

dessen markiert, was wir tun dürfen, und festlegt, was wir unterlassen müssen. Die Idee wäre dann, dass wir etwa die Beziehung zu unseren Eltern nicht abbrechen dürfen, dass wir uns im Pflegefall um sie kümmern müssen, dass wir ihnen zur Hand gehen im Haushalt – dass Eltern mit anderen Worten das Recht darauf haben, gewisse Handlungen von ihren Kindern einzufordern, weil es ihre Kinder sind. Das ist jedoch ein Irrtum. Die moralische Relevanz der spezifischen Verletzlichkeit besteht vielmehr darin, dass wir diese Verletzlichkeit in unsere Überlegungen mit Blick darauf, was wir tun und lassen dürfen, überhaupt einbeziehen. Die Vulnerabilität begründet also keine Handlungspflichten, sondern stiftet moralische Gründe, die wir im Umgang mit unseren Eltern mitbedenken müssen. Diese Gründe entspringen dabei der spezifischen Natur der EKB, sie bestehen also unabhängig von der jeweiligen Qualität dieser Beziehung. Kinder müssen der Vulnerabilität also auch dann Rechnung tragen, wenn sie aus der Beziehung mit den Eltern nicht mehr viel ziehen. Was heißt das konkret? Den Kontakt zu seinen Eltern abzubrechen, ist keine Verletzung einer moralischen Pflicht. Aber es leichten Herzens zu tun oder aus banalen Gründen, ist ein Hinweis darauf, dass wir dem besonderen Charakter der EKB nicht gerecht werden. Ein solches Verhalten ist deshalb durchaus Anlass und Rechtfertigung für moralische Kritik, aber keine Verletzung einer moralischen Pflicht.

Läge es an dieser Stelle nicht nahe, statt von moralischen Gründen von *prima facie*-Pflichten zu sprechen und letztlich doch filiale Pflichten zu postulieren? Ich meine nein, und dies nicht nur, weil die Rede von *prima facie*-Pflichten notorisch unklar ist. Gemeint sind damit im Allgemeinen Handlungen, zu denen wir genau dann verpflichtet sind, wenn es keine gewichtigen moralischen Gegengründe gibt. Im vorliegenden Kontext würde das mit Blick auf einen Kontaktabbruch von Kindern zu

ihren Eltern beispielsweise Folgendes bedeuten: Die Beziehung zu den Eltern zu beenden wäre nur dann moralisch gerechtfertigt, wenn ein solcher Abbruch aus Gründen geschähe, die moralisch gesehen ausreichendes Gewicht hätten. Wie ich jedoch versucht habe deutlich zu machen, geht es in diesem Kontext um etwas anderes: nämlich nicht um die Frage, aus welchen Gründen wir was tun dürfen, sondern *in welcher Haltung* wir tun, wozu wir uns entschließen. Mit anderen Worten: Der Rabensohn zeichnet sich nicht dadurch aus, dass er den Kontakt zu den Eltern abbricht, sondern dass er dies leichten Herzens tut.[12]

Es gehört zum Risiko jeder Beziehung dazu, dass sie scheitern kann und dass die intime und glückliche Geschichte ihre Kehrseite – jene der Verletzlichkeit – hervorbringt. Dies gilt auch und ganz besonders für die erwachsene EKB. Das sollte Eltern wie Kinder aber nicht dazu bringen, möglichst auf Distanz zu gehen, um die Verletzlichkeit möglichst gering zu halten. Mit Blick auf diese sehr spezielle Beziehung ist dies aus den genannten Gründen zur Gänze auch gar nie möglich. Außerdem gilt zu beachten, dass nicht nur Eltern vulnerabel sind, sondern auch die Kinder. Gerade weil man sich so nahe ist und eine lange Geschichte teilt, die jahrelang asymmetrisch verlaufen ist, können die an der Relation Beteiligten überzogene Erwartungen dieses ‚Geteilten' entwickeln. So gibt es Eltern, die von ihren erwach-

12 Eine ähnliche Beobachtung stellt Martha Nussbaum an in ihrer Auseinandersetzung mit der antiken Agamemnon-Tragödie. Agamemnon ist gezwungen, seine Tochter Iphigenie zu opfern, um den Feldzug nach Troja nicht zu gefährden. In der Tötung seiner Tochter erscheint er moralisch gerechtfertigt. Dennoch wird er vom Chor für sein Handeln gerügt, weil er keinerlei Bedauern zeigt, das in dieser Situation jedoch moralisch gefordert wäre. Sein Vergehen ist also keine Pflichtverletzung. Gegenstand berechtigter moralischer Kritik ist vielmehr seine Haltung. Vgl. Nussbaum 1985: 256. Diesen Hinweis verdanke ich Susanne Boshammer.

senen Kindern erwarten, dass sie den elterlichen Lebensplan fortsetzen, etwa deren Geschäft oder Eigenheim übernehmen, oder dass sie weiterhin die elterlichen Wertvorstellungen teilen, etwa die politische Gesinnung oder religiöse Einstellungen. Verletzlich sind im Moment der Divergenz alle Betroffenen: die Kinder, die es nicht wagen, ihren Weg zu gehen, oder sich nicht ernst genommen fühlen von ihren Eltern, die sie weiterhin bevormunden; die Eltern, die sich hinterfragt fühlen in ihren Wertvorstellungen, weil die Kinder nicht mehr zu schätzen scheinen, was sie stets zu teilen meinten. Solche Spannungen sind in Familienverhältnissen allgegenwärtig, und die Frage, was Kinder ihren Eltern schulden, kommt oft gerade dann auf, wenn sich ebendiese Spannungen manifestieren. Grund diese Verletzlichkeit zu berücksichtigen, haben also alle an dieser Beziehung Beteiligten. Missachten Eltern ihrerseits diese Gründe, haben Kinder wiederum Grund, dies ebenfalls zu tun und die Beziehung nicht weiter zu pflegen, sondern den Eltern aus dem Weg zu gehen.

Mit Blick auf die EKB heißt dies für die Eltern, dass sie ihre Kinder nicht als Garanten sehen dürfen für lebenslanges persönliches Glück oder Fürsorge im Alter. Denn filiale Pflichten gibt es nicht. Aber Eltern dürfen darauf hoffen, dass die Beziehung zu ihren Kindern trägt und hält, und sie können sich im Lichte dieser Hoffnung um diese Beziehung bemühen. Das ist keine Garantie für lebenslanges Familienglück, aber vielleicht so etwas wie die halbe Miete.

5. Ein Blick zurück

Ich habe mich in diesem Beitrag mit der Frage der Begründbarkeit filialer Pflichten befasst und dafür argumentiert, dass sich entsprechende Gebote weder mit Verweis auf geschenkte Ga-

ben noch mit Verweis auf eine Schuld, die Kinder ihren Eltern zurückzuzahlen hätten, begründen lassen. Es gibt keine filialen Pflichten, die aufgrund der Fürsorge geschuldet sind, die Kinder in ihrer Kindheit erhalten haben.

Vor dem Hintergrund einer moralischen Analyse der EKB habe ich auch das Freundschaftsmodell filialer Pflichten sowie das Gütermodell zurückgewiesen und stattdessen dafür plädiert, den Fokus auf die spezielle relationale Vulnerabilität zu richten, welche die EKB prägt. Ich habe vorgeschlagen, uns bei der Frage, was Kinder ihren Eltern schulden, an dieser speziellen Vulnerabilität zu orientieren. Kinder haben Grund, sich in ihrem Verhalten ihren eigenen Eltern gegenüber von dieser Verletzlichkeit leiten zu lassen und auf sie Rücksicht zu nehmen.

Bezogen auf die Familienabbrüche und auf meine Titelfrage lautet deshalb die Antwort: Nein, es gibt keine filialen Pflichten. Und ja, es gibt Rabensöhne und Rabentöchter. Dies sind Menschen, die der spezifischen Verletzlichkeit, welche die Verbindung zwischen ihnen und ihren Eltern entscheidend prägt, nicht Rechnung tragen. Sie negieren die Gründe, die dieser relationalen Vulnerabilität entspringen und legen eine Haltung im Umgang mit ihren Eltern an den Tag, die das Bewusstsein vermissen lässt, dass sie mit ihren Eltern in einer sehr besonderen Weise verbunden sind, die beide Partien speziell verletzlich macht. Zum Rabenkind wird man also nicht deswegen, weil man die Eltern nicht mit speziellen Gütern versorgt. Zum Rabenkind wird man, wenn man nicht anerkennt, dass man nie aufhört, das Kind von Eltern zu sein, die ihren Kindern gegenüber speziell verletzlich sind.

Vielen Menschen bedeuten nahe Familienbeziehungen allerdings eine Menge. Sie haben deshalb prudentiellen Grund, an der Beziehung zu arbeiten, diese zu vertiefen und einan-

der Gutes zu tun, weil nur so diese Beziehung weiter bestehen und aufblühen kann. Doch Familienbeziehungen können auch scheitern, und sie können dies in weitaus dramatischerem Ausmaß als andere Beziehungen. Dies ist aufgrund der speziellen Verletzlichkeit so, welche die Beziehung prägt. Aufgrund dieser spezifischen Struktur familiärer Bindungen besteht kein Anlass, entsprechende Verhältnisse zu romantisieren. Von Kindern, die ihre Entscheidungen – oft genug auch Lebensentscheidungen – aus einem ausgeprägten Pflichtgefühl ihren Eltern gegenüber treffen, handelt ein großer Teil der Literatur des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts. Was sich bspw. in Franz Kafkas „Brief an meinen Vater" nachlesen lässt, klingt nicht gerade nach einer Beziehung, die wir für bereichernd halten. Im Gegenteil. Im Nachdenken über filiale Pflichten hat die Moralphilosophie deshalb auch die Kehrseite glanzvoller Familienbeziehungen zu studieren. Ich habe an dieser Stelle erst den Anfang gemacht.[13]

Literatur

Aristoteles. 2006. *Nikomachische Ethik*. Hg. von Ursula Wolf, Reinbek: Rowohlt.

Betzler, Monika. 2007. Interpersonelle Beziehungen und gemeinsame Handlungen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55: 441–455.

Blustein, Jeffrey. 1982. *Parents and Children: The Ethics of the Family*. Oxford: Oxford University Press.

Brake, Elizabeth Brake. 2010. Minimal Marriage: What Political Liberalism Implies for Marriage Law. *Ethics* 120 (2): 302–337.

Butler, Judith. 2004. *Precarious life: The powers of mourning and violence*. London: Verso.

13 Dieser Beitrag ist im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Projekts „Gründe der Parteilichkeit – Zur Ethik der Familienbeziehungen" entstanden. Für hilfreiche Kommentare danke ich insbesondere Susanne Boshammer sowie David Archard, Monika Betzler, Anna Goppel, Magdalena Hoffmann und Fabian Schuppert.

Daniels, Norman. 1988. *Am I My Parents' Keeper?,* Oxford: Oxford University Press.

English, Jane. 1979. What do Grown Children Owe Their Parents. In: *Having Children: Philosophical and Legal Reflections on Parenthood*, hg. von Onora O'Neill und William Ruddick, 351–356. New York: Oxford University Press.

Haslanger, Sally. 2009. Family, Ancestry and Self. What is the Moral Significance of Biological Ties. *Adoption & Culture* 2: 92–122.

Hoff Sommers, Christina. 1986. Filial Morality. *The Journal of Philosophy,* 83 (8): 439–456.

Hoffmann, Magdalena. 2014. What Relationship Structure Tells Us About Love. In: *Love and Its Objects: What Can We Care For*, hg. von Christian Maurer, Tony Milligan und Kamila Pacovská, 192–208. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Keller, Simon. 2006. Four Theories of Filial Duty. *The Philosophical Quarterly* 56: 254–274.

Kupfer, Joseph. 1990. Can Parents and Children Be Friends? *American Philosophical Quarterly* 27/1: 15–26.

Macintyre, Alasdair. 1987. *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Campus.

MacIntyre, Alasdair. 1999. *Dependent rational animals. Why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court.

Macklin, Ruth. 2003. Bioethics, vulnerability and protection. *Bioethics* 17: 472–486.

Mills, Claudia. 2010. Duties to Aging Parents. In: *Care of the Aged*, hg. von James M. Humber und Robert F. Almeder, 147–168. Totowa: Humana Press.

Mullin, Amy. 2010. Filial Responsibilities of Dependent Children. *Hypatia* 25: 157–173.

Nussbaum, Martha. 1985. Aischylos and practical conflicts. *Ethics* 95 (2): 233–267.

Purdy, Laura. 1998. Boundaries of Authority: Should Children Be Able to Divorce Their Parents? In: *Having and Raising Children. Unconventional Families, Hard Choices, and the Social Good*, hg. von Julia J. Bartkowiak und Uma Narayan, 153–162. University Park PA.: Pennsylvania State University Press.

Rogers, Wendy, Catriona Mackenzie und Susan Dodds. 2012. Why bioethics needs a concept of vulnerability. *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics* (5/2): 11–38.

Scheffler, Samuel. 2001. *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. Oxford: Oxford University Press.

Shriver, Lionel. 2003. *We Need to Talk About Kevin*. New York: HarperCollins.

Stuifbergen, Maria C. und Johannes J.M. Delden. 2011. Filial Obligations to elderly parents: A duty to care? *Medical Health Care and Philosophy* 14: 63–71.

Velleman, David. 2005. Family History. *Philosophical Papers* 34 (3): 357–378.

Wicclair, Mark. 1990. Caring for Frail Elderly Parents: Past Parental Sacrifices and the Obligations of Adult Children. *Social Theory and Practice* 16 (2): 163–189.

Wiesemann, Claudia. 2006. *Von der Verantwortung, ein Kind zu bekommen. Eine Ethik der Elternschaft*. München: Beck.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 273–310
www.praktische-philosophie.org

Quid pro quo?

Zur normativen Struktur von Familienbeziehungen

David P. Schweikard, Münster

Zusammenfassung: Ausgehend von einem im Februar 2014 ergangenen BGH-Urteil, das die Unterhaltspflicht von erwachsenen Kindern gegenüber ihren Eltern auch im Falle des einseitigen Kontaktabbruchs bejaht, werden in diesem Beitrag Überlegungen zur Struktur und den normativen Implikationen der Eltern-Kind-Beziehung angestellt. Zum einen wird dafür plädiert, die Eltern-Kind-Beziehung als nichtsymmetrisch, d.h. als Komplex aus symmetrischen und asymmetrischen Beziehungen zu verstehen. Zum anderen wird hinsichtlich der normativen Implikationen der Eltern-Kind-Beziehung dafür argumentiert, dass Verpflichtungen innerhalb dieser Beziehung nicht vom bloßen Bestehen, sondern vom Wert der Beziehung abhängig zu machen sind. Aus diesem Argument wird gefolgert, dass die im BGH-Urteil sowie im in der einschlägigen Literatur diskutierten „Past Parental Sacrifices Model" unterstellte Symmetrie der Eltern-Kind-Beziehung zu einer inadäquaten normativen Analyse führt. Damit wird der Rechtfertigungsstrategie filialer Verpflichtungen, die auf ein Quidpro-quo bezüglich zurückliegender elterlicher Versorgungsleistungen gestützt ist, eine Absage erteilt.

Schlagwörter: Beziehungsverpflichtungen, Eltern-Kind-Beziehung, Unterhaltspflicht, Nichtsymmetrische Beziehungen, „Special Goods Theory"

1. Einleitung

Zu den zentralen Herausforderungen einer Analyse der normativen Struktur von Familienbeziehungen zählt die Beantwortung der Fragen, ob erwachsene Kinder gegenüber ihren Eltern besondere Verpflichtungen haben und, falls das Bestehen solcher innerfamiliären Verpflichtungen bejaht wird, worin sie genau bestehen und wie sie begründet sind. Um diese Fragen und eine spezielle Strategie zu ihrer Beantwortung geht es in diesem Beitrag.[1] Ihre Bearbeitung erfordert einige grundlegende Überlegungen zur Struktur der Eltern-Kind-Beziehung; Annahmen über die Struktur dieser Beziehung leiten Ansätze zur Analyse ihrer normativen Implikationen grundsätzlich an, auch wenn sie nicht explizit gemacht werden. Ich verbinde in diesem Beitrag Überlegungen zur Struktur der Beziehung zwischen erwachsenen Kindern und ihren Eltern mit Überlegungen zu den genannten normativen Fragestellungen.

Hinsichtlich der normativen Fragen liegt der Fokus des Folgenden bei der Auseinandersetzung mit der Position, der zufolge erwachsene Kinder Versorgungspflichten gegenüber ihren Eltern haben, die dadurch begründet sind, dass die Eltern gegenüber ihren Kindern, als diese minderjährig waren, Versorgungsleistungen erbracht haben. Der Form nach unterstellt diese Position, dass bestimmte Ansprüche, die Eltern gegenüber ihren erwachsenen Kindern haben, auf ein *Quidpro-quo* gegründet sind, dessen Geltung durch das Vorliegen einer Eltern-Kind-Beziehung als symmetrischer Beziehung gege-

1 Auch wenn die einzelnen Antworten oder sogar Schritte und Strategien der Beantwortung dieser Fragen Stellungnahmen zu anderen wichtigen Fragen beinhalten mögen – etwa zu den Fragen nach Grundlage und Umfang elterlicher Verpflichtungen oder bezüglich etwaiger Verpflichtungen zwischen Geschwistern –, werde ich diesen Implikationen im Folgenden nicht nachgehen.

ben ist, das unabänderlich und von der konkreten Gestalt der Beziehung zwischen Eltern und ihren erwachsenen Kindern unabhängig ist. Ich werde im Rahmen einer Kritik dieser Unterstellung dafür argumentieren, dass (1) die Verpflichtungen erwachsener Kinder gegenüber ihren Eltern vielmehr von der Qualität der fraglichen Eltern-Kind-Beziehung abhängig sind. Auf Grundlage einer Analyse der Struktur der Eltern-Kind-Beziehung entwickle und vertrete ich hier die Auffassung, dass (2) Eltern-Kind-Beziehungen plausibler als *nichtsymmetrische* Beziehungen zu begreifen sind. Denn zum einen generiert nicht das bloße Bestehen einer Eltern-Kind-Beziehung, sondern allenfalls das Bestehen einer durch bestimmte Handlungen als wertvoll konstituierten und aufrechterhaltenen Beziehung Verpflichtungen zwischen den Beteiligten. Und zum anderen ist es nicht adäquat, die Eltern-Kind-Beziehung in dem Sinne als symmetrisch zu verstehen, dass erwachsene Kinder gegenüber ihren Eltern Versorgungspflichten haben, die der vormals bestehenden, umgekehrten Situation entsprechen und aufgrund der früheren Situation und der zurückliegenden Erfüllung elterlicher Verpflichtungen bestehen. Aus moralphilosophischer Perspektive sollten diese Befunde hinsichtlich der Grundlage des Bestehens filialer Verpflichtungen auch Anhaltspunkt für die Einforderung von Versorgungsleistungen sein.

Die hier in Frage stehende Position zur Begründung innerfamiliärer Verpflichtungen steht derjenigen am nächsten, die in der zugehörigen neueren Debatte unter dem Label des „Past Parental Sacrifices Model" diskutiert wird. Diesem Modell zufolge sind filiale Verpflichtungen darin begründet, dass die Eltern in der Vergangenheit zugunsten ihrer Kinder bestimmte Opfer gebracht haben.[2] Auf einige Details dieser Konzeption

2 Vertreten wird diese Konzeption vor allem von Wicclair (1990), in Varianten auch von Post (1989), der auf Verpflichtungen zu Gegenleis-

wird im Folgenden zurückzukommen sein. Den konkreten Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen bildet ein neueres Urteil des Bundesgerichtshofs der Bundesrepublik Deutschland (BGH), das die Versorgungspflichten eines Mannes gegenüber seinem seit Jahrzehnten von ihm entfremdeten Vater zum Gegenstand hat und in dessen Begründung für die moralphilosophische Reflexion interessante Aussagen getroffen werden. Bei der im nächsten Abschnitt (2.) erfolgenden Darstellung des Urteils wird auf diese Aussagen abgestellt, sofern sie Aufschluss darüber geben, welche interne normative Struktur von Familienbeziehungen dabei unterstellt wird. Zum einen blende ich dabei die Frage aus, inwiefern für das Urteil womöglich gut begründete Erwägungen hinsichtlich der Lastenverteilung in sozialen Sicherungssystemen entscheidend sind.[3] Zum anderen unternehme ich hier eine Prüfung von in jenem Urteil und in der einschlägigen Rechtsnorm identifizierbaren Präsuppositionen, die für in sozial- und moralphilosophischen Diskussionen strittig sind; eine grundsätzliche Erörterung des Verhältnisses zwischen Moral und Recht strebe ich hier nicht an.

Die Diskussion filialer Verpflichtungen beginne ich im dann folgenden Schritt (3.) mit Überlegungen dazu, wie in persönlichen Beziehungen Verpflichtungen generiert werden, und skizziere eine an Arbeiten Joseph Raz' anschließende, wertbasierte Konzeption der gemeinsamen Grundlage elterlicher und filialer Verpflichtungen. Im Anschluss daran wende ich mich der Analyse der Struktur der Eltern-Kind-Beziehungen zu, wobei

tungen verweist, sowie Blustein (1982) und Zola (2001), denen zufolge spezifische filiale Verpflichtungen in der Dankbarkeit begründet sind, die Kinder ihren Eltern schulden; zur Diskussion und Kritik vgl. Stuifbergen/Van Delden (2011) und Schinkel (2012).

3 Eine mittlerweile klassische Diskussion dieser Thematik liefert Daniels (1988, Kapitel 2).

die Anfechtung filialer Verpflichtungen im Vordergrund steht (4.). In einem weiteren Schritt greife ich die Frage der Struktur der Eltern-Kind-Beziehung auf und skizziere den Vorschlag, sie als nichtsymmetrische Beziehung zu verstehen (5.). Beschlossen werden diese Überlegungen mit einem Blick auf ihre Konsequenzen für das im genannten BGH-Urteil angeführte rechtliche Prinzip, das die Verhältnisse zwischen in direkter Linie Verwandten als symmetrische Verhältnisse behandelt (6.).

2. BGH-Urteil: Elternunterhalt trotz Kontaktabbruchs

Ein argumentatives Ziel dieses Beitrages ist, Kritik an der Position zu üben, nach der die normative Struktur von Familienbeziehungen nach dem Modell der Gegenleistung zu begreifen ist. Insbesondere mit Blick auf die Eltern-Kind-Beziehung legt diese Position nahe, dass Kinder auch als Erwachsene, lange nachdem und aufgrund der Tatsache, dass sie – wie es nicht in allen, aber wohl den meisten Fällen gegeben ist – in ihrem Kindesalter und ihrer Jugend von ihren Eltern versorgt wurden, dazu verpflichtet sind, *en retour* für ihre Eltern zu sorgen. Greifbar wird diese Position anhand eines BGH-Urteils, dessen Rekonstruktion in diesem Abschnitt den Einstieg liefert.

Im Februar 2014 erließ die Zivilkammer des Bundesgerichtshofs ein Urteil, dem zufolge der Unterhaltsanspruch eines Elternteils gegenüber seinem Kind auch dann nicht erlischt, wenn das Elternteil einseitig den Kontakt zum Kind abgebrochen hat.[4] Im fraglichen Fall hatte der Kontakt zwischen einem Vater und seinem damals 18-jährigen Sohn nach der Scheidung der Eltern und damit zusammenhängenden Streitigkeiten abgenommen. Nachdem der Sohn das Abitur abgelegt hatte,

4 Vgl. Urteil Nr. XII ZB 607/12, veröffentlicht am 12. Februar 2014.

brach der Kontakt vollständig ab. Als der Vater 27 Jahre später sein Testament aufsetzte, legte er fest, dass sein Sohn nur den Pflichtteil des Erbes erhalten sollte, weil kein Kontakt mehr zwischen ihnen bestand, wobei der Rest des Erbes der zu diesem Zeitpunkt aktuellen Lebensgefährtin des Vaters zukommen sollte. Ein Jahrzehnt später zog der mittlerweile über 80 Jahre alte Vater, der von einer Lebensversicherung und einer kleinen Altersrente lebte, in ein Seniorenheim, in dem er weitere vier Jahre später starb. Die Stadt als Träger der Einrichtung stellte daraufhin in den letzten drei Jahren entstandene Kosten für die Versorgung des Mannes dessen Sohn in Rechnung; und genau um diese Summe von knapp über € 9.000,- ging es im Rechtsstreit zwischen dem Sohn und der Stadt.

Am Ende des Instanzenzugs stellt der BGH nun fest, dass in diesem Fall die Bedingungen für ein Erlöschen des Unterhaltsanspruchs seitens des Vaters gegenüber dem Sohn, wie etwa gravierendes Fehlverhalten, nicht erfüllt sind. Der weiteren Urteilsbegründung zufolge hatte der Vater, trotz der zunehmenden Entfremdung von seinem Sohn und obwohl die Beziehung zu seinem Sohn später vollständig abbrach, sich während der ersten 18 Lebensjahre des Sohns um diesen gekümmert und somit, da in jenem Lebensabschnitt konstante und intensive elterliche Fürsorge am meisten gebraucht wird, seine elterlichen Verpflichtungen im Wesentlichen erfüllt. Außerdem sei das Testament nicht als Verfehlung zu werten, da der Vater beim Abfassen des Testaments lediglich von seiner verfassungsmäßig garantierten Testierfreiheit Gebrauch machte.

In diesem Beitrag geht es mir nicht um eine dogmatische Debatte über dieses BGH-Urteil oder die vorliegende Urteilsbegründung.[5] Stattdessen erörtere ich im Folgenden die Frage,

5 Dazu sei aus der juristischen Literatur im unmittelbaren Anschluss an die Veröffentlichung des BGH-Urteils auf folgende Zusammenfassun-

inwiefern die rechtliche Norm, die in dem angeführten Urteil und allgemeiner im deutschen Sozialrecht in maßgeblicher Weise wirksam ist, im Lichte einer Analyse der normativen Struktur der Eltern-Kind-Beziehung adäquat ist. Der fraglichen Rechtsnorm gemäß sind Verwandte in gerader Linie einander zu Unterhalt verpflichtet (vgl. BGB § 1601), was bedeutet, dass grundsätzlich Eltern gegenüber ihren Kindern unterhaltspflichtig sind, ebenso Großeltern gegenüber ihren Enkelkindern, und dass umgekehrt Kinder gegenüber ihren Eltern und Großeltern unterhaltspflichtig sind. Die Anwendung dieser Norm ist von der jeweiligen Bedürftigkeit des prospektiven Unterhaltsempfängers abhängig, von der finanziellen Situation der Unterhaltspflichtigen sowie davon, ob der Unterhaltsanspruch verwirkt wurde.

Obwohl sich bezüglich dieser Anwendungsbedingungen selbst einige weitreichende Fragen ergeben, werde ich mich im Folgenden vor allem auf die unterstellte *Symmetrie* hinsichtlich Verpflichtungen zwischen in direkter Linie verwandten Familienmitgliedern und ihre vermeintliche Begründung durch das bloße Bestehen der Eltern-Kind-Beziehung konzentrieren. Damit Unterhaltspflichten im selben Sinne auf beiden Seiten einer solchen Familienbeziehung bestehen – zugunsten der Übersichtlichkeit liegt der Fokus hier bei der Beziehung zwischen Eltern und ihren erwachsenen Kindern –, müsste auch die zugrunde liegende Beziehung in relevanten Hinsichten symmetrisch sein. Da ich das Vorliegen dieser Symmetrie letztlich bestreiten werde, bin ich kraft *modus tollens* auch auf die Auffassung festgelegt, dass Eltern und ihre erwachsenen Kinder nicht gleichermaßen dazu verpflichtet sind, für den Unterhalt

gen, Diskussionen und Bewertungen verwiesen: Born (2014), Glatzel (2014), Lemmerz (2014), Löhnig (2014), Seibl (2014), Wellenhofer (2014) und Zwißler (2014).

der jeweils anderen zu sorgen. Die genannte Rechtsnorm werde ich somit im Lichte sozialphilosophischer, den Charakter sozialer Beziehungen betreffender, und moralphilosophischer, die Begründung von Verpflichtungen betreffender Überlegungen ablehnen. Ich werde stattdessen für ein Verständnis der Eltern-Kind-Beziehung als *nichtsymmetrische Beziehung* argumentieren, innerhalb derer die Verpflichtungen, die Eltern oder Kindern jeweils auferlegt bzw. deren Erfüllung mit rechtlichen Mitteln durchgesetzt werden, unterschiedliche Arten von Begründung erfordern.

Um diesen spezielleren Punkt etablieren zu können, wende ich mich im nächsten Abschnitt zunächst der grundsätzlichen Frage zu, wie in interpersonalen Beziehungen Verpflichtungen zustande kommen. Die Antwort, die ich dabei in Grundzügen entwickle, rekurriert auf eine wertbasierte Konzeption der gemeinsamen Grundlage von elterlichen und filialen Verpflichtungen.

3. Zur Grundlage innerfamiliärer Verpflichtungen

Wir können uns der Frage nach den Grundlagen elterlicher und filialer Verpflichtungen nähern, indem wir uns zunächst der Frage zuwenden, ob und, wenn ja, wie persönliche Beziehungen Gründe und Verpflichtungen erzeugen. Dazu lassen wir komplexere wechselseitige Beziehungen zunächst beiseite und untersuchen persönliche Beziehungen zunächst als eine besondere Art, auf die eine Person auf eine andere bezogen ist. Solche Beziehungen sind zentral für unser soziales und emotionales Leben, ob sie von langer Dauer oder eher kurzer Frist sind, ob sie durch und durch erfüllend und glücklich oder aufzehrend und belastend sind. Vor dem Hintergrund der Bedeutsamkeit, die Personen ihren Beziehungen zu Freunden und Familien-

mitgliedern, zu Arbeitskolleginnen und Landsleuten zumessen, erscheint es offenkundig, dass solche Beziehungen wichtige Rollen in der Motivation bestimmter Handlungen spielen.[6] Insbesondere motivieren sie Akteure dazu, bestimmte andere, und zwar diejenigen, denen ihre Verbundenheit gilt, bevorzugt zu behandeln, wobei dies auch bloß beinhalten mag, dass sie sich dazu veranlasst sehen, ihre Geschwister zum Geburtstag anzurufen oder ihre Freunde gelegentlich zum Abendessen einzuladen. Diese und ähnliche Arten bevorzugender Behandlung mögen wenigstens teilweise auf (regional variierende) Konventionen zurückgehen, es wäre aber übertrieben zu leugnen, dass Beziehungen Personen zu bestimmten Handlungsweisen motivieren.

Dies festzuhalten hilft jedoch noch nicht viel weiter. Denn die Bezugnahme auf persönliche Beziehungen oder Verbundenheiten greift diese zwar in *Erklärungen* als Lieferanten derjenigen Gründe heraus, aus denen Personen bestimmte Handlungen vollziehen oder vollzogen haben. Über die fraglichen Beziehungen müsste aber noch mehr gesagt werden um zu etablieren, dass eine Person darin *gerechtfertigt* sein kann, bestimmte andere bevorzugt zu behandeln oder zu ihren Gunsten parteilich zu sein.[7] Die Feststellung, dass Akteure dazu motiviert sind, diejenigen bevorzugt zu behandeln, mit denen sie auf spezielle Art verbunden sind, ist nicht nur wenig überraschend, sie ist auch nicht besonders hilfreich mit Blick auf die Frage, ob derart bevorzugendes Verhalten gerechtfertigt ist. Die Frage ist also vielmehr, wie persönliche Beziehungen Akteuren andere

6 Diese Liste soll nicht suggerieren, dass die genannten Beziehungen auf einer Stufe oder allgemein in einer bestimmten Rangfolge stehen.

7 Es besteht eine enge Verknüpfung zwischen der Rechtfertigung solcher bevorzugender Handlungen und der Legitimität von Parteilichkeit. Vgl. dazu Raz (2011) und Herman (1991).

als bloß motivierende Gründe dafür liefern, bestimmte andere in ihrem oder durch ihr Handeln zu bevorzugen.

Ein Weg, diese Frage zu beantworten, besteht darin, zunächst von der in persönlicher Verbundenheit fußenden Sicht auf Beziehungen, die einzelne Akteure zu bestimmten Handlungen motivieren, überzugehen zu einer Betrachtung der Werthaftigkeit der Beziehung. Dabei geht es um das Gründe-Haben der Beteiligten nicht nach Maßgabe ihres subjektiven Urteils, sondern nach Maßgabe der objektiven Beschaffenheit der jeweiligen Beziehung. Die Grundidee hierbei ist, das Handeln einer Akteurin nicht (allein) danach zu prüfen und zu bewerten, welchen Anlass sie dazu gesehen hat oder welche Ziele sie damit verfolgen wollte. Vielmehr soll ein Urteil über die Gerechtfertigtheit von Handlungen nach der Struktur der jeweiligen normativen Situation erfolgen. Die Gründe innerhalb persönlicher Beziehungen werden dabei als Tatsachen begriffen, welche die normative Situation einer Akteurin auch unabhängig von ihrer motivationalen Lage und ihren womöglich spontanen Neigungen oder Aversionen prägen. Sie mag also einen Grund zur Bevorzugung einer anderen Person haben – d.h., eine gegebene Situation mag ihr einen Grund zur Bevorzugung einer anderen Person liefern –, der unabhängig von ihren sonstigen Einstellungen ist. Dies plausibel zu machen erfordert sowohl, den Status solcher Gründe anzugeben, als auch, ihr Vorliegen im Falle persönlicher Beziehungen aufzuzeigen.

In Joseph Raz' Beitrag zur Frage nach der Verknüpfung von persönlicher Verbundenheit und Handlungsgründen werden die gesuchten Gründe als Pro-tanto-Gründe behandelt.[8] Im Sinne des hier gewählten Zugriffs auf die relevante Klasse

8 Ich beziehe mich hier vorrangig auf Raz (2011); für eine ausführlichere, in der Schwerpunktsetzung für den hiesigen Kontext weniger einschlägige Darlegung derselben Position vgl. beispielsweise Raz (2001).

von Szenarien spezifiziert Raz einen Grund für eine bevorzugende Handlung, der sich aus persönlicher Verbundenheit ergibt, unter der Bedingung als Pro-tanto-Grund, dass „the agent at least implicitly endorses the view that the reasons for his or her action are not defeated by conflicting reasons" (Raz 2011, S. 5). Gründe dieser Art können durch andere Gründe überwogen bzw. übertrumpft werden. So könnte ich zum Beispiel einen Grund dazu haben, zur Geburtstagsfeier meines Freundes zu gehen, und gleichzeitig anerkennen, dass dieser Grund durch einen Grund überwogen werden könnte, der sich ergibt, wenn ich stattdessen jemandes Leben retten kann.[9]

Auch als Pro-tanto-Gründe können Gründe, die auf persönliche Verbundenheit zurückgehen und für Handlungen sprechen, mit denen bestimmte andere bevorzugt werden, jedoch so verstanden werden, dass sie mit dem moralisch Geforderten in Konflikt geraten, weil sie mit einer Form von Parteilichkeit einhergehen und Moral gerade als Unparteilichkeit gebietend aufgefasst wird.[10] Da aber die Pointe dieses Streitpunktes in entscheidender Hinsicht davon abhängt, wie strikt die Definition der Moral als distinkte Menge von Überlegungen und als unparteilich erfolgen kann – also von einer Problemstellung, die jenseits meines Vorhabens in diesem Beitrag liegt –, besteht ein sinnvoller nächster Schritt darin, einen Blick auf ein Argument zu werfen, das einen universellen Grund für die Bevorzugung anderer etablieren soll. Raz liefert ein solches Argument, bezogen auf die hier einschlägige Thematik der Eltern-Kind-Beziehung, in folgender Form:

9 Offenkundig sind nicht alle Fälle, in denen Gründe konfligieren, derart eindeutig.

10 Eine Diskussion dieses Punktes findet sich wiederum bei Raz (2011).

„(1) Favouring one's children is (a constitutive) part of, or contributes to, a parent-child relationship that is valuable or good.
(2) The value of that relationship yields a reason for parents to favour their children.
Therefore
(3) One has reasons to favour one's children." (Raz 2011, S. 7)

Zuvor wurde sichtbar gemacht, wie die Verbundenheit zu einer bestimmten Person jemandem einen Pro-tanto-Grund zur Bevorzugung dieser Person liefern kann (und typischerweise auch einen solchen Grund liefert). Dieses Argument führt uns nun einen Schritt weiter, indem es zeigt, wie solch ein Grund zur Bevorzugung mit einer bestimmten wertvollen Beziehung verknüpft wird. Mit der ersten Prämisse wird betont, dass bevorzugende Handlungen, die aufgrund von Verbundenheiten wie der Eltern-Kind-Beziehung vorkommen, eine wertvolle Beziehung fördern oder stärken. Der zweiten Prämisse zufolge gehen die Gründe der Eltern dafür, ihre Kinder zu bevorzugen, auf den Wert ihrer Eltern-Kind-Beziehung zurück. Von diesen Prämissen wird dann darauf geschlossen, dass ein Elternteil Gründe für die Bevorzugung seiner Kinder hat.

Wenngleich deutlich mehr über die Struktur und die Botschaft dieses Arguments zu sagen wäre, möchte ich nur ein Merkmal des Arguments herausgreifen. Wenn dies nicht sogar für alle Teile des Arguments gilt, so ist doch mindestens seine Konklusion besonders für diejenigen wenig überraschend, die es für offenkundig halten, dass Eltern Gründe für die Bevorzugung ihrer Kinder haben.[11] Aber selbst für diejenigen, die den Gehalt dieser Aussage für überzeugend halten, ist es auf-

11 Eine grundsätzliche Erörterung von durch interpersonale Beziehungen gerechtfertigter Parteilichkeit liefert Kolodny (2010).

schlussreich, die Form ihrer Etablierung nachzuvollziehen. Denn an der Stelle, an der man meinen könnte, dass die Gründe von Eltern, ihre Kinder zu bevorzugen, auf (nichts anderes als) die Eltern-Kind-Beziehung *als solche* zurückgehen, besagt Raz' Argument, dass es der *Wert* der Eltern-Kind-Beziehung ist, aus dem für die Eltern ein Grund hervorgeht, zu der jeweiligen Beziehung mittels Bevorzugung beizutragen. Obschon jede Handlung innerhalb einer Beziehung bzw. jede Handlung, die auf jemanden gerichtet ist, zu dem die Akteurin in einer bestimmten Beziehung steht, als Beitrag zu ebenjener Beziehung gelten kann, liegt die Betonung hier bei dem Beitrag zu etwas Wertvollem.

Ein Vertreter der Auffassung, der zufolge die Eltern-Kind-Beziehung *als solche* den Eltern bzw. jedem Elternteil Gründe für die Bevorzugung ihrer Kinder liefert, könnte meinen, dass die Beziehung intrinsisch wertvoll ist, dass sie darum bestimmte Gründe liefert, und dass die hier diskutierte Auffassung dem nichts hinzufügt.[12] Doch wird in dieser Entgegnung übersehen, dass das obige Argument nicht nur feststellt, dass die Eltern-Kind-Beziehung wertvoll ist. Vielmehr besagt Satz (1), dass bevorzugende Handlungen (konstitutive) Teile von bzw. Beiträge zu einer wertvollen Eltern-Kind-Beziehung sind. Dies lässt sich so verstehen, dass bevorzugende Handlungen innerhalb einer Eltern-Kind-Beziehung zu dem gehören, was eine solche Beziehung wertvoll macht.[13] Dieser Ansicht nach ist eine El-

12 Ich schließe mich hier Keller (2013, 49ff.) an, der verschiedene Einwände gegen diese Auffassung diskutiert.

13 Ob Raz mit dem Argument genau dies zu zeigen beabsichtigt, ist an dieser Stelle nicht entscheidend. Es wird hier nicht behauptet, dass bevorzugende Handlungen allein den Wert einer Beziehung ausmachen. Vielmehr kann direkt zugestanden werden, dass solche Handlungen Ausdruck bestimmter, womöglich wechselseitiger Gefühle sein können, die ihrerseits zum Wert einer Beziehung beitragen.

tern-Kind-Beziehung nur dann wertvoll, wenn innerhalb ihrer bevorzugende Handlungen vorkommen. Den Wert der Beziehung derart in Abhängigkeit von bevorzugenden Handlungen zu verstehen grenzt diese Alternativposition gegenüber ihrem Gegenüber ab, indem geleugnet wird, dass schlichtweg jede Eltern-Kind-Beziehung aufgrund ihres bloßen Bestehens eine umfangreiche Menge von Gründen für alle Beteiligten impliziert. Ich werde im Folgenden dafür argumentieren, dass spezifische Gründe innerhalb der Eltern-Kind-Beziehung nicht auf die bloße Tatsache ihres Bestehens, sondern allenfalls auf den Wert der Beziehung zurückgehen.[14]

Was genau aber den Wert einer Eltern-Kind-Beziehung ausmacht, bedarf weiterer Klärung. Wir bewegen uns wohl auf sicherem Terrain, wenn wir eine Beziehung grundsätzlich dann für wertvoll halten, wenn sie für die Beteiligten in dem Sinne gut ist, dass sie darin respektiert, geschätzt und unterstützt werden. Derart wertvolle Beziehungen gibt es freilich nicht nur im Familienkreis, sondern auch unter Freunden, Nachbarn und Kollegen, und man sollte offen sein für eine große Varianz hinsichtlich dessen, was genau Beziehungen wertvoll macht. Zusätzlich zu positiven Merkmalen wie etwa Respekt wird von wertvollen Beziehungen gefordert, dass bestimmte negative Merkmale, wie

14 Ich meine zwar, wie die Anknüpfung an Raz' Argument zeigt, dass bevorzugende Handlungen für wertvolle Beziehungen konstitutiv sind – und dies sollte idealiter in alle Richtungen innerhalb der Beziehungen gelten –, doch heißt dies zum einen nicht, dass zwischen den Beteiligten ausschließlich bevorzugende Handlungen vollzogen werden, und zum anderen ist damit über das für die Konstitution einer wertvollen Beziehung erforderliche Maß der Bevorzugung oder die Anzahl bevorzugender Handlungen nichts ausgesagt. Es scheint in dieser Hinsicht plausibel anzunehmen, dass sich im Einzelfall und im Lichte des speziellen Kontextes einer Beziehung relativ zuverlässig beurteilen lässt, ob die wechselseitige Bevorzugung (im Sinne von Respekt und Wertschätzung) hinreichend dafür ist, von einer wertvollen Beziehung zu sprechen.

zum Beispiel Vernachlässigung oder Schädigung, in ihnen nicht vorkommen und dass die Beteiligten sich in den Beziehungen bzw. die Beziehungen selbst davor schützen. Ein differenziertes Schema dieser Art kann dazu dienen, den Gesamtwert einer Beziehung zu einem Zeitpunkt zu beurteilen und über Zeitspannen hinweg zu prüfen.

Simon Kellers „special goods theory“[15] liefert eine detaillierte Analyse derjenigen Güter, die nur innerhalb einer Eltern-Kind-Beziehung bereitgestellt werden können. Was die Güter, die Eltern und insbesondere erwachsene Kinder einander bereitstellen können, von generischen, grundsätzlich durch Beziehungen hervorgebrachten Gütern unterscheidet – dazu zählen wechselseitige Anteilnahme, Aufmerksamkeit und Interesse, Hilfestellungen und auch Versorgung –, ist Keller zufolge, dass sie innerhalb der (in der Regel) langjährigen und intimen Eltern-Kind-Beziehung eine besondere Qualität annehmen. Vor dem Hintergrund einer langen gemeinsamen Lebensgeschichte, gemeinsamer Erfahrungen und womöglich geteilter Interessen sowie der reflexiven Gewissheit, dass man einander auf innige Weise verbunden ist, nimmt etwa regelmäßiger Kontakt, so Keller, innerhalb einer intakten Eltern-Kind-Beziehung eine herausgehobene Stellung im Leben der Beteiligten ein.

Die hier vertretene Position ist Kellers Konzeption insofern verwandt, als die angeführten bevorzugenden Handlungen, die (auch) eine Eltern-Kind-Beziehung als wertvolle konstituieren, jeweils als Bereitstellung von Gütern verstanden werden können. Innerhalb einer solchen Beziehung nimmt derlei Bevorzugen, darin stimme ich mit Keller überein, eine spezifische Qualität an. Nur ist die entscheidende Frage, ob es die Beziehung als solche und die Stellung der Beteiligten darin ist, die

15 Vgl. Keller (2007, Kapitel 6).

zu bevorzugenden Handlungen Grund geben oder sie sogar als verpflichtend ausweisen. Und wenn die Eltern-Kind-Beziehung grundsätzlich als derartige Quelle von Gründen und Verpflichtungen angesehen wird, fragt sich, ob dies ein für alle Mal und unabänderlich gegeben ist.

Obwohl sich die Position, der zufolge der Wert einer Beziehung von ihrer konkreten Beschaffenheit abhängig gemacht wird, von der Position, die Wert in der Beziehung als solcher sieht, klar unterscheidet, ist beiden Ansätzen die Festlegung auf eine Spielart des Objektivismus hinsichtlich der Quellen von Gründen gemeinsam. Beide halten die Existenz der fraglichen Gründe nicht für abhängig davon, ob sie von denen wahrgenommen und anerkannt werden, auf die sie zutreffen. Dass ein Elternteil einen Grund für die Bevorzugung seines Kindes hat, fassen beide Ansätze nicht so auf, als sei dafür entscheidend, dass das Elternteil den Grund als solchen anerkennt und sich zu eigen macht, oder dass er in seinen dominanten Emotionen und Absichten vorkommt. Die Wege der beiden Ansätze trennen sich jedoch, und dies ist entscheidend, hinsichtlich ihrer Antworten auf die Frage nach der Quelle der jeweiligen Gründe.

Insbesondere ist die wertbasierte Konzeption von Beziehungsverpflichtungen, die ich hier in Grundzügen vorstelle, von der Position abzugrenzen, die das bloße Bestehen einer bestimmten Beziehung als Quelle spezieller Gründe und Verpflichtungen auffasst. Eine solche assoziativistische Position[16] scheint nicht geeignet, Verpflichtungen in Fällen zu leugnen, in denen die fraglichen Beziehungen nachhaltig beschädigt sind. Wa-

16 Die Bezeichnung dieser Position als „Assoziativismus“ ist besonders in der in Teilen analog geführten Debatte über politische Verpflichtungen geläufig. Für eine Verteidigung dieses Ansatzes vgl. beispielsweise Dworkin (1986, Kap. 6) und Horton (2010); eine detaillierte Kritik liefert Simmons (2001, Kap. 4).

rum sollte etwa ein Erwachsener, der als Kind von seinen Eltern missbraucht wurde, ihnen gegenüber gleichermaßen verpflichtet sein wie einer, der keine solchen traumatischen Erfahrungen in seiner Familie gemacht hat? Oder können sich Eltern und ihre erwachsenen Kinder nicht auch jenseits solch drastischer Umstände so weit voneinander entfernen, dass sie tatsächlich keine Verbindung und damit auch keine Gründe oder Verpflichtungen aus Verbundenheit mehr haben? Warum sollte das bloße Faktum der biologischen Verwandtschaft oder einer vergangenen biographischen Verbundenheit eine verbindliche und für die Beteiligten unverfügbare Festlegung auf bevorzugende Handlungen innerhalb der Familie beinhalten? Die Antwort sollte hier meines Erachtens lauten, dass das bloße Faktum der Assoziation keine zureichenden Gründe für das Aufrechterhalten der Beziehung, Bevorzugung oder Unterstützung hervorbringt. Solche Gründe sollten stattdessen als abhängig von der Qualität, oder vielmehr des tatsächlichen Werts, der fraglichen Beziehung verstanden werden.[17] Die Aussage dieses Beitrags ist in zentraler Hinsicht eine Antwort auf Vertreter des Assoziativismus.

Bis zu dieser Stelle habe ich diese Gegenposition zum Assoziativismus vor allem mit Blick auf die Gründe einer Person formuliert, zugunsten einer bestimmten Beziehung zu handeln. Wir können diese Ausdrucksweise jedoch, wie teils in der kurzen Diskussion der „special goods theory" schon geschehen, in die Rede von den Verpflichtungen einer Person angesichts derjenigen interpersonalen Beziehungen übersetzen, in denen sie lebt. Anstatt auf ihre wertabhängigen bzw. durch Werte bedingten Gründe zugunsten einer Beziehung zu handeln, können wir dann gleichermaßen auf ihre wertabhängigen oder bedingten Verpflichtungen verweisen. Wird diese Übersetzung zugestan-

17 Eine ähnliche, zur Begründung von besonderen Verantwortungsbeziehungen auf Werte abstellende Konzeption entwickelt Scheffler (2001).

den, so sind die vorangegangenen Überlegungen wenigstens terminologisch mit der Diskussion über elterliche Verpflichtungen auf eine Ebene gebracht.

Doch mag noch fraglich sein, ob sich das Obige auf den Fall des erwachsenen Kindes und seine Verpflichtungen gegenüber seinen Eltern (oder auch nur einem Elternteil) übertragen lässt.[18] Genau diese Übertragung soll jedoch in diesem Beitrag vorgenommen werden. Filiale Verpflichtungen sind, so lautet die These, ebenfalls so zu verstehen, dass sie von der tatsächlichen Qualität der jeweiligen Eltern-Kind-Beziehung abhängig sind. Diesem Ansatz zufolge bestehen für eine Erwachsene genau dann Verpflichtungen zu Handlungen, mit denen ihre Eltern bevorzugt oder die Beziehung zu ihren Eltern gepflegt werden, wenn die fragliche Beziehung durch bevorzugende Handlungen als wertvolle konstituiert ist und als solche zu dem Zeitpunkt besteht, zu dem die Erfüllung der Verpflichtung möglich und erforderlich ist.

Diese erste Formulierung meiner Position ist aber noch unterbestimmt und daher als Antwort auf die spezifischen Anliegen in der Debatte über filiale Verpflichtungen ungeeignet. Der Wert einer Beziehung zwischen zwei Personen mag zwar die geteilte Grundlage ihrer jeweiligen Beziehungspflichten sein, um jedoch in einer stärker fokussierten Debatte über eine bestimmte Art Beziehung Überzeugungskraft zu haben, muss

18 Ich werde im Folgenden nicht immer anführen, ob ich mich auf die Beziehung zwischen einem erwachsenen Kind und einem Elternteil oder beiden Eltern beziehe. Ich unterstelle zwar, dass sich in der Hinsicht für die zentrale Aussage dieses Beitrages kein relevanter Unterschied ergibt, doch leugne ich nicht, dass sich mit Blick auf möglicherweise unvereinbare Verpflichtungen eines Kindes gegenüber seinen Eltern, einzeln betrachtet, komplizierte Sonderfälle ergeben können. Die Rolle, die der Qualität der Beziehung zwischen den Eltern innerhalb des Beziehungsgeflechts zwischen Eltern und Kind einnimmt, klammere ich ebenso aus wie Konstellationen, in die mehrere Kinder involviert sind.

die Position in einigen Hinsichten weiter spezifiziert und ausgearbeitet werden.

4. Zur (normativen) Struktur der Eltern-Kind-Beziehung

Um die fällige Spezifikation und Ausarbeitung voranzutreiben, lohnt es, näher zu untersuchen, (1) wie Eltern und Kind jeweils in die Beziehung eintreten, (2) welche Bedeutung die Beziehung auf beiden Seiten hat und (3) welche Rolle der zeitlichen Dimension für die Gestalt der Beziehung zukommt. Dies sollte uns zu einer differenzierten Sicht auf die Komplexität der Eltern-Kind-Beziehung und speziell auf die Bedingungen verhelfen, unter denen etwaige wechselseitige Verpflichtungen der Beteiligten erlöschen. Auf dieser Grundlage werde ich in einem weiteren Schritt nochmals zur Erörterung des eingangs angeführten BGH-Urteils zurückkommen (4).

4.1. Asymmetrische Eintrittsbedingungen

Zum Auftakt der Analyse der Struktur der Eltern-Kind-Beziehung möchte ich einen Blick auf die Bedingungen werfen, unter denen Eltern und Kinder jeweils in die Beziehung zueinander eintreten. Dieser Aspekt ist insbesondere für die Frage interessant, ob innerhalb einer solchen Beziehung auf beiden Seiten dieselben bzw. analoge Verpflichtungen zugeschrieben werden können. Um einige Komplexität zu vermeiden, beschränke ich die Erörterung im Folgenden auf den Fall, in dem ein gegengeschlechtliches Paar sich entscheidet, ein Kind zu bekommen, und es dann bekommt.[19]

19 Die im Folgenden erörterten Aspekte lassen sich auch auf Fälle übertragen, in denen das fragliche Kind nicht der biologische Nachwuchs der Eltern ist; außerdem spielt es für die Überlegungen in diesem Bei-

Beginnen wir mit den Eltern. *Ex hypothesi* entscheiden sie sich dazu, ein Kind zu bekommen, und akzeptieren folglich im relevanten Sinn freiwillig, Eltern zu werden und (unter anderem) Versorgungspflichten gegenüber ihrem Kind auf sich zu nehmen.[20] Hier ist es wichtig zu betonen, dass die Entscheidung des Paares sich typischerweise auf *ein* Kind und nicht auf *ein spezielles* Kind bezieht. Dass Eltern die zugehörigen Versorgungspflichten akzeptieren, ist dementsprechend nicht von irgendwelchen besonderen Kennzeichen des Kindes abhängig, etwa von seiner Gesundheit, seinem Charakter oder seinem Aussehen. Und es scheint uneingeschränkt berechtigt anzunehmen, dass solche elterlichen Verpflichtungen spätestens ab der Geburt des Kindes und für einige Zeit bestehen, angesichts der Abhängigkeit und Bedürftigkeit von Neugeborenen, Kleinkindern und Kindern, und angesichts des Wertes, der durch die Unterstützung des eigenen Nachwuchses realisiert wird.[21] Diese

trag keine Rolle, ob es sich bei den Eltern um ein Paar aus Mann und Frau handelt.

20 Wir können hier annehmen, dass beide Eltern Versorgungspflichten haben, diese also weder nur bei einem Elternteil oder nur bei ihnen gemeinsam liegen. Der Einschub, dass Eltern „unter anderem" Versorgungspflichten haben, verdeutlicht an dieser Stelle den Schwerpunkt der Überlegungen in diesem Beitrag. Darunter verstehe ich hier diejenigen Verpflichtungen, die sich auf die Bereitstellung von Versorgung in einem weiten Sinne beziehen, insbesondere von Nahrung, Unterkunft und Ausbildung. Fürsorgepflichten, die den Aufbau und die Pflege einer besonderen emotionalen Beziehung zwischen Eltern und Kindern betreffen, stehen in engem Zusammenhang mit Versorgungspflichten, fallen jedoch nicht mit ihnen zusammen.

21 Die Bemerkung „spätestens ab der Geburt des Kindes" soll anzeigen, dass sich mit gutem Grund auch schon während der Schwangerschaft oder sogar schon vor Beginn der Schwangerschaft von Verpflichtungen reden lässt, welche die Eltern gegenüber ihrem zukünftigen Nachwuchs haben. Dies kann etwa (vor der Schwangerschaft) den Konsum von Medikamenten betreffen oder (während der Schwangerschaft) das

Verpflichtungen unterscheiden sich offenkundig sehr stark von denen, die gegenüber Freunden bestehen (können).

Die Situation des Kindes ist eine deutlich andere, da sein Eintritt in die Beziehung zu seinen Eltern gerade nicht durch so etwas wie eine Entscheidung gekennzeichnet ist. Dieser Punkt mag offensichtlich sein, er wird jedoch hinsichtlich seiner fraglichen Verpflichtungen gegenüber seinen Eltern bedeutsam. Als Babys und Kleinkinder, aber auch bis ins Jugendalter werden an Kinder nicht dieselben Anforderungen gestellt wie an erwachsene Personen. Konventionell mag von ihnen Gehorsam erwartet werden, damit sind aber noch nicht die Art Verpflichtungen im Spiel, um die es hier geht. Folglich sind die adäquaten Voraussetzungen dafür, die filialen Verpflichtungen von Kindern zu erwägen, erst innerhalb der Beziehung zwischen dem erwachsenen bzw. hinreichend moralisch mündigem Kind und seinen Eltern gegeben. Dann jedoch ist die einzelne Eltern-Kind-Beziehung in erheblichem Maße bereits geformt, sie hat eine Geschichte und ist Teil der Biographie des Kindes, bevor die Frage nach filialen Verpflichtungen überhaupt sinnvoll gestellt werden kann. Dabei muss man gar nicht ausschließen, dass die Beziehung zwischen dem erwachsenen Kind und seinen Eltern freundschaftlich und einer Freundschaft ähnlich sein kann, sodass man bis zu einem bestimmten Grad von analogen Erwartungen und Verpflichtungen ausgehen könnte.[22] Eine solche Konstellation würde allerdings eher darauf zurückgehen, wie die Beziehung geformt und gelebt wurde, als auf das bloße Fak-

Verhalten der Schwangeren, die auf die Entwicklung und Gesundheit des Fötus oder des späteren Kindes Einfluss haben.

22 Die Position, der zufolge filiale Verpflichtungen genau in dem Maße bestehen, in dem zwischen Eltern und Kind(ern) eine Freundschaftsbeziehung besteht, vertreten English (1979) und Dixon (1995); für detaillierte Diskussionen vgl. Li (1997), Keller (2007, Kap. 5) und Schinkel (2012).

tum des Bestehens der Eltern-Kind-Beziehung. Überdies liefert emotionale Verbundenheit bestenfalls einen unzureichenden Maßstab für eine Rechtfertigung interpersonaler Verpflichtungen.

Eine Lehre aus diesem knappen Blick auf die unterschiedlichen Arten des Eintritts in die Eltern-Kind-Beziehung besteht darin, dass sie, im Gegensatz zu den Beziehungen zwischen Freunden oder Partnern, nicht symmetrisch zustande kommt. Das heißt, dass jeder Ansatz, der das gleiche Set, oder analoge Sets, von Verpflichtungen auf beiden Seiten der Beziehung ansetzt, sich nicht auf vergleichbare Eintrittsbedingungen berufen kann, wie sie gegeben wären, wenn alle Parteien in eine Beziehung, die bestimmte Verpflichtungen beinhaltet, eingewilligt hätten. Auf diesen Punkt wird im Folgenden zurückzukommen sein.

4.2. Zur Bedeutung der Eltern-Kind-Beziehung

Dass die Eltern-Kind-Beziehung in den Leben der Eltern und der erwachsenen Kinder sehr unterschiedliche Bedeutungen annehmen kann, scheint nicht nur psychologisch klar zu sein, da jede oder jeder der Beziehung einen im Lichte ihrer oder seiner Perspektive spezifischen Wert beimessen kann. Dieser Aspekt ist auch normativ relevant, da etwa die Beziehung zu den Eltern im Leben verschiedener Personen ganz verschiedene Rollen spielen kann. Die eine mag ihre Mutter als Vorbild verehren und fortwährend um ihre Anerkennung buhlen, eine andere mag gerade darum bemüht sein, alles andere zu werden als ‚wie ihre Mutter'. Für den einen mag es gerechtfertigt sein danach zu streben, so integer zu werden wie der Vater oder in dessen Fußstapfen zu treten, für einen anderen mag Emanzipation das vorrangige Ziel sein. Und bei den meisten wird das

Verhältnis zu den Eltern durch eine Mischung aus diesen und vielen weiteren Typen von Haltungen charakterisiert sein. Die bloße Tatsache, dass eine Eltern-Kind-Beziehung besteht, legt mithin nicht fest, welche Bedeutung die Beteiligten ihr zumessen.

Wir sollten uns die mögliche Komplexität der Beziehung aber noch näher ansehen. Ihre Bedeutung ‚auf beiden Seiten' zu erwägen könnte dazu verleiten zu denken, dass elterliche und filiale Verpflichtungen sich fein säuberlich voneinander trennen ließen. Bevor wir diese Art analytischer Sektion jedoch akzeptieren, sollten wir der Frage nachgehen, ob die Bedeutung der Beziehung auf der einen Seite auf ihre Bedeutung auf der anderen Seite Einfluss haben könnte. Nehmen wir zum Beispiel die Beziehung einer Frau zu ihrem Vater und setzen an, dass er der Beziehung höchste Priorität gibt und die Tochter dies nicht erwidert, sondern ihre Aufmerksamkeit und Unterstützung nur anderen zuteilwerden lässt. Wie sollte, wenn überhaupt, die Bedeutung, die der Vater der Beziehung beimisst, Einfluss darauf haben, für wie bedeutsam die Tochter die Beziehung hält?

Allgemeiner könnte man fragen, ob die Erwartungen oder Hoffnungen einer Partei innerhalb einer interpersonalen Beziehung die normative Situation der anderen verändern. Auf dieser Ebene besteht ein vielversprechender Zug darin nachzufragen, ob die fraglichen Erwartungen begründet bzw. vernünftig sind, ob sie etwa korrekt adressiert sind oder überfordernd. Und wenn ein ähnlicher Schritt im soeben beschriebenen Fall des Vaters und seiner Tochter angemessen ist, dann können wir zugestehen, dass die Erwartungen des Vaters nicht prinzipiell auf Indifferenz stoßen sollten. Wir sollten aber dennoch näher auf den Charakter ihrer Beziehung schauen und fragen, ob er zu Recht erwarten kann, dass seine Tochter seine Bemühungen erwidert oder wenigstens künftig positiver darauf reagiert.

Selbst wenn wir einen berechtigten Anspruch auf seiner Seite bejahten, müssten wir dies immer noch mit ihrem Anspruch auf Autonomie übereinbringen, der umfassen könnte, dass sie unbeeinträchtigt sein soll in ihrer Wahl, mit wem sie Zeit verbringt und um wen sie sich kümmert. Abhängig von der konkreten Situation – etwa davon, ob man sich aufgrund unterschiedlicher Auffassungen voneinander distanziert hat oder ob ein tiefgreifendes Zerwürfnis vorliegt – wäre dann zu diskutieren, welche Konsequenz der Rekurs auf die Autonomie der Tochter für ihre Beziehungsverpflichtungen hat. Mir scheint an dieser Stelle die Auffassung plausibel, dass ihre Verpflichtungen im Falle der Distanzierung beschränkt sind und sie im Falle eines tiefgreifenden Zerwürfnisses sogar gerechtfertigt wäre, die Beziehung abzubrechen. Ein Argument, nach dem die Autonomie eines Teils der Eltern-Kind-Beziehung unter alleinigem Rekurs auf das Vorliegen der Beziehung überwogen wird, ist meines Erachtens nicht überzeugend zu führen.[23]

4.3. Die zeitliche Dimension der Eltern-Kind-Beziehung

Mit Blick auf die zeitliche Dimension der Eltern-Kind-Beziehung sind die Aspekte der zeitlichen Entwicklung und des zeitlichen Abstands in Relation zueinander zu betrachten. Der erste Aspekt beinhaltet das wichtige Merkmal, dass Beziehungen Entwicklungen nehmen, die eng mit den Wendungen in den Biographien der Beteiligten zusammenhängen. Dies gilt auch für Freundschaften, die Phasen der Intimität und der Entfrem-

23 Zum Verhältnis zwischen personaler Autonomie und Beziehungsverpflichtungen wäre deutlich mehr zu sagen, als darauf zu verweisen, dass das bloße Bestehen einer Eltern-Kind-Beziehung Autonomieansprüche nicht übertrumpft.

dung durchlaufen, und es gibt keinen Grund zu denken, dass Beziehungen zwischen Erwachsenen, die Eltern und Kind sind, in dieser Hinsicht ganz anders sind. Eltern-Kind-Beziehungen sind aber dennoch anders, wenn auch nur in dem Sinn, dass sie mit einer Phase der Abhängigkeit beginnen und, zumeist im Fall von Mutter und Kind, zugleich mit dem engsten sozialen Band. Dies schließt jedoch nicht aus, dass auch Mutter und Kind sich voneinander entfernen oder dass besondere Umstände oder Ereignisse für ein Abkühlen der Intimität sorgen.

Folglich kann sich auch der Wert der Beziehung, was sie für die Beteiligten bedeutet und impliziert, über die Zeit hinweg verändern. Wenn elterliche und filiale Verpflichtungen als vom Wert der Beziehung abhängig aufgefasst werden – oder präziser: wenn die Verpflichtungen, die zu einem Zeitpunkt in der Beziehung begründet sind, als abhängig vom Wert der Beziehung zu ebendiesem Zeitpunkt aufgefasst werden –, dann muss die Auffassung, dass es ein für alle Mal spezielle Verpflichtungen gibt, zurückgewiesen werden. Ganz so einfach ist es jedoch nicht, wie sich am Aspekt des zeitlichen Abstands zeigt. Wenn wir nämlich annehmen, dass die elterlichen Verpflichtungen von Anbeginn der Beziehung und in der Phase der Abhängigkeit des Kindes bestehen, dann müssen wir fragen, ob dies für das Kind zu einem späteren Zeitpunkt oder in einer späteren Lebensphase eine Verpflichtung begründet.

Ansätze, die filiale Verpflichtungen als Dankbarkeitspflichten verstehen, beantworten diese Frage affirmativ.[24] Ihre zentrale These besagt, dass erwachsene Kinder aus Dankbarkeit für die Güter, in deren Genuss sie als Minderjährige gekommen sind, zu Gegenleistungen verpflichtet sind. Dazu könnte man schon die Frage stellen, unter welchen Umständen ein Kind

24 Vgl. Blustein (1982, S. 184ff.) und Zola (2001).

zu Dankbarkeit in dem Sinne verpflichtet sein könnte, dass die Haltung der Dankbarkeit von ihnen gefordert werden kann oder sie dafür kritisiert werden könnten, wenn sie diese Haltung nicht ausbilden. Im hiesigen Kontext ist es aber noch wichtiger zu fragen, ob die vorgängige Bereitstellung von Gütern eine Verpflichtung zur späteren Gegenleistung erzeugt.[25] Der Verweis auf die Asymmetrie der Konstellation zwischen einem Kind und seinen Eltern macht jedoch klar, dass sein Annehmen der Güter alles andere als freiwillig und informiert ist, wobei das Vorliegen dieser Merkmale sehr wohl die Erwartung einer Gegenleistung rechtfertigen würde. Zudem ist es nicht eindeutig, welche Art der Gegenleistung seitens des Kindes für die zuvor empfangenen Güter angemessen wäre, da die allgemeine Forderung nach Fürsorge für die Eltern als zu vage erscheint.[26] So schiene es auch mit Blick auf zeitübergreifend stabile und intakte Familienbeziehungen nicht unbedingt selbstverständlich, eine allgemeine Fürsorgepflicht als umfängliche Unterhaltspflicht zu verstehen.

Im Lichte dieser Betonung zeitlichen Abstands wird die Frage relevant, wie der Anspruch der Eltern auf Gegenleistung, wenn er überhaupt entsteht und spezifizierbar ist, bis zu dem Zeitpunkt fortbesteht, an dem das Kind eine Gegenleistung erbringen kann. Auch ohne den Versuch einer vollständigen Klärung des ontologischen Status und speziell der Persistenz von Pflichten zu unternehmen, können wir unter Rückgriff auf

25 Vgl. insbesondere Wicclair (1990).

26 Im Kontext möglicher Gegenleistungen zwischen Eltern und Kinder könnte auch erwogen werden, dass die Bereitstellung von Gütern für ihre Kinder seitens der Eltern als Investition aufgefasst (oder sogar intendiert) sein könnte, von der sie sich gerade eine Gegenleistung versprechen. Dies mag in manchen Fällen stimmen und hat zum Beispiel in antiken Praxen der Adoption im Tausch für Erbe ein ähnlich gelagertes Beispiel.

einige der bereits erwähnten Punkte sagen, dass solches Fortbestehen von der Qualität oder dem Charakter der fraglichen Beziehung abhängt. Dabei mag es nicht entscheidend sein, ob die Beziehung über die Zeit hinweg nahtlos intakt bleibt, aber ihr Wert wird sicher nur erhalten, wenn es nicht zu eindeutigen Vergehen, Brüchen oder Entfremdung kommt. Aber auch wenn die wechselseitige Verbundenheit fortbesteht oder nach einer Phase der Entfremdung wiederhergestellt wird, ist nicht selbstverständlich, welche Verpflichtungen aufseiten des Kindes daraus folgen. Wir können zwar ansetzen, dass von dem Kind *by default* erwartet werden kann, dass es Kontakt hält und gegenüber den Belangen seiner Eltern nicht gleichgültig ist, wenn wir aber den wertbasierten Ansatz akzeptieren, dann sehen wir auch, wie die normativen Implikationen jener Konstellation angefochten werden können.

4.4. Elternunterhalt trotz Kontaktabbruchs?

Als Ergebnis aus den vorangegangenen Überlegungen ist festzuhalten, dass trotz der vielfältigen Verflechtungen zwischen den jeweiligen Situationen des Kindes und der Eltern die normativen Implikationen ihrer Beziehung auf jeder Seite so unterschiedlich sind wie ihre Weisen des Eintritts in die Beziehung und die Bedeutung, die sie in ihren Leben hat. Ich habe diese Unterschiede betont, um einen Zugriff auf mögliche Anfechtungsgründe bezüglich Familienpflichten zu erhalten, dies sollte aber nicht von den vielen Fällen ablenken, in denen die Annahme wechselseitiger Verpflichtungen gerechtfertigt ist. Wenn die Beziehung durchgängig intakt ist, regelmäßiger Kontakt oder sogar gemeinsame Interessen und Projekte bestehen, dann haben wechselseitige Erwartungen tatsächlich eine Grundlage und keine Seite kann sich ihrer zugehörigen Verpflichtungen

kraft bloßer Willkür entledigen.[27] Ich möchte hier jedoch vor der vorschnellen Folgerung warnen, dass jene Verpflichtungen unbedingt, unabänderlich und ewig sind. Zusammen mit den Differenzierungen zwischen den jeweiligen normativen Situationen führt dies auf einen Einwand gegen die vermeintliche normative Symmetrie der Eltern-Kind-Beziehung.

Bevor wir uns diese These genauer ansehen, sollten wir die bisher angestellten Überlegungen auf den eingangs geschilderten Fall anwenden und einige der Argumente aus der Urteilsbegründung prüfen. Die Beziehung zwischen Vater und Sohn in jenem Fall war, wie wir unterstellen können, bis zur Scheidung der Eltern intakt und relativ normal gewesen. Es ist unstrittig, dass der Vater während jener Zeit für den Sohn gesorgt oder wenigstens in hinreichendem Maß zur Versorgung beigetragen hat, wenigstens mit Blick auf dessen Grundbedürfnisse und Schulausbildung. Wir sollten also erst einmal annehmen, dass der Vater seine Versorgungspflichten während der Kindheit des Sohnes erfüllt hat.

Als Nächstes erfahren wir, dass der Kontakt zwischen Vater und Sohn nachließ und abbrach, doch werden dazu, wie es dazu kam, keine Details bekannt. Dies wäre jedoch wichtig zu wissen, da wir das Aufrechterhalten des Kontaktes grundsätzlich als Verpflichtung beider bezeichnet hatten. Es mag naheliegen zu sagen, dass der Vater für seinen Teil der Funkstille eher kritisiert würde, aber auch vom (fast) erwachsenen Sohn hätte man den Versuch der Fortsetzung des Kontaktes erwarten können. Darüber hinaus lässt sich nur festhalten, dass ihre Bezie-

27 Zu betonen ist, dass gemäß der hier entwickelten Auffassung die fraglichen Verpflichtungen in der Qualität der Beziehung und nicht in den wechselseitigen Erwartungen gründen; ob die innerhalb einer Beziehung gehegten Erwartungen ihrerseits gerechtfertigt sind, hängt ebenso von der Qualität der Beziehung ab.

hung eine signifikante Veränderung erfuhr, welche die Bedeutung, die jeder ihr beigemessen hatte, kaum unbeeinträchtigt ließ. Dies ist mit der Ansicht vereinbar, der zufolge Personen Grund zur Förderung derjenigen Beziehungen in ihrem Leben haben, die für ihre Identität konstitutiv sind und denen sie zu Recht Bedeutung zuschreiben.[28] Ohne zu wissen, ob Vater oder Sohn versucht haben in Kontakt zu bleiben oder ihre Beziehung später wieder aufleben zu lassen, müssen wir annehmen, dass die Beziehung keine relevante Bedeutung mehr in ihrer beider Leben hatte. Die Tatsache, dass der Vater fast drei Jahrzehnte später bei der Abfassung seines Testaments für den Sohn nur den Pflichtteil des Erbes vorsah, bezeugt den Abbruch der Beziehung.

Unter der Annahme, dass dieser Abbruch von einer Art stillschweigendem Einverständnis getragen wurde, scheint es wiederum berechtigt zu sagen, dass die Beziehung ihren Wert in den Leben von Vater und Sohn schrittweise und letztlich vollständig verlor.[29] Aber die von diesem Fall aufgeworfene Frage ist ja, ob dies oder zumindest die Sicht des Vaters auf die Entwicklung der Beziehung für ein Verwirken seines Unterhaltsanspruchs gegenüber dem Sohn sorgt. Offenbar hat der Vater nie aktiv Unterhalt eingefordert, die Zahlungen wurden stattdessen von der Pflegeeinrichtung und erst nach seinem Tod in Rechnung gestellt. Ob sein Anspruch aber bestand, ist nach wie vor die relevante Frage.

Der BGH hat festgestellt, dass der Anspruch nicht verwirkt wurde, und argumentiert, dass der Vater seine Eltern-

28 Vgl. wieder Raz (2011).

29 Ich behandle hier den Abbruch einer Beziehung durchweg als endgültig und klammere damit alle Varianten von Fällen aus, in denen nach einem allseits bekundeten Ende die Beziehung wieder bzw. eine neue Beziehung aufgenommen wird.

pflicht erfüllte, indem er für den noch minderjährigen Sohn sorgte. Zu diesem Punkt hatte ich betont, dass es nicht ganz klar ist, was genau aus dieser Pflichterfüllung folgt. Insbesondere hatte ich sowohl die Ansicht, dass die Beziehung als solche eine Verpflichtung zur Gegenleistung erzeugt, als auch die Ansicht, dass eine solche Verpflichtung in einer Art einforderbarer Dankbarkeit gründet, zurückgewiesen. Der Ansatz, den ich hier skizziert habe, beläuft sich demgegenüber darauf, die filialen Verpflichtungen zu einem bestimmten Zeitpunkt von Wert und Entwicklung der Beziehung abhängig zu machen. Im vorliegenden Fall ist relativ klar, dass die Beziehung zwischen Vater und Sohn effektiv beendet war, wenigstens als zwischenmenschliche Beziehung. Was blieb, war lediglich ihr rechtliches Verhältnis als biologischer Vater und Sohn, worin rechtliche Ansprüche auf Erbe und (wenigstens grundsätzlich) Unterhalt gründen. Diese beiden Beziehungen – die zwischenmenschliche Beziehung, die vor Jahrzehnten endete, und das rechtliche Verhältnis, das nicht durch sie beendet werden kann – sind gerade in dem Fall gegeneinander abzuwägen, in dem sie gegenläufige Implikationen haben. Nach der hier vertretenen Konzeption wurde mit dem Abbruch der zwischenmenschlichen Beziehung der Verpflichtungen generierende Wert der Beziehung negiert, womit die Gründe für das Erlöschen von Verpflichtungen und Ansprüchen gegeben waren.

5. Die Eltern-Kind-Beziehung als nichtsymmetrische Beziehung

Die Ergebnisse der bisherigen Überlegungen können dazu genutzt werden, einen generelleren Punkt bezüglich der normativen Struktur der Eltern-Kind-Beziehung zum Ausdruck zu bringen. Insbesondere der Blick auf die asymmetrischen Ein-

trittsbedingungen, die Beimessung von Bedeutsamkeit innerhalb und die zeitliche Dimension der Eltern-Kind-Beziehung zeigen auf, dass diese Beziehung nicht über diese Hinsichten hinweg als vollständig symmetrisch oder als vollständig asymmetrisch aufzufassen ist.

Um die Komplexität dieser Beziehung genauer zu erfassen, schlage ich vor, sie als *nichtsymmetrische Beziehung* zu begreifen. Solche Beziehungen sind weder symmetrisch noch asymmetrisch – oder, wie man etwas laxer sagen könnte: Sie sind weder vollständig symmetrisch noch vollständig asymmetrisch. Ein erster Zugriff auf die Idee der Nichtsymmetrie ergibt sich, wenn man anerkennt, dass komplexe Beziehungen bzw. Beziehungsgeflechte aus einer Vielzahl zweistelliger Relationen zwischen einzelnen Elementen bestehen können.[30] Jede komplexe Beziehung, die sowohl symmetrische als auch asymmetrische Relationen umfasst, ist eine nichtsymmetrische Beziehung.[31]

Um dies auf die normative Struktur der Eltern-Kind-Beziehung zu übertragen, müssen wir herausstellen, dass sie symmetrische und asymmetrische, wechselseitige und einseitige Verpflichtungen enthält,[32] wobei die genannte zweistellige Relation durch eine Verpflichtung einer Person einer anderen gegenüber repräsentiert wird. Symmetrisch bzw. wechselseitig ist dann eine Verpflichtung zu nennen, wenn sie in beiden Richtun-

30 Die Beschränkung auf zweistellige Relationen dient hier nur der Übersichtlichkeit.

31 Schematisch lassen sich nichtsymmetrische Beziehungen wie folgt definieren: Es sei S eine Menge mit den Elementen a, b und c {also S = (a, b, c)} und B eine Beziehung, welche die Relationen (a, b), (b, a) und (a, c) umfasst {also B = ((a, b), (b, a), (a, c))}. Da B nicht symmetrisch ist, weil (a, c) ∈ B, aber (c, a) ∉ B, und da B nicht asymmetrisch ist, weil (a, b) und (b, a) ∈ B, ist B nichtsymmetrisch.

32 Die Begriffspaare „symmetrisch/wechselseitig“ und „asymmetrisch/einseitig“ verwende ich hier austauschbar.

gen, also seitens jedes Beteiligten besteht; asymmetrisch bzw. einseitig ist eine Verpflichtung dann, wenn sie nur in eine Richtung, seitens eines Beteiligten besteht. Da wir aber im Vorangegangenen schon Beispiele für beide Arten von Verpflichtungen innerhalb der Eltern-Kind-Beziehung festgehalten haben, können wir uns hier kurzfassen. So besteht beispielsweise eine asymmetrische Verpflichtung zwischen einem Elternteil und seinem minderjährigen Kind und diese erstreckt sich auf die Grundbedürfnisse des Kindes. Symmetrische Pro-tanto-Verpflichtungen bestehen zwischen einem erwachsenen Kind und seinen Eltern und betreffen grundsätzlich das Aufrechterhalten des Kontaktes sowie ein Interesse an den persönlichen Belangen des bzw. der anderen.

Die Pointe der Beschreibung der Eltern-Kind-Beziehung als nichtsymmetrisch liegt darin, sie hinsichtlich ihrer normativen Struktur als Komplex aus wechselseitigen und einseitigen Verpflichtungen zu begreifen. Dies ist in gewissem Maß offensichtlich, weil sich so ziemlich alle sozialen Beziehungen auf diese Weise analysieren lassen. Doch wird mit dieser Analyse im vorliegenden Kontext vor allem die Auffassung, nach der die Eltern-Kind-Beziehung als symmetrisch aufzufassen ist, als unzulässige Vereinfachung zurückgewiesen. Außerdem dient die Analyse der Eltern-Kind-Beziehung als ein derart nichtsymmetrischer Komplex von Relationen und Verpflichtungen dazu, die hier angestellten Überlegungen zur Abhängigkeitskonstellation am Beginn der Beziehung, die bestimmte, aber nicht an jeder Stelle die gleichen Implikationen für die Beteiligten mitführt, mit den Überlegungen zu dem Umstand zusammenzuführen, dass erwachsene Kinder und ihre Eltern *qua* Personen zueinander auf Augenhöhe stehen.

Alternativ zur Analyse von Eltern-Kind-Beziehungen als nichtsymmetrisch könnte man auch den Weg einschlagen,

wenigstens mit Blick auf die normativen Verhältnisse von verschiedenen Beziehungen zu sprechen – einerseits von einer asymmetrischen zwischen dem minderjährigen Kind und seinen Eltern und andererseits von einer symmetrischen zwischen dem erwachsenem Kind und seinen Eltern. Diese alternative Ansatz ließe zwar wenigstens für symmetrische Beziehungen zwischen Eltern und erwachsenem Kind eine enge Analogie zu Freundschaftsbeziehungen zu, wäre aber mit der Schwierigkeit verbunden, den genauen Übergangspunkt von der einen in die andere dieser Beziehungen zu bestimmen und insbesondere mit Blick auf das Problem der Gegenleistungen den Zusammenhang verschiedener, auf einander folgender Beziehungen zwischen denselben Beteiligten zu klären. Übertrieben erschiene mir dabei insbesondere die implizierte Behauptung, dass die erste dieser Beziehungen mit der zweiten nichts zu tun hat, was für die normative Struktur der zweiten relevant wäre. Die Persistenz der biologischen Verwandtschaftsbeziehung, sofern sie besteht, und des Rechtsverhältnisses muss hier zwar nicht als entscheidend angenommen werden, doch liegen sie sozialen Praxen in ganz unterschiedlichen Formen – im vorliegenden Kontext insbesondere dem deutschen Familienrecht und der Sozialgesetzgebung – zugrunde. Überdies kommt der psychologischen Dimension der Eltern-Kind-Beziehung, die auf die in Teilen sehr eng verwobenen gemeinsamen Biographien der Beteiligten zurückgeht, zusätzliche Relevanz zu. Solche Beziehungen können sich von asymmetrischen zu symmetrischen wandeln (und umgekehrt) bzw. in relevanter Hinsicht zu einer Zeit asymmetrisch und zu anderer Zeit symmetrisch sein, auch ohne dass am Beginn einer Phase, in der ein symmetrisches Verhältnis besteht, darüber Einverständnis erzielt oder ein gemeinsames Bewusstsein hergestellt wird. Dieser Vorstellung einer strukturell dynamischen Beziehung kommt der Vorschlag

nach, sich auf die Eltern-Kind-Beziehung als *eine* insgesamt *nichtsymmetrische* Beziehung aufzufassen.

Schließlich ist es nicht eine Idee zu einer bestimmten Schematisierung, die dem Vorschlag zugrunde liegt, die Eltern-Kind-Beziehung als nichtsymmetrisch zu verstehen, und daraus ergibt sich selbstverständlich auch keine Rechtfertigung. Vielmehr unternehme ich hier den Versuch, analytisch zu erhellen, was sich zeigt, wenn man einen wertbasierten Ansatz zur Begründung von Verpflichtungen auf die Eltern-Kind-Beziehung in ihren Phasen und Facetten anwendet. Da diesem Ansatz zufolge die jeweiligen Gründe und Verpflichtungen der Beteiligten vom Wert der fraglichen Beziehung abhängig sind, wodurch gerade eine Bandbreite symmetrischer und asymmetrischer Verpflichtungen ins Blickfeld kommt, ist es diese normative Hintergrundtheorie, die zur Klassifikation der Eltern-Kind-Beziehung als nichtsymmetrisch den Anlass gibt.

6. Konsequenzen für das Prinzip symmetrischer Unterhaltspflicht

Was ergibt sich aus dem Gesagten bezüglich der Rechtsnorm, die Unterhaltspflichten zwischen Familienmitgliedern als symmetrisch behandelt? Die Überlegungen in diesem Beitrag beziehen sich nur auf die Frage, ob sich die zwischenmenschlichen Verpflichtungen rechtfertigen lassen, die auf Grundlage jener Norm zugeschrieben werden. Damit wird zum einen keine Erörterung der Probleme sozialer Gerechtigkeit vorgelegt, die für die Zuschreibung rechtlicher Verantwortung für jemandes Unterhalt ebenfalls einschlägig sind. Zum anderen ist der vorliegende Beitrag auch nicht darauf angelegt, den konstitutionellen Wert der Förderung und des Schutzes der Familie zu unterminieren oder gar in Abrede zu stellen.

Die Überlegungen in diesem Beitrag sollten aber zeigen, dass es plausibel ist, die Begründung von Verpflichtungen innerhalb einer Beziehung auf deren Wert zu beziehen und die Eltern-Kind-Beziehung als nichtsymmetrisch aufzufassen. Die genannte Rechtsnorm prägt Überlegungen darüber, ob bestimmte Familienpflichten bestehen, in dem Sinne, dass es die Beweislast denen zuschiebt, die die behauptete Symmetrie verneinen wollen. Die Situation wäre nicht unbedingt weniger kompliziert, wenn Nichtsymmetrie als Grundsatz festgelegt würde, sie wäre aber gegenüber der Struktur der Beziehung adäquater. In jedem Fall schwächt die Präsumtion zugunsten von Symmetrie und verpflichtender Gegenleistung, insbesondere über Jahrzehnte und nachhaltige Brüche einer Beziehung hinweg, die Rolle, die anfechtungsbegründende Umstände in der Beurteilung einnehmen können. Und wenn dies ein Risiko der Art mitführt, dass Personen eine Schuld eingehen und auf eine Schuld festgelegt werden, welche sie zu keinem Zeitpunkt per Einwilligung annehmen oder umgehen können, dann sollten wir dies nicht leichthin akzeptieren.

Noch einmal zurück zum Ausgangsfall: Der Sohn ist nach Auffassung des BGH auch nach Abbruch der Beziehung zu seinem Vater unterhaltspflichtig, weil der Vater sich keiner schweren Verfehlung schuldig gemacht hat und seine elterlichen Verpflichtungen während der Jugendzeit seines Sohnes erfüllt hatte. Zugespitzt veranschaulicht diese Deutung, dass im Grundsatz hinsichtlich Versorgungsverpflichtungen ein *Quid-proquo* angesetzt wird, nach dem in diesem Fall das Geleistete des Vaters seinen Anspruch auf Gegenleistung seitens des Sohnes begründet. Die Zurückweisung dieser Begründung eines Anspruches auf bzw. einer Verpflichtung zur Gegenleistung stützt sich in diesem Beitrag auf eine Analyse der normativen Struktur der Eltern-Kind-Beziehung, die diese als nichtsymmetrisch

ausweist und innerhalb ihrer bestehende Verpflichtungen als durch ihren durch bevorzugende Handlungen konstituierten, je aktuellen Wert begründet auffasst. Mit dem *Quidproquo* ist die Unterstellung verbunden, dass aufgrund des Bestehens einer Eltern-Kind-Beziehung die erwachsenen Kinder für ihre Eltern im Falle der Bedürftigkeit ebenso Leistungen zu erbringen haben wie die Eltern es zugunsten ihrer minderjährigen Kinder zu tun hatten. Es ist folglich nicht plausibel, dies als Charakteristikum der normativen Struktur der Eltern-Kind-Beziehung oder gar von Familienbeziehungen im Allgemeinen zu verstehen.[33]

Literatur

Blustein, Jeffrey. 1982. *Parents and Children – The Ethics of the Family*. Oxford.

Born, Winfried. 2014. BGH: Keine Unterhalts-Verwirkung auf Grund schwerer Verfehlung trotz langjährigen Kontaktabbruchs und Enterbung. In *Kommentierte BGH-Rechtsprechung Lindenmaier-Möhring* 2014, 356543.

Dworkin, Ronald. 1986. *Law's Empire*. Cambridge.

Daniels, Norman. 1988. *Am I My Parents' Keeper*. New York.

Dixon, Nicholas. 1995. The Friendship Model of Filial Obligations. In *Journal of Applied Philosophy* 12/1: 77–87.

33 Vorversionen dieses Beitrages wurden bei dem von Anna Goppel organisierten Workshop „Relational Duties" im Mai 2014 in Zürich sowie im Kolloquium zur praktischen Philosophie am Philosophischen Seminar der WWU Münster zur Diskussion gestellt. Für kritische Kommentare und Hinweise danke ich Norbert Anwander, Monika Betzler, Rüdiger Bittner, Simon Derpmann, Dominik Düber, Anna Goppel, Magdalena Hoffmann, Diane Jeske, Amir Mohseni, Sebastian Muders, Michael Quante, Friederike Pabst, Laura Pfister, Peter Schaber sowie den Gutachterinnen und Gutachtern der Zeitschrift für Praktische Philosophie.

English, Jane. 1979. What Do Grown Children Owe Their Parents? In Onora O'Neill/William Ruddick (Hrsg.), *Having Children – Philosophical and Legal Reflections on Parenthood*. New York: Oxford University Press, 351–356.

Glatzel, Brigitte. 2014. Verwirkung des Elternunterhalts bei Kontaktabbruch. In *Neue Zeitschrift für Sozialrecht* 2014, 428.

Herman, Barbara. 1991. Agency, Attachment, and Difference. In *Ethics* 101/4: 775–797.

Horton, John. 2010. *Political Obligation*. 2. Auflage. London.

Keller, Simon. 2007. *The Limits of Loyalty*. Cambridge.

Keller, Simon. 2013. *Partiality*. Princeton.

Kolodny, Niko. 2010. Which Relationships Justify Partiality? The Case of Parents and Children. In *Philosophy & Public Affairs* 38/1: 37–75.

Lemmerz, Anna-Luisa. 2014. Elternunterhalt zwischen Familiarisierung und Sozialisierung. In *Deutsche Notar-Zeitschrift* 2014, 499.

Li, Chenyang. 1997. Shifting Perspectives: Filial Morality Revisited. In *Philosophy East and West* 47/2: 211–232.

Löhnig, Martin. 2014. Verwirkung des Elternunterhalts. In *Juristische Arbeitsblätter* 2014, 546.

Post, Stephen G.. 1989. What children owe parents: Ethics in an aging society. In *Thought* 64: 315–325.

Raz, Joseph. 2001. *Value, Respect, and Attachment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Raz, Joseph. 2011. Attachments and Associated Reasons. Columbia Public Law Research Paper No. 11–287.

Scheffler, Samuel. 2001. *Boundaries and Allegiances – Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford.

Schinkel, Anders. 2012. Filial Obligations: A Contextual, Pluralist Model. In *The Journal of Ethics* 16: 395–420.

Seibl, Maximilian. 2014. Die Familie als soziales Sicherungssystem: Neues zur Verwirkung des Aszendentenunterhalts bei Kontaktverweigerung des Bedürftigen. In *Neue Juristische Wochenschrift* 2014, 1151.

Simmons, A. John. 2001. *Justification and Legitimacy – Essays on Rights and Obligations*. Cambridge.

Stuifbergen, Maria C./Johannes J.M. Van Delden. 2011. Filial obligations to elderly parents: a duty to care? In *Medicine, Health Care and Philosophy* 14: 63–71.

Wellenhofer, Marina. 2014. Familienrecht: Verwirkung von Elternunterhalt – Kontaktabbruch mit erwachsenem Kind ist keine schwere Verfehlung. In *Juristische Schulung* 2014, 552.

Wicclair. Mark R. 1990. Caring for Frail Elderly Parents: Past Parental Sacrifices and the Obligations of Adult Children. In *Social Theory and Practice* 16: 164–190.

Zola, Charles. 2001. Geriatric filial piety. In *International Journal of Applied Philosophy* 15: 186–204.

Zwißler, Finn. 2014. Elternunterhalt bei Kontaktabbruch. In *Neue Zeitschrift für Familienrecht* 2014, 259.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 311–338
www.praktische-philosophie.org

Vereinbarkeit zwischen Erwerbsarbeit und Familienleben: Eine Frage der Gerechtigkeit[1]

Sabine Hohl, Graz

Zusammenfassung: In diesem Beitrag argumentiere ich, dass die Ermöglichung von Vereinbarkeit zwischen Erwerbsarbeit und Familienleben ein Erfordernis der Gerechtigkeit bildet. Eltern besitzen einen Anspruch auf Vereinbarkeit, der auf zwei Interessen gründet: Dem Interesse am Zugang zur Erwerbstätigkeit und dem Interesse an der Pflege der Eltern-Kind-Beziehung, durch die besondere Güter realisiert werden. Eine staatliche Politik der Vereinbarkeit lässt sich auch gegenüber denjenigen Gruppen rechtfertigen, die kein besonderes Interesse daran haben – gegenüber Erwachsenen, die keine Kinder haben, und gegenüber Eltern, die ein ‚Ernährermodell' mit einer klaren Aufgabenteilung zwischen den Partnern bevorzugen. Eine entsprechende Politik muss allerdings die Dimension des Geschlechts beachten, um nicht zu einer Verschärfung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung zu führen.

Schlagwörter: Familie, Gerechtigkeit, Gender, Eltern, Gleichstellung, Erwerbstätigkeit, Sozialpolitik

1 Ich bedanke mich bei den Herausgeberinnen des Themenschwerpunkts und einer anonymen Gutachterin/einem anonymen Gutachter für die hilfreichen Kommentare zu einer früheren Version dieses Artikels.

Seit einiger Zeit wird in der politischen Philosophie vermehrt die Frage diskutiert, ob Eltern einen auf Gerechtigkeitserwägungen gründenden Anspruch auf staatliche Unterstützung besitzen (Alstott 2004; Bou-Habib 2013; Bou-Habib und Olsaretti 2013; Casal und Williams 1995; Olsaretti 2013). Eine mögliche Form der Unterstützung von Eltern ist die Förderung der Vereinbarkeit zwischen Erwerbsarbeit und Familienleben. Staatliche Maßnahmen, die der Vereinbarkeit dienen sollen, existieren heute in den deutschsprachigen Ländern, allerdings in einem unterschiedlichen Ausmaß: Deutschland und Österreich haben einen bezahlten Elternurlaub eingeführt, der unter den Elternteilen aufgeteilt werden kann, in der Schweiz gibt es hingegen nur einen 14-wöchigen Mutterschaftsurlaub.[2]

Ob Vereinbarkeit zwischen Erwerbsarbeit und Familienleben gewährleistet wird und ob in dieser Hinsicht weitere staatliche Maßnahmen ergriffen werden sollten, wird in der Öffentlichkeit kontrovers diskutiert. In jüngster Zeit finden sich vermehrt Diskussionen zur so genannten ‚Vereinbarkeitslüge' – ein Begriff, der suggeriert, dass Vereinbarkeit schlicht nicht machbar sei.[3] Alexander Gau schreibt im *Cicero*[4]: „Kinder brau-

2 Deutschland: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, „Elterngeld und Elternzeit" www.bmfsfj.de/BMFSFJ/Service/rechner,did=76746.html. Österreich: Bundesministerium für Familien und Jugend, „Finanzielle Unterstützungen" www.bmfj.gv.at/familie/finanzielle-unterstuetzungen.html. Schweiz: Bundesamt für Sozialversicherungen, „Mutterschaftsurlaub": www.bsv.admin.ch/themen/eo/00056/01784/index.html?lang=de (letzter Zugriff 17.10.15).

3 Schweizer Studienstiftung, „Vereinbarkeitslüge – oder lassen sich Familie und Karriere vereinbaren?" www.studienstiftung.ch/blog/2015/03/13/vereinbarkeitsluege-oder-lassen-sich-familie-und-karriere-vereinbaren/ (letzter Zugriff: 17.10.2015).

4 Alexander Grau, „Mehr Verantwortung für die eigenen Lebensentwürfe" www.cicero.de/salon/fetisch-vereinbarkeit-kind-und-karriere-ist-unvereinbar/57158 (letzter Zugriff: 17.10.2015).

chen Zuwendung. Zuwendung braucht Zeit. Diese Zeit wird woanders fehlen. Deshalb müssen Eltern Abstriche machen: bei ihrem Sport, ihren kulturellen Interessen, ihren Freunden und auch bei ihrer Arbeit. Kinder sind nicht nur unvereinbar mit der Karriere, sie sind generell unvereinbar mit dem Lebensstil bislang Kinderloser. So ist das. Und wer Menschen, die über eine Familiengründung nachdenken, das Gegenteil einredet, handelt grob fahrlässig."

Vereinbarkeit mag zwar schwierig zu realisieren sein – sie ist aber dennoch ein wichtiges Anliegen. Ich vertrete in diesem Artikel die These, dass Vereinbarkeit zwischen dem Verfolgen einer Erwerbsarbeit und Betreuungsarbeit für Kinder ein Ziel staatlicher Politik bilden sollte. Die Behauptung, dass Vereinbarkeit ermöglicht werden sollte, kann auf unterschiedliche Weisen begründet werden. Im öffentlichen Diskurs zum Thema stehen oft volkswirtschaftliche oder demografische Erwägungen im Vordergrund – man erhofft sich eine erhöhte Arbeitsmarktbeteiligung der Frauen, was dem Wirtschaftswachstum dienen soll, oder eine höhere Geburtenrate.[5] Im vorliegenden Artikel geht es hingegen um eine Begründung aus der Perspektive der Gerechtigkeit. Eine Reihe unterschiedlicher Gerechtigkeitsargumente für die Ermöglichung von Vereinbarkeit sind denkbar. Der vorliegende Artikel konzentriert sich auf eine Rechtfertigung, die sich auf die Interessen von Eltern bezieht. Zwei andere mögliche Argumente sollen jedoch an dieser Stelle kurz erwähnt werden.

5 Der demografische Wandel wird vom österreichischen Bundesministerium für Familien und Jugend als Grund genannt: http://www.bmfj.gv.at/familie/vereinbarkeit-familie-beruf.html (letzter Zugriff: 9.10.2015). Die Webseite der schweizerischen Bundesverwaltung nennt prominent volkswirtschaftliche Ziele: http://www.berufundfamilie.admin.ch/informationsplattform/index.html?lang=de (letzter Zugriff: 17.10.2015).

Erstens kann die Ermöglichung von Vereinbarkeit als Maßnahme zur Förderung der Geschlechtergerechtigkeit verstanden werden. Aufgrund der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, bei der Mütter einen großen Teil der unbezahlten Sorgearbeit für Kinder leisten, bestehen für Frauen Hürden beim Zugang zur Erwerbstätigkeit, die sich in einer materiellen Schlechterstellung gegenüber Männern auswirken. Eine bessere Vereinbarkeit zwischen Erwerbsarbeit und Familienleben wird aus diesem Grund von feministischen Theoretikerinnen seit langem eingefordert (Okin 1989, 155f., 171, 176; Fraser 1994; Williams 2000, Kapitel 3).

Die Frage der Vereinbarkeit hat aber eine Bedeutung, die über die Geschlechtergerechtigkeit hinausgeht. Als Gedankenexperiment kann man sich die Frage stellen, ob eine Situation der mangelnden Vereinbarkeit zwischen Erwerbsarbeit und Familienleben aus Gerechtigkeitssicht auch dann problematisch wäre, wenn das Geschlecht bei der Verteilung von Erwerbs- und Familienarbeit keinerlei Rolle spielen würde – es also genauso häufig vorkäme, dass die Väter sich in erster Linie um die Kinder kümmern, während die Mütter erwerbstätig sind, wie umgekehrt. Lautet die Antwort auf diese Frage Ja – und das ist meines Erachtens der Fall –, dann gibt es neben Gründen der Geschlechtergerechtigkeit weitere gerechtigkeitsbasierte Gründe, eine staatliche Vereinbarkeitspolitik zu fordern.

Die Forderung nach Vereinbarkeit könnte *zweitens* auch mit dem Argument begründet werden, dass sie im Interesse von *Kindern* liegt, beispielsweise weil eine entsprechende Politik mit einer geringeren Armutsquote bei Kindern korreliert (vgl. Engster 2010, 255; Engster und Stensöta Olofsdotter 2011, 96–97). Es wäre denkbar, dass Eltern einen Anspruch auf Vereinbarkeit haben, der vollständig über die Interessen ihrer Kinder und die Pflichten der Eltern und der Gesellschaft, diese zu

sichern, begründet ist. Davon zu unterscheiden ist die Behauptung, dass Eltern einen Anspruch auf Vereinbarkeit besitzen, der unter anderem mit Bezug auf ihre *eigenen* Interessen begründet wird. Um diese dreht sich der vorliegende Artikel.

Ich werde argumentieren, dass es ein Erfordernis der Gerechtigkeit ist, Vereinbarkeit zwischen Erwerbsarbeit und Familienleben für alle Eltern zu ermöglichen und dass sich eine entsprechende staatliche Politik auch gegenüber denjenigen Gruppen rechtfertigen lässt, die kein besonderes Interesse an Vereinbarkeit haben – gegenüber Erwachsenen, die keine Kinder haben, und gegenüber Eltern, die ein ‚Ernährermodell' mit einer klaren Aufgabenteilung zwischen den Eltern bevorzugen, bei der ein Elternteil erwerbstätig ist und der andere sich um die Kinder kümmert. Die Grundlage für einen Anspruch auf Vereinbarkeit bilden zwei gewichtige Interessen von Eltern: Das Interesse am Zugang zur Erwerbstätigkeit und das Interesse an der Eltern-Kind-Beziehung. In der Begründung des letzteren beziehe ich mich auf die ‚familial relationship goods'-Theorie (im Folgenden als ‚Theorie der familiären Güter' bezeichnet) von Harry Brighouse und Adam Swift (2006, 2014).

Die Begründung von Vereinbarkeit als Gerechtigkeitsanspruch wird im folgenden Abschnitt entwickelt (1.). Anschließend wird die Frage diskutiert, ob eine staatliche Förderung von Vereinbarkeit gegenüber Erwachsenen ohne Kinder (2.) oder gegenüber Eltern, die das Ernährermodell vorziehen (3.), unfair ist. Im letzten Teil des Artikels wird die Förderung von Vereinbarkeit mit Blick auf die Geschlechterdimension betrachtet (4.).

1. Vereinbarkeit zwischen Erwerbsarbeit und Familienleben als Gerechtigkeitserfordernis

Die zentrale Behauptung, die ich in diesem Abschnitt begründen werde, ist die folgende: Aus Gerechtigkeitsgründen muss es allen Eltern ermöglicht werden, in einem bestimmten Ausmaß erwerbstätig zu sein und sich gleichzeitig auch in einem bestimmten Ausmaß ihren Kindern zu widmen.

Zunächst muss nun präzisiert werden, was Vereinbarkeit genau bedeutet. Eine erste mögliche Auffassung ist diejenige, dass Erwerbstätigkeit mit einer Familien*gründung* vereinbar sein muss. Dies könnte bereits mit einem kurzen Elternurlaub und einem daran anschließenden umfassenden Angebot für die familienexterne Betreuung von Kindern gesichert werden. Im Rahmen des vorliegenden Artikels geht es aber um mehr als nur um die Option zur Familiengründung, nämlich um die Möglichkeit, Kinder in einem bestimmten Ausmaß zuhause zu betreuen. Dies muss noch einmal präzisiert werden: In welchem Ausmaß muss eine Betreuung durch die Eltern ermöglicht werden, damit Vereinbarkeit als gesichert gilt? Bis zu welchem Alter der Kinder gilt dies? Die Antworten auf diese Fragen ergeben sich zumindest teilweise aus den Argumenten, die für einen Anspruch von Eltern auf Vereinbarkeit angeführt werden können. Deshalb werde ich zunächst diese Argumente diskutieren und zum Schluss der jeweiligen Abschnitte auf diese Fragen zurückkommen.

Die Begründung eines Anspruchs auf Vereinbarkeit hat zwei Teile: Erstens muss gezeigt werden, dass Eltern (mit gewissen Qualifikationen) einen auf Gerechtigkeitsüberlegungen gründenden Anspruch auf Zugang zur Erwerbstätigkeit haben. Zweitens muss überzeugend dargelegt werden, dass Eltern einen Anspruch darauf haben, ihre Kinder (in einem gewissen Ausmaß) selber zu betreuen.

1.1 Die Bedeutung der Erwerbstätigkeit

Ich beginne mit der Frage, ob ein Anspruch auf Zugang zur Erwerbstätigkeit für Eltern begründet werden kann. Meines Erachtens ist dies der Fall. Ein eingeschränkter Zugang zur Erwerbstätigkeit aufgrund der Betreuung von Kindern, wie er in Gesellschaften mit mangelnder Vereinbarkeit besteht, benachteiligt eine bestimmte Personengruppe – nämlich diejenigen, die Betreuungsaufgaben für Kinder übernehmen – in einer Weise, die aus Gerechtigkeitssicht inakzeptabel ist.

Der Zugang zur Erwerbstätigkeit ist aus zwei Gründen wichtig: *Erstens* bildet die Erwerbstätigkeit ein wichtiges Mittel, um sich materiell abzusichern. Nicht oder nur geringfügig erwerbstätig zu sein, stellt ein erhebliches Armutsrisiko dar. Eine staatliche Politik, die zur Konsequenz hat, dass bestimmte Gruppen von Personen keinen ausreichenden Zugang zur Erwerbstätigkeit haben, ist deshalb aus Gerechtigkeitssicht defizitär. Dies gilt zumindest dann, wenn der mangelnde Zugang zur Erwerbsarbeit aus einer Tätigkeit resultiert, auf deren Ausführung ein Anspruch besteht (siehe 1.2). Um den Zugang zur Erwerbstätigkeit zu sichern, ist es notwendig, Vereinbarkeit zwischen Erwerbstätigkeit und Familienleben zu ermöglichen.

Eine empirische Untersuchung zur Bedeutung der Erwerbstätigkeit mit Blick auf die materielle Sicherung ist im Rahmen dieses Artikels nicht möglich. Einige Zahlen, die einen Hinweis auf die Relevanz der Erwerbstätigkeit geben, lassen sich jedoch nennen: In Deutschland waren 2014 24,3 % der Nichterwerbstätigen, jedoch nur 8,6 % der Erwerbstätigen armutsgefährdet.[6] Ein Fünftel der Personen, die 2012 in der

6 Statistisches Bundesamt (Deutschland), „Relatives Armutsrisiko unverändert bei 16,1 %“ www.destatis.de/DE/PresseService/Presse/Pressemitteilungen/2014/10/PD14_374_634.html (letzter Zugriff: 9.10.2015).

Schweiz staatliche Transferleistungen als Haupteinkommen angaben, erreichten das soziale Existenzminimum (definiert als das für ein gesellschaftlich integriertes Leben notwendige Minimum an Gütern) nicht. Von denjenigen, die als Haupteinkommen eine Erwerbstätigkeit angaben, traf dies hingegen auf weniger als jeden 20. zu.[7] Besonders wichtig ist das Argument der materiellen Absicherung mit Blick auf alleinerziehende Eltern, die überwiegend Frauen sind. In Österreich waren beispielsweise 2014 50 % der Einelternhaushalte ohne Erwerbstätigkeit armutsgefährdet, im Vergleich zu 23 % der Einelternhaushalte mit Erwerbstätigkeit.[8]

Neben den kurzfristigen Effekten der Nichterwerbstätigkeit auf die materielle Sicherung sind zudem auch langfristige Effekte zu beachten, die anhalten, nachdem wieder eine Erwerbstätigkeit aufgenommen wurde. Eine deutsche Studie aus dem Jahr 2010 kam zum Schluss, dass „Abweichungen von der Normalerwerbsbiografie in Form verschiedener Erwerbsunterbrechungen nicht nur kurz- und mittelfristig, sondern auch langfristig negative finanzielle Auswirkungen haben“ (Strauß und Ebert 2010, 227). Eine österreichische Studie aus dem Jahr 2003 schätzte den kumulierten Verdienstverlust von nichterwerbstätigen Müttern mit zwei Kindern, deren jüngstes Kind zwischen 7 und 10 Jahre alt war, im Vergleich zu einer kinderlosen Frau auf 137.400 Euro (Lutz 2003, 776). Wer keinen Zugang zur Erwerbstätigkeit hat, ist nicht nur kurzfristig besonders ar-

7 Bundesamt für Statistik (Schweiz), „Lebensstandard, soziale Situation und Armut“ www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/20/03/blank/key/07/01.html (letzter Zugriff: 9.10.2015).

8 Statistik Austria, „Armuts- oder Ausgrenzungsgefährdung“, www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/soziales/gender-statistik/armutsgefaehrdung/index.html (letzter Zugriff: 15.10.2015).

mutsgefährdet, sondern muss auch mittel- bis langfristig unter Umständen erhebliche finanzielle Nachteile in Kauf nehmen.

Zweitens bildet Erwerbstätigkeit ein wichtiges Mittel, um eine einseitige Abhängigkeit in der Partnerschaft zu vermeiden. Feministische Philosophinnen haben seit langem darauf hingewiesen, dass nicht oder nur geringfügig erwerbstätige Frauen durch ihre ökonomische Abhängigkeit in Beziehungen besonders verletzlich gemacht werden (Okin 1989, 137f.; Fraser 1994, 597). Für ökonomisch von ihrem Partner abhängige Personen wird ein Verlassen der Beziehung unter Umständen sehr schwierig. „The division of labor within marriage (…) makes wives far more likely than husbands to be exploited both within the marital relationship and the world of work outside the home" (Okin 1989, 138). Wenn die Beziehung endet, kann dies zudem mit einem erheblichen Verlust an materiellem Wohlergehen verbunden sein. Dieses Problem der aus ökonomischer Abhängigkeit resultierenden Verletzlichkeit würde zumindest in Teilen auch dann weiterbestehen, wenn sich die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung auflösen würde – mit dem Unterschied, dass dann auch Männer vermehrt davon betroffen wären. Besteht keine Vereinbarkeit zwischen Erwerbs- und Familienarbeit, dann wird faktisch eine Arbeitsteilung zwischen Eltern notwendig gemacht, die einen Elternteil vom anderen ökonomisch abhängig macht. Dies ist eine Form von Ungerechtigkeit gegenüber denjenigen Personen, die Familienarbeit leisten, da diese in Gefahr gebracht werden, ihre eigenen Interessen aufgrund ökonomischer Abhängigkeit von ihren Partnerinnen oder Partnern nicht mehr adäquat sichern zu können.

Zwar könnte die Verletzlichkeit der in der Sorgearbeit für Kinder tätigen Eltern nicht nur durch eine Förderung der Vereinbarkeit, sondern beispielsweise auch durch höhere Unterhaltsansprüche nach einer allfälligen Trennung reduziert wer-

den (Okin 1989, 183). Aber eine eigene Erwerbstätigkeit erlaubt eine direktere Kontrolle über die eigene materielle Sicherung, als Unterhaltszahlungen es erlauben würden, weil letztere von der Erwerbstätigkeit des Ex-Partners oder der Ex-Partnerin abhängig sind.

Daneben gibt es noch zwei weitere Argumente für einen Anspruch auf Zugang zur Erwerbstätigkeit, die nicht auf alle Formen der Erwerbstätigkeit gleichermaßen zutreffen und deshalb hier nur ergänzend angebracht werden. *Erstens* stellt die Erwerbstätigkeit für viele Menschen – wenn auch nicht für alle – auch eine Form der Selbstverwirklichung dar. Wo Vereinbarkeit nicht gesichert ist, sehen sich Personen, die Familienarbeit für kleine Kinder leisten, oft auf diese Rolle beschränkt. Die Erwerbstätigkeit kann eine wertvolle Ergänzung zum Familienleben bilden und erlaubt es Menschen, unterschiedliche Rollen auszuüben. *Zweitens* sind bestimmte berufliche Tätigkeiten mit besonderem gesellschaftlichen Einfluss und Status verbunden (vgl. Williams 2000, 43). Mangelnde Vereinbarkeit zwischen Familien- und Erwerbsarbeit führt dazu, dass Personen, die in der Familienarbeit engagiert sind, vom Zugang zu diesen besonders einflussreichen und angesehenen Tätigkeiten ausgeschlossen werden.

Die zentrale Bedeutung der Erwerbstätigkeit kann nun natürlich selbst als ein Gerechtigkeitsdefizit aufgefasst werden, und es ist sicher eine Welt denkbar, in der die Erwerbstätigkeit eine weniger bedeutende Rolle spielt. Die Bedeutung der Erwerbsarbeit für die materielle Absicherung würde beispielsweise reduziert, wenn es ein existenzsicherndes bedingungsloses Grundeinkommen für alle gäbe. Ich beziehe hier keine Stellung zu den entsprechenden Forderungen. Meine Annahme ist, dass sich auf absehbare Zeit wenig an der Bedeutung der Erwerbsarbeit ändern wird und die Aussichten, dass eine sozialstaatliche

Absicherung für Nichterwerbstätige geschaffen wird, die eine ähnlichen Beitrag zur materiellen Sicherung leistet wie die Erwerbstätigkeit, gering sind. Die Argumentation für Vereinbarkeit als Gerechtigkeitsanspruch erfolgt vor dem Hintergrund dieser Annahme.

Was lässt sich nun zu den Bedingungen sagen, die bezüglich des Zugangs zur Erwerbsarbeit erfüllt sein müssen? Da der Anspruch auf Zugang zur Erwerbstätigkeit über die Bedeutung derselben für die materielle Sicherung begründet wurde, ergibt sich, dass Eltern die Option auf eine Erwerbstätigkeit haben sollten, die einen wesentlichen Beitrag zu ihrer materiellen Sicherung leistet. Das bedeutet, dass ein Zugang zu kleinen Teilzeitstellen nicht ausreichend ist. Zudem wurde argumentiert, dass eine Bedrohung für die materielle Sicherung nicht nur aus dem Einkommensverlust während einer zeitlich begrenzten Familienphase, sondern aus längerfristigen Effekten der Nichterwerbstätigkeit resultiert. Ein Ziel der Vereinbarkeitspolitik sollte daher die Verminderung dieses Problems sein.[9] Weiter verlangt der Anspruch auf Zugang zur Erwerbstätigkeit, dass Kinderbetreuungseinrichtungen zur Verfügung stehen.

1.2 Anspruch auf die Betreuung eigener Kinder

Um Vereinbarkeit als Gerechtigkeitserfordernis auszuweisen, muss man nun zweitens geltend machen, dass Eltern (und zwar *alle* Eltern) einen Anspruch darauf haben, ihre Kinder – jedenfalls in einem bestimmten Ausmaß – selber zu betreuen, statt die

9 Eine Möglichkeit, dies zu erreichen, könnte zum einen darin bestehen, längere Unterbrüche der Erwerbstätigkeit möglichst unnötig zu machen. Gleichzeitig könnte auch versucht werden, die Offenheit des Arbeitsmarkts für Personen, die längere Zeit nicht erwerbstätig waren, zu verbessern und nichtlineare Berufslaufbahnen zu fördern.

Familienarbeit größtenteils an Dritte auszulagern.[10] Ein Argument hierfür lässt sich aus der Theorie der familiären Güter, die Harry Brighouse und Adam Swift vertreten, entwickeln (2006; 2014, Kapitel 3 und 4). Dieser Theorie zufolge haben Eltern ein Interesse an der Eltern-Kind-Beziehung, in der bestimmte spezielle Güter realisiert werden. Brighouse und Swift entwickeln ihre Argumentation, um Rechte von Eltern im Umgang mit ihren Kindern zu begründen. Im Rahmen dieses Beitrags beziehe ich mich auf ihre Theorie, um einen Anspruch auf die Schaffung von gesellschaftlichen Voraussetzungen zu begründen, die nötig sind, um die entsprechenden Beziehungsgüter realisieren zu können.

Brighouse und Swift identifizieren einige spezielle Eigenschaften der Eltern-Kind-Beziehung, die diese von anderen Beziehungen unterscheiden und die ein besonderes Interesse der Eltern an einer solchen Beziehung begründen (2014, 88–92). Dieses Interesse wiederum bildet die Basis von nichtderivativen Rechten – das heißt, die Rechte von Eltern mit Bezug auf Elternschaft sind nicht *vollständig* durch die Interessen ihrer Kinder begründet (Brighouse und Swift 2014, 87).[11]

Die spezielle Eigenschaft der Eltern-Kind-Beziehung, die für die Begründung des Interesses von Erwachsenen an derselben zentral ist, ist die Rolle der Eltern als ‚Treuhänder' (engl. fiduciaries) ihrer Kinder: Eltern sind in einer besonderen Weise für das Wohlergehen und für die gesunde Entwicklung ihrer Kinder

10 Ein weiteres Gerechtigkeitsproblem im Zusammenhang mit der Auslagerung von Betreuungsarbeit liegt darin, dass diese oft unter schlechten Bedingungen von sozioökonomisch benachteiligten Frauen ausgeführt wird, die ihrerseits zu wenig Zeit für die Betreuung ihrer eigenen Kinder haben (vgl. Tronto 2002, 40; zu transnationalen Aspekten Jaggar 2014).

11 Selbstverständlich spielen die Interessen von Kindern aber eine zentrale Rolle in der Begründung von elterlichen Rechten und Pflichten (Brighouse und Swift 2014, 67–76).

verantwortlich (Brighouse und Swift, 94). Die Eltern-Kind-Beziehung unterscheidet sich von anderen Beziehungen dadurch, dass in ihr ein großes Machtgefälle besteht. Zudem ist sie durch eine besondere Form der Intimität charakterisiert, die durch die spontane Weise, in der Kinder ihre Emotionen zeigen, zustande kommt. Eltern kommt die Rolle zu, die Interessen ihrer Kinder (manchmal auch gegen deren Willen) zu sichern und sie in der Entwicklung ihrer Autonomie zu fördern. In der Wahrnehmung dieser Rolle liegt ein besonderer Wert:

> Parents have an interest in being in a relationship of this sort. They have a non-fiduciary interest in playing this fiduciary role. The role enables them to exercise and develop capacities the development and exercise of which are, for many (though not, certainly, for all) crucial for their living fully flourishing lives. (Brighouse und Swift, 95)

Man mag sich fragen, wie aus dem besonderen Interesse an Elternschaft ein *Anspruch* auf Unterstützung bei der Erfüllung dieses Interesses abgeleitet werden kann. Es scheint eine argumentative Lücke zwischen dem Ausweisen des Interesses und dem Feststellen eines Anspruchs auf Erfüllung des Interesses zu bestehen, denn es gibt starke Interessen, die dennoch nicht erfüllt werden müssen. Ein Grund dafür liegt darin, dass nur begrenzte Ressourcen vorhanden sind. Zudem können Interessen anderer Personen der Erfüllung eines Interesses entgegenstehen. Aus diesem Grund ist die Behauptung, dass ein Anspruch darauf besteht, eine Eltern-Kind-Beziehung pflegen zu können, nicht als All-things-considered-Urteil zu verstehen (Brighouse und Swift, 53). Das heißt, es wird die Möglichkeit offengelassen, dass andere Erwägungen das Interesse an Elternschaft überwiegen. (Einige solcher Erwägungen werden bei der Diskussion der Einwände unter 2. und 3. angesprochen.)

Wie kann nun die Theorie der familiären Güter für die Begründung eines Anspruchs auf Vereinbarkeit eingesetzt werden? Die Pflege der Eltern-Kind-Beziehung benötigt Zeit. Wo nicht genügend Zeit zur Verfügung steht, weil diese für Erwerbstätigkeit verwendet werden muss, kann das Gut der Eltern-Kind-Beziehung nur defizitär realisiert werden. Dies verletzt die Interessen von Eltern *und* Kindern. Eltern müssen regelmäßig mit ihren Kindern interagieren können, um eine entsprechende Beziehung erhalten und entwickeln zu können. Dazu gehört auch eine regelmäßige Teilnahme am Alltag des Kindes (Brighouse und Swift, 72).

Es ist zunächst einfacher zu bestimmen, welche Formen der Erwerbstätigkeit *nicht* mit einer adäquaten Pflege der Eltern-Kind-Beziehung vereinbar sind: Dazu gehören sicher regelmäßige Überstunden, eine ständige Verfügbarkeit für den Arbeitgeber oder das Fehlen eines Elternurlaubs. Was lässt sich darüber hinaus bezüglich des Ausmaßes, in dem es Eltern möglich gemacht werden sollte, ihre Kinder zu betreuen, ableiten? Es ist plausibel, dass je mehr Zeit zur Verfügung stehen muss, je jünger das Kind ist: Nicht nur brauchen Babys und Kleinkinder eine besonders intensive Betreuung, damit ihre physischen Grundbedürfnisse erfüllt werden können. Die Baby- und Kleinkindphase ist auch die Zeit, in der die Grundlage für die Eltern-Kind-Beziehung gelegt wird und in der sich Kinder besonders rasch entwickeln (vgl. Brighouse und Swift 2014, 59). Dementsprechend muss in dieser Phase besonders viel Zeit von den Eltern investiert werden, damit sich die Eltern-Kind-Beziehung gut entwickeln kann. Die Theorie der familiären Güter bietet damit eine Begründung für einen Elternurlaub für beide Eltern.[12]

12 Die Argumentation kann zudem dabei helfen, eine Politik zu rechtfertigen, die beiden Elternteilen einen Urlaub zugesteht, der nicht auf den

Die Begründung über die Eltern-Kind-Beziehung erlaubt es zudem zu argumentieren, dass Eltern auch *nach* der Babyphase einen Anspruch darauf haben, an der Sorgearbeit für ihre Kinder in einem wesentlichen Maß beteiligt zu sein. In den deutschsprachigen Ländern liegt die Arbeitszeit für Vollzeiterwerbstätige heute bei 38 bis 42 Stunden. Ein typischer 8-Stunden-Arbeitstag lässt zwar morgens und abends etwas Zeit für die Kinderbetreuung, aber nicht viel. Bereits eine Arbeitszeitreduktion von einigen Stunden pro Woche könnte diesbezüglich einen großen Unterschied machen. Eine naheliegende Forderung ist deshalb diejenige nach Teilzeitarbeit für Eltern: Eltern sollten zumindest während einiger Jahre ihre Arbeitszeit reduzieren können, um sich vermehrt der Familienarbeit zu widmen (vgl. Okin 1989, 176–178; ähnlich auch Williams 2000, 54).

Eine weitergehende Reform wäre eine generelle Arbeitszeitreduktion für *alle* Erwerbstätigen: Die heute bestehende Norm der 38-, 40- oder 42-Stunden-Woche würde so gebrochen und nicht nur um eine Teilzeitoption für Eltern ergänzt (Williams 2000, 24; Fraser 1994; 612). Ein entsprechendes Modell wurde von Nancy Fraser unter dem Titel ‚Universal Caregiver Model' vorgeschlagen (Fraser 1994, 612; siehe auch Gornick und Meyers 2008, 321–327). Der Vorteil für die Sicherung von Vereinbarkeit läge darin, dass Eltern in diesem System einen

anderen Elternteil übertragbar ist. Die für Väter reservierten ‚daddy quotas' beim Elternurlaub, die in einigen Ländern eingeführt wurden, werden kontrovers diskutiert. Selbst Anhängerinnen der Maßnahme sind besorgt, dass sie die individuelle Freiheit der Eltern, den Elternurlaub nach Belieben aufzuteilen, einschränkt (vgl. Gheaus und Robeyns 2011, 185). Wenn jedoch die Pflege der Eltern-Kind-Beziehung eine der Grundlagen für den Elternurlaub ist, ergibt es Sinn, dass dieser zumindest teilweise für Eltern als Individuen und nicht für Elternpaare angeboten wird. (Zusätzlich sind hier auch Erwägungen der Geschlechtergerechtigkeit und Interessen von Kindern relevant, vgl. Barclay 2013.)

geringeren Bedarf nach speziell auf sie zugeschnittenen Teilzeitoptionen hätten, was einer Arbeitsmarktsegregation und einer Diskriminierung nach dem Kriterium der Elternschaft entgegenwirken würde. Eine generelle Arbeitszeitreduktion wirft aber natürlich viele Fragen bezüglich ihrer Finanzier- und Realisierbarkeit auf. Ein zentraler Punkt in diesem Zusammenhang ist, ob das bestehende Lohnniveau und der damit ermöglichte Lebensstandard bei einer kürzeren Arbeitszeit gehalten werden könnten. An dieser Stelle kann deshalb nur darauf hingewiesen werden, dass eine Arbeitsverkürzung zumindest mit Blick auf das Ziel der Vereinbarkeit eine wünschenswerte Reform darstellen würde.

Aus der Argumentation über die Pflege der Eltern-Kind-Beziehung folgt nicht, dass eine Vollzeitbetreuung von Kindern durch ihre Eltern gefordert ist oder dass familienexterne Betreuung unerwünscht ist: Sofern die Eltern-Kind-Beziehung adäquat gepflegt werden kann, stellt es kein Problem dar, wenn auch andere Personen in die Betreuung involviert sind (letzteres könnte zudem auch im Interesse von Kindern liegen, vgl. Gheaus 2011). Zum Erreichen des Vereinbarkeitsziels sind familienexterne Betreuungsangebote für Kinder in jedem Fall notwendig: Wenn beide Elternteile Erwerbs- und Familienarbeit miteinander kombinieren, wird es oft allein aus logistischen Gründen notwendig sein, auch familienexterne Betreuung zu nutzen. Zudem wird auch eine familienfreundlichere Erwerbssphäre immer noch eine gewisse Mindestpräsenzzeit erfordern und so in den meisten Fällen eine ergänzende familienexterne Betreuung von Kindern notwendig machen. Entsprechend ergibt sich ein elterlicher Anspruch auf ein adäquates Angebot an Kinderbetreuungseinrichtungen.

Man mag sich an dieser Stelle fragen, ob die genannten Maßnahmen nicht vor allem gutverdienenden Eltern zugute-

kommen würden und die Situation gering verdienender oder arbeitsloser Eltern außer Acht lassen. Dies trifft auf einige der diskutierten Maßnahmen mehr zu als auf andere und hängt zudem von deren konkreten Ausgestaltung ab: Ein bezahlter Elternurlaub von einem Jahr ist beispielsweise grundsätzlich eine Maßnahme, die auch (oder gerade) für gering verdienende Eltern wichtig ist. Wird aber beispielsweise die Höhe des Elterngeldes an das zuvor erzielte Einkommen gekoppelt, profitieren Personen mit höherem Einkommen stärker davon als solche mit geringerem Einkommen.[13] Teilzeitarbeit und eine Verkürzung der Arbeitszeit verhalten sich ebenfalls nicht neutral zur Höhe des Einkommens: Für sozioökonomisch bessergestellte Personen ist Teilzeitarbeit aus finanzieller Sicht eher eine zugängliche Option. Umgekehrt könnte aber eine Förderung der Teilzeitarbeit es auch einigen sozioökonomisch benachteiligten Frauen ermöglichen, eine Erwerbsarbeit aufzunehmen, die heute diese Option nicht haben. Allgemein gilt Folgendes: Die genannten Instrumente zur Ermöglichung von Vereinbarkeit können generelle Probleme sozioökonomischer Ungerechtigkeit nicht lösen. Es ist nicht auszuschließen, dass unter heutigen Bedingungen die generelle sozioökonomische Ungleichheit ein dringenderes Problem bildet als die mangelnde Vereinbarkeit und dass Maßnahmen, die benachteiligten Eltern helfen, zurzeit Vorrang vor einer generellen Förderung der Vereinbarkeit haben (sofern die entsprechenden Maßnahmen im Konflikt zueinander stehen). Sollte dies der Fall sein, dann stellt dies aber den grundsätzlichen Anspruch auf Vereinbarkeit nicht in Frage.

13 Bei der Koppelung des Elterngeldes an das Einkommen besteht ein Zielkonflikt zwischen den Anliegen der sozioökonomischen Gerechtigkeit und der Geschlechtergerechtigkeit: Ein höheres Elterngeld könnte Männer vermehrt motivieren, Elternurlaub zu beziehen, führt aber gleichzeitig zu einer Privilegierung Besserverdienender.

Vereinbarkeit als Gerechtigkeitsanspruch von Eltern aufzufassen könnte nun Einwände von zwei Seiten hervorrufen: erstens von Familien, die ein ‚Ernährermodell' (mit einem erwerbstätigen und einem sich ganz der Kindererziehung widmenden Elternteil) vorziehen, und zweitens von Erwachsenen ohne Kinder. Beide Gruppen haben kein persönliches Interesse an einer Förderung von Vereinbarkeit. Würde beispielsweise die Vollzeit-Arbeitszeit für alle Erwerbstätigen verkürzt, um Vereinbarkeit zu fördern, so wäre dies zwar vorteilhaft für erwerbstätige Eltern mit dem Wunsch, mehr Sorgearbeit für ihre Kinder leisten zu können, aber nicht für Personen ohne Betreuungsaufgaben und für Familien mit Ernährermodell. Elternurlaub und familienexterne Betreuung generieren zudem Kosten, die bei einer Vereinbarkeitspolitik auch teilweise von kinderlosen Erwachsenen und Familien mit Ernährermodell mitgetragen werden müssen.

2. Benachteiligung von Erwachsenen ohne Kinder?

Betrachten wir zunächst die Situation von *Erwachsenen ohne Kinder*. Werden diese durch eine staatliche Vereinbarkeitspolitik, die sie persönlich nicht benötigen, aber dennoch mittragen müssen, auf ungerechte Weise benachteiligt? Eine Ungerechtigkeit könnte hier in zweierlei Hinsicht vorliegen: *Erstens* könnte man geltend machen, dass es unfair ist, Erwachsenen ohne Kinder die Kosten einer Vereinbarkeitspolitik mitaufzuerlegen, weil diese Kosten auf die freie Entscheidung der Eltern, Kinder zu bekommen, zurückzuführen sind. *Zweitens* könnte man argumentieren, dass sich der Staat nicht in der gebotenen Weise neutral verhält, wenn er bestimmte Lebensentwürfe – wie die von Eltern – besonders unterstützt, andere hingegen nicht.

Zum ersten Argument: Viele Eltern entscheiden sich frei dafür, Kinder zu bekommen und aufzuziehen. Wenn man ein Prinzip für plausibel hält, demzufolge die Kosten von freiwilligen Entscheidungen mit Recht denjenigen auferlegt werden können, die diese Entscheidungen getroffen haben, dann erscheint es unfair, Erwachsene ohne Kinder mit den Kosten einer Vereinbarkeitspolitik zu belasten.

Ein entsprechendes Prinzip wird in der Literatur oft mit Bezug auf Ronald Dworkins Theorie des Ressourcenegalitarismus auf den Fall der Elternschaft angewandt (Casal und Williams 1995, 110; Clayton 2006, 69; Rakowski 1991, 153). Die Grundidee von Dworkins Theorie ist, dass die Verteilung der Ressourcen innerhalb einer Gesellschaft nicht durch Umstände, die außerhalb der Kontrolle von Personen liegen, beeinflusst werden darf, aber unterschiedliche Präferenzen und Ambitionen von Personen widerspiegeln soll (Dworkin 1981, 311). Es erscheint daher gemäß dieser Theorie unfair, wenn Eltern die Möglichkeit gegeben wird, durch ihre auf persönlichen Präferenzen beruhende Entscheidung, Kinder zu bekommen, zusätzliche Ressourcenansprüche an die Gesellschaft zu generieren.[14] Casal und Williams schreiben hierzu (1995, 110): „though potential parents should be allowed to decide whether or not to increase family size, an injustice exists if resources are redistributed from others to their offspring as a result of their reproductive decision".[15]

14 Bou-Habib (2013, 207–214) entwickelt allerdings ein Argument für eine gesellschaftliche Unterstützung von Eltern unter Bezugnahme auf Dworkins Idee einer hypothetischen Versicherung.

15 Dies ist als idealtheoretische Aussage zu verstehen. Casal und Williams machen deutlich, dass es aus verschiedenen Gründen dennoch insgesamt betrachtet angebracht sein könnte, Eltern zu unterstützen (1995, 113).

Eine erste mögliche Antwort auf diesen Einwand besteht darin, auf die Interessen von Kindern zu verweisen. Die Entscheidung, Kinder zu bekommen, mag den Eltern zugerechnet werden können – aber die Kosten dieser Entscheidung können diesen nicht auferlegt werden, ohne gleichzeitig die Interessen von Kindern zu gefährden: Wird Vereinbarkeit nicht ermöglicht, dann leiden entweder Eltern-Kind-Beziehungen, oder aber Eltern sind nicht oder nur in geringem Maße erwerbstätig, was das Familieneinkommen reduziert. Beides beeinträchtigt die Interessen von Kindern. Da offensichtlich ihre eigene Existenz außerhalb der Kontrolle von Kindern liegt, scheint es unfair, wenn ihre Interessen beeinträchtigt werden, indem Vereinbarkeit nicht gesichert wird. Diese Antwort gesteht aber zu, dass es zumindest *prima facie* unfair ist, wenn Erwachsene ohne Kinder die Kosten für eine Vereinbarkeitspolitik mittragen müssen – diese Unfairness wird bloß durch die gewichtigeren Interessen von Kindern überwogen (Casal und Williams 1995, 113).

Eine zweite Antwort lautet wie folgt: Das Prinzip der individuellen Verantwortung ist, sofern überhaupt plausibel, in seinem Anwendungsbereich beschränkt. Treffen Individuen Entscheidungen, die der Sicherung dessen dienen, worauf sie ohnehin einen Gerechtigkeitsanspruch haben, dann folgt daraus nicht, dass sie die entstehenden Kosten tragen müssen. Der Einwand der individuellen Verantwortung beruht auf der Annahme, dass die Entscheidung, Kinder zu bekommen, eine ist wie jede andere Entscheidung des persönlichen Lebensstils – aber gerade dies ist strittig. Die Theorie, wie sie Brighouse und Swift (2014) vertreten, verteidigt eine gegenteilige Annahme, nämlich dass das Interesse an Elternschaft ein besonderes Interesse darstellt und nicht eine bloße persönliche Präferenz. Diese Antwort zeigt nicht, dass ein Mittragen der Kosten von

Vereinbarkeit durch Erwachsene ohne Kinder notwendigerweise fair ist – aber sie macht deutlich, dass dies nicht *allein deshalb* unfair ist, weil sich Eltern frei dafür entschieden haben, Kinder zu bekommen. Vielmehr müsste auch die Annahme zurückgewiesen werden, dass das Interesse an der Elternrolle ein besonderes Interesse ist.

In diese Richtung zielt denn auch ein zweites mögliches Argument gegen die Förderung von Vereinbarkeit. Dieses bezieht sich auf die staatliche Neutralität. Der Vorwurf lautet, dass sich der Staat in einer unangemessenen Weise parteiisch verhält, wenn er bestimmte Lebensprojekte – beispielsweise Elternschaft – besonders unterstützt (Archard 2010, 98). Eltern-Kind Beziehungen mögen zwar besonders wertvoll sein. Erwachsene ohne Kinder verfolgen aber ebenfalls Projekte, die für das Gelingen ihres Lebens sehr wichtig sind (vgl. Taylor 2009, 555), und diese bekommen keine spezielle Unterstützung. Eine staatliche Vereinbarkeitspolitik scheint parteiisch, da sie die Erwerbssphäre auf eine Weise reguliert, die speziell auf Eltern zugeschnitten ist.

Dieser Einwand kann im Rahmen des vorliegenden Artikels nicht befriedigend behandelt werden. Hierzu wäre es nötig, sowohl eine Position hinsichtlich der Frage einzunehmen, inwiefern sich der Staat überhaupt neutral verhalten muss, wie auch dazu, was Neutralität im hier relevanten Kontext bedeutet. Allerdings sind zwei vorläufige Antworten möglich, die den Einwand entschärfen. *Erstens* wäre es ein Fehler, eine Situation, in der der Staat *nicht* in die Erwerbssphäre eingreift, um Vereinbarkeit zu ermöglichen, als neutral aufzufassen. Eine solche Situation könnte nämlich ebenfalls unter dem Neutralitätsgesichtspunkt kritisiert werden: Ohne staatliche Eingriffe in die Erwerbssphäre – so eine mögliche Position – werden Personen *ohne* Betreuungsaufgaben für Kinder auf eine ungerechte Wei-

se begünstigt und Vereinbarkeitsmaßnahmen würden diese Bevorzugung bloß abschwächen (vgl. Brake 2004, 310). Was als eine neutrale Politik gelten würde, ist keinesfalls offensichtlich und bedarf einer tiefer gehenden Analyse.

Zweitens könnten einige der Maßnahmen, die zur Förderung der Vereinbarkeit vorgeschlagen wurden, zusätzlich auch mit Blick auf das Interesse von Erwachsenen ohne Kinder an der Verfolgung von Projekten, die viel Zeit benötigen, gerechtfertigt werden. Eine generelle Arbeitszeitverkürzung, Teilzeitmodelle und eine größere Flexibilität in der Berufslaufbahn machen es auch für Erwachsene ohne Kinder leichter, neben der Erwerbstätigkeit weitere Projekte zu verfolgen, die für das Gelingen ihres Lebens zentral sind. Die Behauptung, dass das Interesse an der Elternrolle ein besonderes sei, schließt nicht aus, dass es auch weitere Interessen mit besonderem Status geben könnte, deren Verfolgung ebenfalls aus Gerechtigkeitsgründen mit dem Ausüben einer Erwerbstätigkeit kompatibel sein muss.

3. Benachteiligung von Familien mit Ernährermodell?

Eine weitere Gruppe von Personen, die nicht von der Ermöglichung von Vereinbarkeit profitieren, sind diejenigen Eltern, die das Ernährermodell vorziehen. Dabei handelt es sich um ein Familienmodell, bei dem ein Elternteil erwerbstätig ist und der andere sich um die Kinder kümmert. Heute sind dies meist heterosexuelle Paare mit einer traditionellen geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, ein entsprechendes Modell der Arbeitsteilung kann aber natürlich auch von homosexuellen Paaren oder von heterosexuellen Paaren mit ‚Rollentausch' (Vater leistet Sorgearbeit für Kinder, Mutter ist erwerbstätig) gewählt werden.

Die Interessen von Eltern, die das Ernährermodell vorziehen, stehen in Konflikt zur Förderung von Vereinbarkeit. Beispielsweise ist es für eine in Vollzeit erwerbstätige Mutter wenig vorteilhaft, wenn ihre in Teilzeit arbeitenden Kollegen gleiche Aufstiegschancen erhalten, da sich so die Konkurrenz bei Beförderungen verschärft (Alstott 2004, 147). Eltern, die das Ernährermodell wählen, haben ein Interesse daran, dass sich eine hohe Zeitpräsenz in der Erwerbsarbeit lohnt, was im Gegensatz zu einer Politik der Vereinbarkeit steht. Zudem könnten Anhänger des Ernährermodells ein Interesse an einer finanziellen Entschädigung der in der Familie geleisteten Sorgearbeit haben. Ist es ungerecht, wenn der Staat Vereinbarkeit fördert, das Ernährermodell aber nicht unterstützt?

Der Einwand, dass Eltern, die das Ernährermodell vorziehen, durch eine staatliche Vereinbarkeitspolitik benachteiligt werden, erscheint dann plausibel, wenn man davon ausgeht, dass grundsätzlich alle Eltern einen Anspruch auf Unterstützung besitzen und frei wählen dürfen, in welcher Form sie diese erhalten möchten. Hier habe ich jedoch argumentiert, dass ein Anspruch von Eltern auf eine bestimmte *Form* der staatlichen Unterstützung besteht, der sich daraus ableitet, dass diese eine adäquate Pflege der Eltern-Kind-Beziehung ermöglicht. Vor diesem Hintergrund ist es nicht unfair, wenn nicht alle Familienmodelle gleichermaßen unterstützt werden. Gleichzeitig schließt die hier vorgebrachte Argumentation aber natürlich die Möglichkeit nicht aus, dass auch eine Unterstützung des Ernährermodells (auf eine andere Weise, als dies mit Bezug auf die Förderung von Vereinbarkeit getan wurde) begründet werden könnte.

4. Die Dimension der Geschlechtergerechtigkeit

Die Forderung nach Vereinbarkeit zwischen Erwerbsarbeit und Familienleben wird, wie zu Beginn des Artikels erwähnt, oft im Zusammenhang mit Geschlechtergerechtigkeit gestellt. An der Verteilung der Familienarbeit zwischen den Geschlechtern hat sich in den letzten Jahrzehnten trotz zunehmender Erwerbstätigkeit der Frauen nur wenig geändert. 2012 waren in Deutschland sechs von zehn Müttern mit minderjährigen Kindern erwerbstätig, rund 70 % von ihnen in Teilzeit (Statistisches Bundesamt 2014, 18). Als Motiv für die Teilzeitarbeit gaben über 80 % dieser Frauen persönliche und familiäre Verpflichtungen an, unter den wenigen teilzeiterwerbstätigen Vätern (5,5 % aller erwerbstätigen Väter) nannten diesen Grund nur 25 % (Statistisches Bundesamt 2014, 19). 96 % der Mütter beziehen nach der Geburt eines Kindes Elterngeld, bei den Vätern liegt der Anteil knapp unter 30 % (Statistisches Bundesamt 2014, 23).

Die ungleiche Verteilung von Erwerbs- und Familienarbeit zwischen den Geschlechtern bildet ein Hindernis für die Chancengleichheit der Frauen in der Erwerbssphäre. Um dieses zu beseitigen, führt nichts an einer Vereinbarkeitspolitik vorbei, da eine vermehrte Übernahme von Familienarbeit durch Väter nur dann realistisch scheint, wenn diese die Erwerbstätigkeit nicht mehr so stark beeinträchtigt, wie sie es heute tut. Erwägungen der Geschlechtergerechtigkeit bilden deshalb ein zusätzliches Argument dafür, dass Vereinbarkeit für alle Eltern ermöglicht werden sollte.

Ein Problem der nichtidealen Theorie stellt sich allerdings bezüglich der Umsetzung: Werden beispielsweise als Teil einer Vereinbarkeitspolitik vermehrt Teilzeitangebote für Eltern geschaffen, dann ist aufgrund der geschlechterspezifischen Arbeitsteilung zu erwarten, dass diese in einer ersten Phase besonders stark von Frauen genutzt werden. Ein mit Blick auf Ge-

schlechtergerechtigkeit problematisches Szenario könnte sich dann entwickeln, wenn Vereinbarkeit zwar ermöglicht wird, aber nicht mit einer Verschiebung von Familienarbeit hin zu Männern einhergeht, weil diese die entsprechenden Angebote nicht nutzen (vgl. Case 2000, 1757–1759).

Um diesem Problem zu begegnen, können bei der Umsetzung von Vereinbarkeitsmaßnahmen besondere Anreize für Väter gesetzt werden, sich vermehrt in der Familienarbeit zu engagieren. Bei der Förderung von flexiblen Teilzeitmodellen und anderen Vereinbarkeitsmaßnahmen müsste speziell darauf geachtet werden, dass diese auch für Männer attraktiv sind (vgl. Gornick und Meyers 2008, 343). Eine Möglichkeit, dies sicherzustellen, besteht im Setzen von entsprechenden Anreizen wie beispielsweise durch ‚daddy quotas' beim Elternurlaub oder steuerliche Gutschriften für Eltern bei einer Teilzeiterwerbstätigkeit von Vätern.

5. Schlussfolgerungen

Ich habe in diesem Beitrag argumentiert, dass Vereinbarkeit zwischen Erwerbsarbeit und Familienleben für alle Eltern ein Erfordernis der Gerechtigkeit bildet. Eltern haben ein gewichtiges Interesse daran, die Eltern-Kind-Beziehung pflegen zu können und gleichzeitig den Zugang zur Erwerbstätigkeit nicht zu verlieren. Auf dieser Basis können staatliche Unterstützungsmaßnahmen für Eltern wie Elternurlaub, familienexterne Betreuung und eine familienfreundliche Reform der Erwerbssphäre mit einer Reduktion und Flexibilisierung der Arbeitszeit gerechtfertigt werden. Einwände gegen eine Ermöglichung von Vereinbarkeit, die sich auf die individuelle Verantwortung der Eltern und die staatliche Neutralität beziehen, können zurückgewiesen oder zumindest entschärft werden. Aufgrund der

Tatsache, dass es heute zumeist Frauen sind, die Familienarbeit leisten, muss aber darauf geachtet werden, dass eine Vereinbarkeitspolitik nicht das Ziel der Geschlechtergerechtigkeit gefährdet.

Literatur

Alstott, Anne. 2004. *No Exit. What Parents Owe their Children and What Society Owes Parents*. New York: Oxford University Press.

Archard, David. 2010. *The Family: A Liberal Defence*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Barclay, Linda. 2013. „Liberal Daddy Quotas: Why Men Should Take Care of the Children, and How Liberals Can Get Them to Do It". *Hypatia* 28 1: 163–178.

Bou-Habib, Paul. 2013. „Parental Subsidies: The Argument from Insurance". *Politics, Philosophy & Economics* 12 2: 197–216.

Bou-Habib, Paul und Olsaretti, Serena. 2013. „Equality, Autonomy, and the Price of Parenting". *Journal of Social Philosophy* 44 4: 420–438.

Brake, Elizabeth. 2004. „Rawls and Feminism: What Should Feminists Make of Liberal Neutrality?". *Journal of Moral Philosophy* 1 3: 293–309.

Brighouse, Harry und Swift, Adam. 2006. „Parents' Rights and the Value of the Family". *Ethics* 117 1: 80–108.

Brighouse, Harry und Swift, Adam. 2014. *Family Values. The Ethics of Parent-Child Relationships*. Princeton: Princeton University Press.

Casal, Paula und Williams, Andrew. 1995. „Rights, Equality and Procreation". *Analyse und Kritik* 17 1: 93–116.

Case, Mary Anne. 2000. „How High the Apple Pie? A Few Troubling Questions about Where, Why, and How the Burden of Care for Children Should Be Shifted". *Chicago-Kent Law Review* 76: 1753–1786.

Clayton, Matthew. 2006. *Justice and Legitimacy in Upbringing*. Oxford: Oxford University Press.

Dworkin, Ronald. 1981. „What is Equality? Part 2: Equality of Resources“. *Philosophy & Public Affairs* 10 4: 283–345.

Engster, Daniel. 2010. „The Place of Parenting within a Liberal Theory of Justice: The Private Parenting Model, Parental Licenses, or Public Parenting Support?“. *Social Theory and Practice* 36 2: 233–262.

Engster, Daniel und Stensöta Olofsdotter, Helena. 2011. „Do Family Policy Regimes Matter for Children's Well-Being?“. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 18 1: 82–124.

Fraser, Nancy. 1994. „After the Family Wage: Gender Equity and the Welfare State“. *Political Theory* 22 4: 591–618.

Gheaus, Anca. 2011. „Arguments for Nonparental Care for Children“. *Social Theory and Practice* 37 3: 483–509.

Gheaus, Anca und Robeyns, Ingrid. 2011. „Equality-Promoting Parental Leave“. *Journal of Social Philosophy* 42 2: 173–191.

Gornick, Janet und Meyers, Marcia. 2008. „Creating Gender Egalitarian Societies: An Agenda for Reform“. *Politics & Society* 36 3: 313–349.

Jaggar, Alison M. 2014. „Transnational Cycles of Gendered Vulnerability: A Prologue to a Theory of Global Gender Justice“. In *Global Gender Justice*, Jaggar, Alison M. (Hrsg.), 18–40. Cambridge: Polity Press.

Lutz, Hedwig. 2003. „Verdienstentgang von Frauen mit Kindern“. *WIFO Monatsberichte* 76 10: 769–780.

Okin, Susan. 1989. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.

Olsaretti, Serena. 2013. „Children as Public Goods?“. *Philosophy & Public Affairs* 41 3: 226–258.

Rakowski, Eric. 1991. *Equal Justice*. Oxford: Clarendon Press.

Statistisches Bundesamt. 2014. *Auf dem Weg zur Gleichstellung. Bildung, Arbeit und Soziales: Unterschiede zwischen Männern und Frauen*. Wiesbaden.

Strauß, Susanne und Ebert, Andreas. 2010. „Langfristige Konsequenzen von Erwerbsunterbrechungen auf das Lebenseinkommen – bildungs- und geschlechtsspezifische Unterschiede“. *DRV Schriften* 55: 209–231.

Taylor, Robert. 2009. „Children as Projects and Persons: A Liberal Antinomy“. Social Theory and Practice 35 4: 555–576

Tronto, Joan C. 2002. „The Nanny Question in Feminism“. *Hypatia* 17 2: 34–51.

Williams, Joan. 2000. *Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to do About it*. New York: Oxford University Press.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 339–348
www.praktische-philosophie.org

Was derzeit falsch läuft: Zur öffentlichen Migrationsdebatte und einem möglichen Beitrag der politischen Philosophie

Anna Goppel, Bern

Zusammenfassung: Dieses Essay befasst sich mit der Frage, was politische Philosophinnen und Philosophen derzeit zum öffentlichen Diskurs über Migration, Flucht und Asyl beitragen können und sollten. Besonders wichtig ist es, so das Argument, eine Überzeugung aufzugreifen und öffentlich als problematisch auszuweisen, die migrationspolitischen Entscheidungen und Diskussionen häufig zugrunde zu liegen scheint, nämlich die Überzeugung, dass Staaten und ihre Bevölkerungen auf Basis ihrer Interessen selbstverständlich frei entscheiden dürfen, wie Migration, Asyl und die Eingliederung von Migrantinnen und Migranten in die politische Gemeinschaft geregelt werden sollen. Um einer gerechten Migrationspolitik einen Schritt näher zu kommen, gilt es aufzuzeigen, dass diese staatliche Entscheidungsfreiheit begründet werden muss und sie sich häufig nicht begründen lässt.

Schlagwörter: Immigration, Recht auf Ausschluss, öffentliche Migrationsdebatte, politische Philosophie

Ein Essay zu „Migration, Flucht und Asyl“ könnte sich auf eine Reihe von philosophisch interessanten und politisch wichtigen Fragen konzentrieren. *Gibt es ein Menschenrecht auf Immigration? An welche Bedingungen dürfen politische Mitbestimmungsrechte von Immigrantinnen und Immigranten im Einwanderungsland geknüpft werden?* oder *In welchem Umfang dürfen ungerechte Migrationsregelungen missachtet*

werden? sind nur einige wenige davon. Angesichts der aktuellen Entwicklungen und öffentlichen Debatten möchte ich mich jedoch einer anderen und wie mir scheint ebenso dringlichen Frage zuwenden, nämlich der Frage danach, was politische Philosophinnen und Philosophen derzeit zum öffentlichen Diskurs beitragen können und sollen.

Dass wir als politische Philosophinnen und Philosophen eine Rolle in der öffentlichen Diskussion einnehmen sollten, ist naheliegend. Weil wir uns damit auseinandersetzen, wie eine gerechte Regelung des Gemeinwesens aussehen kann, sind wir nicht nur fähig, sondern wie ich denke verpflichtet, uns am öffentlichen Diskurs zu beteiligen und uns so für eine gerechte Ordnung einzusetzen.

Dieser Beitrag kann naheliegenderweise darin bestehen, spezifische Regelungen oder politische Entscheidungen, die wir für moralisch inakzeptabel halten, öffentlich zu kritisieren und diese Kritik argumentativ auszuweisen. Ebenso auf der Hand liegt es, mit dem Ziel, anstehende Entscheidungen zu beeinflussen, aktuell diskutierte Fragen, Positionen und Argumente aufzugreifen und kritisch zu hinterfragen. Es gilt, argumentative Widersprüche, Konklusionen, zu denen bestimmte Prämissen verpflichten, Prämissen, die man vertreten muss, um bestimmte Positionen zu verteidigen, und Gründe für oder wider eine Position offenzulegen und wenn nötig zu kritisieren. Zu all diesen Tätigkeiten befähigt uns die Philosophie. Und all diese Tätigkeiten sind Teil der Verpflichtung, die wir aus meiner Sicht hinsichtlich einer gerechten Ordnung im Allgemeinen und so auch einer gerechten Regelung von Migration, Flucht und Asyl haben.

Mit Blick auf die aktuellen migrationspolitischen Entwicklungen und Debatten ist dabei jedoch ein spezifischer inhaltlicher Fokus besonders gefordert. Wichtig ist es, eine

Überzeugung aufzugreifen und öffentlich als problematisch auszuweisen, von der in der öffentlichen Auseinandersetzung um Migration, Flucht und Asyl häufig ausgegangen wird, nämlich die Überzeugung, dass Staaten und ihre Bevölkerungen klarerweise frei entscheiden dürfen, wie Migration, Asyl und die Eingliederung von Migrantinnen und Migranten in die politische Gemeinschaft auszusehen hat. Zum Ausdruckt kommt darin sowohl die Annahme, dass die Bürgerinnen und Bürger auf Basis ihrer eigenen Interessen frei darüber bestimmen können, wie die Migrationspolitik ihres Landes aussehen soll, als auch dass diese Annahme schlicht richtig ist, die staatliche Entscheidungsfreiheit also ohne Diskussion zum Ausgangspunkt der Migrationspolitik gemacht werden darf.

Diese Überzeugung lässt sich dabei nicht nur in hetzerischen Blogeinträgen, rechtsextremen Kommentaren im Internet oder in Reden auf den wöchentlichen Pegida-Veranstaltungen finden. Sie ist wohl vielmehr eine allgemeine Annahme, die viele unterstellen. Der innenpolitische Sprecher der CDU/CSU-Bundestagsfraktion brachte sie am 29. Oktober 2015 in der Sendung „Menschen bei Maischberger" explizit zum Ausdruck mit den Worten: „Natürlich ist es der Anspruch eines Staates, dass er das Recht hat, darüber zu entscheiden, wer das Recht hat, in das Bundesgebiet einzureisen, und wer nicht […]. Wenn wir diesen Anspruch als Deutschland aufgeben, dass wir selbst darüber befinden, wer in unser Bundesgebiet einreist und wer nicht, dann ist dies aus meiner Sicht ein Offenbarungseid." Die Staaten und ihre Bevölkerungen dürften also frei entscheiden, wer aufgenommen wird, und wie er mit dem Wort „natürlich" betont, sei dies schlicht richtig, müsse nicht begründet werden. Auch Vorschläge seitens im Parlament vertretener Parteien: dass Asylbewerber unentgeltlich zu Arbeit verpflichtet werden müssten, um das Asylwesen selbst (in Teilen) zu finanzieren,

dass der Flüchtlingszustrom nach Europa reduziert werden müsse, dass der Familiennachzug für einige Jahre ausgesetzt werden soll, dass die Seenotrettung im Mittelmeer einen Anreiz für weitere Flüchtlinge schaffe, wie dies als Kritik an der von Italien initiierten und mittlerweile eingestellten Seenotrettung *Mare Nostrum* geäußert wurde; die Weigerung der Slowakei, mehr als 750 Flüchtlinge aufzunehmen, sowie deren Verweis auf eine Volksabstimmung zur Begründung dieser Entscheidung oder die Abschottung Großbritanniens, das aufgrund seiner Insellage bessere Kontrollmöglichkeiten hat – all diese Entscheidungen und Forderungen lassen sich nur nachvollziehen, wenn man davon ausgeht, dass es berechtigterweise rein im Ermessen der Staaten selbst liegt, welche und wie viele Flüchtlinge aufgenommen werden sollen.

Im Völkerrecht findet diese Überzeugung ebenfalls Ausdruck. Zwar wird die staatliche Souveränität völkerrechtlich angesichts schwerer Menschenrechtsverstöße nicht mehr durchgängig als unumstößlich betrachtet. In Bezug auf Immigrationspolitik wird den Einzelstaaten jedoch umfassende Entscheidungsfreiheit zugestanden. Dies betrifft die territoriale Aufnahme wie die Aufnahme in die Gruppe der Staatsbürger und den Zugang zu den damit verbundenen Rechten. Das Prinzip des *non-refoulement* untersagt es, einen Menschen in einen Staat zurückzusenden, in dem „sein Leben oder seine Freiheit wegen seiner Rasse, Religion, Staatsangehörigkeit, seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen seiner politischen Überzeugung bedroht sein würde“ (Genfer Flüchtlingskonvention Art. 33). Auch dieses Prinzip gewährt Flüchtlingen jedoch keinen Anspruch, in einen sicheren Drittstaat einzureisen. Innenpolitisch gelten selbstverständlich menschenrechtliche Mindestansprüche, Staaten können jedoch eigenständig entscheiden, welche Rechte sie über das

menschenrechtliche Minimum hinaus wem unter welchen Voraussetzungen zusprechen.

Völkerrechtlich in gewissem Umfang abgebildet, bleibt die beschriebene Überzeugung aus ethischer Sicht problematisch: erstens muss der Anspruch, als Staat lediglich auf Grundlage der eigenen Interessen über migrationspolitische Fragen zu entscheiden – als generelles Recht wie in Bezug auf Einzelfragen – begründet werden. Und zweitens lässt sich dieser Anspruch in Bezug auf viele Migration, Flucht und Asyl betreffende Einzelfragen nicht begründen. Mit beiden Punkten gilt es, die beschriebene Überzeugung aus philosophischer Perspektive öffentlich zu kritisieren.

Denn nicht zuletzt diese falsche Überzeugung scheint ausschlaggebend dafür, dass einige aktuelle staatliche Regelungen und politische Vorschläge moralisch inakzeptabel sind und die berechtigten Ansprüche von Migrantinnen und Migranten missachten. Erst wenn sie durch das Verständnis ersetzt wird, dass sich staatliche Entscheidungen begründen lassen müssen, und zwar unter Einbezug der berechtigten Ansprüche aller Betroffenen, sowie dass sich die staatliche Entscheidungsfreiheit häufig nicht begründen lässt, wird die Notwendigkeit erkennbar, über die Ansprüche seitens der Migrantinnen und Migranten wirklich nachzudenken und sie in die Entscheidungen einzubeziehen. Und nur wenn dies geschieht, wird nicht mehr nur der Zufall darüber entscheiden, ob die politischen Entscheidungen diesen Ansprüchen gerecht werden. Auch kommt Entscheidungen erst dann die moralisch angemessene Verbindlichkeit zu. Denn nur wenn migrationspolitische Regelungen nicht mehr als freiwillige Zugeständnisse der Staaten betrachtet werden, sondern als Entscheidungen, die den Betroffenen geschuldet sind, können sie nicht mehr nach Belieben in Frage gestellt werden.

Hinsichtlich des ersten Punktes, mit dem die öffentliche Überzeugung zu kritisieren ist, dürften sich dabei alle Philosophinnen und Philosophen einig sein. Selbst Autorinnen und Autoren wie Christopher Heath Wellman, der als einer der wenigen so weit geht, dafür zu argumentieren, dass Staaten zumindest was ihre Außengrenzen angeht, völlig frei entscheiden dürfen, wen sie aufnehmen (Wellman 2008), sehen selbstverständlich eine Begründungsnotwendigkeit. Es ist nicht „natürlich", dass wir als staatliche Gemeinschaften das Recht haben, frei über die Aufnahme von Migrantinnen und Migranten, inklusive Flüchtlingen, zu entscheiden. Ebenso wenig liegt es einfach in unserer Entscheidungsfreiheit, wie mit denjenigen, die bereits auf unserem Staatsgebiet sind, umgegangen wird. Die Entscheidungsfreiheit seitens der Staaten muss begründet werden und es ist zunächst offen, ob sie sich begründen lässt. Hinsichtlich jeder migrationspolitischen Entscheidung ist es denkbar, dass Migrantinnen und Migranten berechtigte Ansprüche haben, die die Entscheidungsfreiheit eines Staates einschränken. Unter diesen Umständen hat der Staat nicht die Freiheit nach eigenem Belieben zu entscheiden, sondern schuldet den Migrantinnen und Migranten einen gewissen Umgang.

Auch hinsichtlich des zweiten Punktes, den es zu vermitteln gilt, werden sich alle Philosophinnen und Philosophen zumindest dahingehend einig sein, dass sich staatliche Entscheidungsfreiheit nicht für alle Migration, Flucht und Asyl betreffenden Fragen verteidigen lässt. Dass dies sowohl für die Aufnahme der Menschen, die ihr Heimatland aufgrund von Kriegen, individueller politischer Verfolgung oder wirtschaftlicher Not verlassen haben, wie auch für die Aufnahme derer, die ohne existentielle Not in ein anderes Land einwandern möchten sowie für die Regelungen zur Aufnahme in die politische Gemeinschaft gilt, würden nicht alle akzeptieren. Zumindest aber

besteht weitgehende Einigkeit hinsichtlich einiger Migrationsfragen und auch bei umstrittenen Fragen gibt es gute Gründe, die Entscheidungsfreiheit der Bürgerinnen und Bürger abzulehnen.

Weitgehende Einigkeit besteht etwa darin, dass Staaten über die Aufnahme von Flüchtlingen nicht nach eigenem Belieben entscheiden dürfen. Auch diejenigen, die wie David Miller oder Michael Walzer ansonsten ein Recht auf Ausschluss seitens der Staaten verteidigen, lehnen ein Ausschlussrecht gegenüber Flüchtlingen ab. Wie bereits angesprochen argumentiert Christopher Heath Wellman für ein uneingeschränktes Recht auf Ausschluss. Sein auf Assoziationsfreiheit beruhendes Argument wurde von verschiedenen Autorinnen und Autoren wie Sarah Fine (2010) oder Jan Brezger und Andreas Cassee (2015) jedoch mit guten Gründen zurückgewiesen – und zwar nicht nur hinsichtlich der Berechtigung, Flüchtlinge zurückzuweisen, sondern generell mit Blick auf das staatliche Recht, über Einwanderung frei zu entscheiden –, weshalb die Begründungslast nun bei Wellman liegt.

In der philosophischen Debatte deutlich weiter anerkannt als in der Öffentlichkeit und überzeugend vertretbar ist darüber hinaus, dass sich eine Aufnahmepflicht nicht auf die Gruppe der politisch Verfolgten beschränken lässt. Vertritt man eine Aufnahmepflicht für politische Flüchtlinge oder Bürgerkriegsflüchtlinge mit dem gängigen Argument, dass deren Not Staaten, die diese durch Aufnahme ohne unzumutbarer Einbuße beheben können, zur Aufnahme verpflichtet, trifft dies ebenso auf Menschen zu, die ihr Land aufgrund von wirtschaftlicher Not verlassen haben (z.B. Schlothfeldt 2012; ebenfalls gegen Begrenzung auf politisch Verfolgte Shacknove 1985; für einen engeren Flüchtlingsbegriff Walzer 1984: 48–51).

Um ein letztes Beispiel zu nennen: Was die generelle Frage angeht, ob Staaten ein Recht darauf haben, Migrationswillige, die nicht sinnvoll als Flüchtlinge bezeichnet werden können, nach eigenem Belieben auszuschließen, liegt die Bringschuld meines Erachtens derzeit bei denjenigen, die ein solches Recht vertreten wollen. Ein starkes Argument für ein Recht auf Immigration basiert auf dem moralischen Gewicht, das wir begründeter Weise dem Recht auf innerstaatliche Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit zuschreiben. Wie verschiedentlich gezeigt und auch gegen Einwände (z.B. von David Miller 2005) erfolgreich verteidigt wurde, gibt es keine Begründung dafür, dieses Recht innerstaatlich als wichtige sogar menschenrechtlich geschützte Freiheit anzuerkennen, international aber abzulehnen (z.B. Oberman 2013; siehe auch Carens 2013: 238–245). Dieses Recht gilt zwar nicht völlig uneingeschränkt; niemand würde etwa vertreten, dass keine Ansprüche seitens der Staaten bestehen, Sicherheit und Ordnung aufrechtzuerhalten, und dass dies im Einzelfall eine Grenzschließung erlauben würde (z.B. Carens 1987, 259; oder 2013: 276). Die Anerkennung internationaler Bewegungsfreiheit schließt ein generelles staatliches Recht, über die Aufnahme von Migrantinnen frei zu entscheiden, jedoch aus.

Zusammengefasst gilt es also, die staatliche Entscheidungsfreiheit, von der derzeit in Migrationsfragen häufig ausgegangen wird, sowohl als begründungsbedürftig wie als häufig falsch zu entlarven. Denn die Annahme, dass diese Freiheit besteht und sie ohne Begründung angenommen werden kann, verhindert eine angemessene Auseinandersetzung mit Migrationsfragen, nämliche eine Auseinandersetzung, bei der akzeptiert wird, dass auch auf Seiten der Migrantinnen und Migranten berechtigte Ansprüche geltend gemacht werden können, dass viele Regelungen nicht im Belieben der Staaten

liegen und Migrantinnen nicht im besten Fall von staatlicher Großzügigkeit profitieren können, sondern ihnen vielmehr ein gewisser Umgang geschuldet ist. Wenn dies anerkannt würde, wären wir einer gerechten Migrationspolitik zumindest einen Schritt näher.

Literatur

Brezger, Jan/Cassee, Andreas, Immigrants and Newcomers by Birth – Do Statist Arguments Imply a Right to Exclude Both?, in Journal of Political Philosophy, im Erscheinen, verfügbar online first 2015.

Carens, Joseph, Aliens and Citizens: The Case for Open Borders, in: The Review of Politics 49/2, 1987, 251–273.

Carens, Joseph, The Ethics of Immigration, Oxford: Oxford University Press (2013).

Fine, Sarah, Freedom of Association, in Ethics 120/2, 2010, 338–356.

Miller, David, Immigration: The Case for Limits, in: Andrew I. Cohen/Christopher Heath Wellman (hg.), Contemporary Debates in Applied Ethics, Blackwell Publishing (2005), 193–206.

Oberman, Kieran, Immigration as a Human Right, in: JWI Working Paper 2013/3, www.sps.ed.ac.uk/jwi/about_us/working_papers/kieran_oberman,_immigration_as_a, 10.06.2014, , im Erscheinen in: Sarah Fine/Lea Ypi (hg.), Migration and Political Theory. The Ethics of Movement and Membership, Oxford University Press.

Shacknove, Andrew, Refugee?, in: Ethics 95/2, 1985, 274–284.

Walzer, Michael, Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality, Basic Books 1983.

Wellman, Christopher Heath, Immigration and Freedom of Association, in: Ethics 119/1, 2008, 109–141.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 349–360
www.praktische-philosophie.org

Warum eigentlich Werte? Einige Gedanken zur „Flüchtlingskrise“

Elif Özmen, Regensburg

Zusammenfassung: Meine ersten Gedanken sind persönlicher Art. Sie erzählen eine Geschichte darüber, wie wir, die neuen Deutschen, offenbar niemals deutsch genug sein können. Und zwar nicht, weil wir uns der „Integration verweigern“ (wiewohl wir natürlich unsere individuelle historische, kulturelle, religiöse oder ethnische Identität nicht assimilieren können, selbst wenn es wir wollten). Sondern weil uns ebendiese Integration – das selbstverständliche, fraglose, unkommentierte Deutsch-Sein – verweigert wird. Nicht nur die Schönheit, sondern auch die Fremdheit liegt offenbar im Auge des Betrachters. Der zweite Gedanke widmet sich dem Begriff der Flüchtlingskrise, der die öffentliche Diskussion seit einiger Zeit beherrscht und anders beschaffen ist als die vertrauten Krisen-Rhetoriken der vergangenen Jahrzehnte. Die „Flüchtlingskrise“ bezeichnet eine Identitätskrise, der mit dem Instrumentarium der „Werte“ beigekommen werden soll. Am Beispiel der Debatte um die deutsche Leitkultur und deren mutmaßliche Kernwerte möchte ich abschließend dafür plädieren, das notwendig identitätsbezogene Konzept der Werte aus einer (zukünftigen) Ethik der Integration herauszuhalten.

Schlagwörter: Krise, Integration, Werte, Identität

Wir Integrationsverweigerten

Deutschland im Herbst 2015. Mein morgendliches magisches Ritual: Online-Nachrichten sichten, müde und bang zugleich. Sind Menschen getötet worden bei einem der tagtäglichen Angriffe auf Flüchtlinge, Migranten und andere Menschen? Wo wurden Unterkünfte angezündet, wer wurde auf der Straße zusammengeschlagen, welcher Politiker/Schriftsteller/Journalist bestätigt seinen eigenen Ausnahmezustand mit verbalen Ausfällen, rechtsstaatsfeindlichen Vorschlägen oder der guten alten Angstpolitik? Der „Moslemsaft“[1] des einen sind die (obacht!) „sicher oft attraktiven muslimischen Männer“[2] des anderen. Aber auch: „Ich bin die Bundeskanzlerin aller Deutschen. Das schließt alle, die hier dauerhaft leben mit ein, egal welchen Ursprungs und welcher Herkunft sie sind.“[3]

Dieser Satz ist mir unglaublich nahe gegangen. Denn ich bin ein Gastarbeiterkind und die Beschwörung von Integration begleitet mich, seit ich denken kann. Aufgewachsen in Bremen inmitten von Büchern, Disziplin und familiärer Liebe wurde mit meinem Eintritt in die Grundschule das Anderssein zum Bewusstsein. Als „kleine Türkin“ galt ich wohl schon länger, aber erst als mich die Mutter einer Freundin auf diese Weise der Nachbarin vorstellte, wurde klar: Ach so, ich bin also die kleine Türkin! Was hätte ich anfangs darum gegeben, so eine Katja oder Sandra sein zu können. Oder wenn mich einmal jemand zu diesem Heiligen Abend eingeladen hätte, an dem die

1 Akif Pirinçci in seiner Rede vor Pegida in Dresden am 19.10.2015.

2 Aus dem (nicht mehr online verfügbaren) Editorial der Zeitschrift des Philologenverbandes Sachsen-Anhalt, Ausgabe 3/2015.

3 www.bundesregierung.de/Content/DE/Artikel/2015/01/2015-01-12-merkel-islam.html.

Geburt eines Flüchtlingskindes gefeiert wird,[4] denn für diejenigen, die dieses Fest nicht kannten, waren diese Nächte (jedenfalls in den frühen 1980er Jahren) von einer unheimlichen Stille. Schließlich aber gewann die Besonderheit des eigenen Namens, der anderen Herkunft, der ersten Muttersprache, der persönlichen Geschichte an identitätsstiftender Attraktivität. So wurde ich von der kleinen Türkin zur neuen Deutschen. Mitte der 1990er Jahren erhielten wir – d.h. meine Eltern, die mehr als zwei Drittel ihres Lebens in diesem Land gelebt, gearbeitet und gehofft haben, und ich, die kein anderes Heimatland kennt – endlich den offiziellen Staatsbürgerstatus. Dass das „Integration" heißen soll, weise ich zurück. Nichts wäre uns lieber gewesen, als von Anfang an zum *demos* zu gehören, ohne dieses lange, bittstellerische, kostenintensive Einbürgerungsverfahren.[5] Nichts wäre mir lieber, als mich als Deutsche unter Deutschen willkommen und sicher zu fühlen. Aber das ist offenbar nicht zu haben: Der „Migrationshintergrund" klebt (schon aus statistischen Gründen) zäh an mir, obwohl weder ich noch meine Kinder nach Deutschland immigriert sind.[6] Als die bürgerliche Fremdenfeindlichkeit dem unehrenwerten Herrn Sarrazin einen Bestseller bescherte, habe ich angefangen, mich leise zu

4 Der Papst erinnerte beim Angelusgebet 2014 daran, dass Josef, Maria und Jesus Flüchtlinge gewesen sind.

5 Unsere erste bürgerschaftliche Tat war übrigens die Bundestagswahl 1998 – mit 24 Jahren durfte ich, seit früher Jugend in hohem Maße politisch engagiert, in meinem Geburtsland zum ersten Mal mein Wahlrecht ausüben.

6 Zu den Menschen mit Migrationshintergrund zählen nach der Definition im Mikrozensus alle nach 1949 auf das heutige Gebiet der Bundesrepublik Deutschland Zugewanderten (also meine Eltern), sowie alle in Deutschland geborenen Ausländer (also ich) und alle in Deutschland als Deutsche Geborenen mit zumindest einem zugewanderten oder als Ausländer in Deutschland geborenen Elternteil (also meine Kinder).

fürchten. Und diese Furcht wird lauter: Es gibt Universitätsstandorte, an die ich keine Bewerbung versenden, Regionen, durch die nicht mit Regionalzügen fahren würde. Vor einigen Jahren hat mir in einer vollbesetzten Münchner U-Bahn eine obdachlose Frau aus heiterem Himmel (ich kam gerade mit Anzug und Rollköfferchen von einem Kongress) mit voller Wucht ins Gesicht geschlagen, begleitet von den Worten „So Schwarze wie dich kann ich nicht leiden“ (ich habe dunkelbraune Haare). Diesen Sommer stellte ein Professorenkollege bei einer privaten Feier mit Verwunderung fest, dass ich „ja gar keinen Akzent habe“. Ernsthaft. Das hat mir, was gar nicht häufig passiert, wahrlich die deutsche Sprache verschlagen.

Unsere „Flüchtlingskrise“

Seit den 1970er Jahren gehört die „Krise“ zum festen Vokabular demokratischer Politik. Nicht nur der öffentlichen Diskussion, der journalistischen Interpretation und dem politischen Feuilleton, sondern auch der politikwissenschaftlichen und -philosophischen Prognostik wird die Krisenrhetorik regelmäßig eingeschrieben. Ich habe an anderer Stelle dafür argumentiert, dass diese Diagnosen als kritische und konstruktive Beiträge zum Wesen und Wert der Demokratie zu verstehen sind (Özmen 2015). Kritisch sind sie, insofern die Realität der Demokratie an einem Ideal gemessen wird, konstruktiv hingegen, insofern ihre normative Richtigkeit gegenüber den faktischen Verhältnissen, Herausforderungen und Problemen verteidigt wird. Man bleibt eben nicht bei der Krisendiagnose stehen, sondern nimmt diese als Ausgangspunkt für die Entwicklung „besserer“ oder gleich ganz neuer Demokratiekonzepte.

Ebendieses kritisch-konstruktive Moment scheint der „Flüchtlingskrise“ zu fehlen, die irgendwann im Laufe dieses

Jahres die europäische „Finanzkrise“ abgelöst hat. „Flüchtlingskrise“ ist eine Wortschöpfung, die in ihrer Bedeutung schillernd und dadurch erst normativ kraftvoll ist. In ihrer deskriptiven und appellativen Funktion bezeichnet auch diese Krise einen mutmaßlich kritischen und labilen Zustand, der Gefahr läuft, zu kippen, wenn nicht etwas unternommen wird. Aber anders als bei der Finanzkrise (oder der Krise der Parteien, des Parlaments, des Repräsentationsprinzips) wird mit der Flüchtlingskrise kein krisenhaftes Politikfeld benannt (etwa die Finanzwelt, das parlamentarische Geschehen oder Wahlsystem), dem mit der richtigen Therapie (etwa Sparprogrammen, zivilgesellschaftlichem Engagement, direkter Demokratie) beizukommen wäre. Die Krise sind die Flüchtlinge selbst. Und zwar nicht, dass es sie überhaupt gibt – Flucht, Staatenlosigkeit und unfreiwillige Migration sind seit Ende des Ersten Weltkrieges ein globales Massenphänomen –, sondern dass es sie *für uns* gibt, eben weil sie zu uns kommen. Solange diese Menschen in Italien oder Griechenland blieben bzw. gemäß dem Dublin-Abkommen „rücküberstellt“ werden konnten (besser noch: solange sie in die Nachbarregionen ihrer Herkunftsländer flüchteten, was sie übrigens zum allergrößten Teil nach wie vor tun), hat die deutsche Regierung jeden Vorschlag zur innereuropäischen (Um-)Verteilung, zur Einrichtung eines vom Uno-Flüchtlingswerk geleiteten *Resettlement*-Programms, zur Veränderung der Visa-Praxis oder der Erweiterung der Arbeitsmigration konsequent abgelehnt. Die flehentliche Bitte nach europäischer Solidarität angesichts der humanitären Notlage vor Lampedusa konnte Bundesinnenminister Friedrich im Frühjahr 2011 noch lapidar abtun mit den Worten: „Italien muss sein Flüchtlingsproblem selbst regeln.“[7] Erst jetzt, wo mit der Politik der offenen

7 www.welt.de/politik/deutschland/article13131100/Italien-muss-sein-Fluechtlingsproblem-selbst-regeln.html.

Grenzen[8] das Flüchtlingsproblem eine unabweisbare deutsche Realität bekommen hat, wurde aus „deren“ Problem „unsere“ Krise.

Dass die Flüchtlingszuwanderung neue und große Herausforderungen politischer, rechtlicher, sozialer und ökonomischer Art bereithält, kann ja gar nicht bestritten werden. Das gilt auch für die damit einhergehenden normativen Fragestellungen. Während etwa die moralische bzw. menschenrechtliche Berechtigung der durch systematische politische Verfolgung begründeten Asylgesuche zum politikphilosophischen *common sense* gehört, sind die moralischen Ansprüche der vielen anderen noch nicht abschließend reflektiert und diskutiert worden. Dass es z.B., wie vom ungarischen Ministerpräsidenten Orbán verlautbart, „kein Grundrecht auf ein besseres Leben“[9] gebe, steht aus normativer Perspektive m.E. noch nicht fest und ist eine der zentralen Fragestellungen einer zu entwickelnden *Ethik der Immigration*. Aber solche Herausforderungen begründen noch keine Krise. Die „Flüchtlingskrise“ bezeichnet vielmehr die existentiellen Gefahren, die mit Flüchtlingen einhergehen – und zwar nicht die Leib und Leben gefährdenden Gründe und Wege ihrer Flucht, sondern unsere Ängste vor dem Verlust oder der Veränderung einer unterstellten kommunitären Identität, mithin eine Identitätskrise.

8 Gemeint ist die Aussetzung des Dublin-Abkommens vom 4. bis 12. September 2015, wo, als humanitäre Nothilfe deklariert, zehntausenden Menschen die unregistrierte Einreise von Ungarn über Österreich nach Deutschland ermöglicht wurde.

9 www.spiegel.de/politik/ausland/ungarn-orban-will-fluechtlinge-in-ihre-heimat-zurueckschicken-a-1052612.html.

Über das Leid mit der deutschen Leitkultur

Zu den Besonderheiten unserer deutschen Flüchtlingskrise gehört die stetige Vermengung von Fragen der Migration (Flucht, Asyl, Einwanderung) mit Fragen der Integration; „refugees welcome" die einen, „not in my back yard" die anderen, von den offen rassistischen, völkischen und menschenverachtenden Agitatoren ganz zu schweigen. Und über allem schwebt die deutsche Leitkultur. Dieser Begriff hat eine längere Geschichte, aber stets wurde er in Verbindung mit Identitätsfragen vorgebracht. Zunächst formulierte Bassam Tibi (übrigens auch aus einer Krisen-Diagnose heraus) das dezidiert normative Konzept einer „erwünschten europäischen Leitkultur", die durch die Werte der Moderne, wie Demokratie, Laizismus, Aufklärung, Menschenrechte, Zivilgesellschaft, bestimmt werden solle (Tibi 1998 und 2002). Im selben Jahr wurde das Konzept journalistisch aufgegriffen, nunmehr als „deutsche Leitkultur", die als regulatives Ideal von Integrationsleistungen fungieren könne: „Integration bedeutet zwangsläufig ein gutes Stück Assimilation an die deutsche Leitkultur und deren Kernwerte" (Sommer 1998). Seit Anfang der 2000er Jahre wurde die deutsche Leitkultur zunehmend als Kampfbegriff gegen den sogenannten Multikulturalismus im Ganzen und Einwanderung, vor allem Einbürgerung, im Besonderen in Stellung gebracht. Neben der freiheitlich-demokratischen Werteordnung ging es nunmehr um gewachsene kulturelle Grundvorstellungen – eine deutsche Lebensform – an der sich die „Integrationsleistung" aller Ausländer (seien sie nun in Deutschland Geborene, Eingebürgerte, Zugewanderte oder Geflüchtete) zu bewähren habe. Als Gegenbegriff zu ihrer „Integrationsleistung" wurde die „Integrationsfähigkeit" eingeführt. Diese meint die Aufnahmefähigkeit der einheimischen (ergo: „biodeutschen") Bevölkerung, deren Grenze spätestens dann erreicht sei, wenn „Deutsche um die

eigene Identität bangen“ (Merz 2000). 2005 wurde die Leitkultur zwar wieder europäisch, behielt aber ihre kulturalistische – und nunmehr auch religiöse – Einfärbung bei: „Eine solche europäische Leitidee bezieht sich notwendigerweise auf gemeinsame kulturelle Wurzeln, auf die gemeinsame Geschichte, auf gemeinsame religiöse Traditionen“ (Lammert 2005). Der Weg zur jüdisch-christlich-abendländisch-deutschen Leitkultur ist bereitet – und es ist vollends unklar geworden, inwiefern dieses religiös-westlich-nationale Hybrid noch als Leitbild für konkrete Integrationsleistungen dienen könnte. Hier geht es ja schwerlich noch um Kultur (geschweige denn eine bestimmte Rechtsordnung), sondern um Identität. Umso härter der Vorwurf an diejenigen, die diese Angleichung nicht zu leisten vermögen: „Integrationsverweigerung“, vor allem (das identitäre Konzept konsequent zu Ende führend) aus „Kulturkreisen, die unsere deutsche Leitkultur ablehnen“. Eben deswegen dürfen wir uns von dort „nicht noch mehr potenzielle Integrationsverweigerer ins Land holen“ (Dobrindt 2010).

In den letzten Monaten sind viele Flüchtlinge aus eben diesen „Kulturkreisen“, die hier dunkel angedeutet werden, ins Land gekommen: weder jüdisch noch christlich (sondern „moslemisch“), nicht abendländisch (sondern „orientalisch“ oder „afrikanisch“), vor allem: nicht deutsch. Und wieder einmal geht es um unsere Werte (bzw. unsere Identität, unser Wesen), an denen die Flüchtlinge genesen bzw. an denen ihre Integrationsleistung bemessen werden soll. Die Flüchtlinge müssen unsere Werte lernen (die sie, so die Unterstellung, weder kennen noch schätzen, weil sie ihnen grundfremd sind); an diesen Werten darf nicht gerüttelt werden (da muss man aufpassen, denn „die“ haben ganz andere Werte, die wir weder zu kennen, noch zu respektieren haben); wir werden die Werte jedenfalls durchsetzen und schützen (zur Not auch mit drastischeren Mit-

teln), keineswegs werden oder dürfen wir diese Werte verraten (an wen auch immer).[10]

Auch dieser aktuellen Integrationsdebatte fehlt es an einer inhaltlichen Ausarbeitung derjenigen Werte, die wir angeblich teilen bzw. die die identitätsstiftende Konstitution einer deutschen Leitkultur leisten. Aber mein Einwand an dieser Stelle ist ein anderer und er richtet sich prinzipiell gegen die Vorstellung einer wertegeleiteten Integrationsagenda. „Werte" bezeichnen gefestigte persönliche Einstellungen, die eine evaluative Dimension aufweisen. Sie sagen etwas darüber aus, was eine Person für gut befindet, welche Handlungsformen und Lebensweisen sie persönlich oder sozial präferiert. Werte sind das Ergebnis eines nicht vollständig selbstbestimmten Lern- und Übungsprozesses, in dem sich entsprechende evaluative Einstellungen in der Person etablieren und nicht nur einzelne Handlungen, sondern das Gesamt der Person in ihren Empfindungen, Bewertungen und praktischen Entscheidungen dauerhaft anleiten. Dieser Internalisierungsprozess erklärt die identitätsstiftende und orientierende Funktion von Werten. Zudem sind Werte in einem nicht hintergehbaren Sinne subjektiv: Man kann für bestimmte Werte zwar argumentieren, aber das ist nicht hinreichend für ihre Zustimmung oder Aneignung.

Die individuellen, sozialen und kulturellen Wertesysteme, die in Deutschland derzeit etabliert sind, lassen sich verhaltens- und sozialwissenschaftlich untersuchen: Dann weiß man etwas über „deutsche" Werte (besser: Werte in Deutschland). Aber was wäre mit dieser Kenntnis gewonnen bezüglich der Frage nach dem Zusammenleben in der freiheitlichen, demokratischen, säkularen und pluralistischen Gesellschaft? Mir scheint:

10 Das sind die ersten Treffer einer Internetsuche mit den Begriffen „Flüchtlinge-unsere-Werte". Das Gesamtergebnis der Treffer Mitte November 2015 beläuft sich auf 1.300.000 Einträge.

nichts oder jedenfalls nicht das Richtige. Denn selbst wenn wir hier eine von vielen geteilte, also statistisch signifikante Lebensform auffinden sollten, so gilt doch: „In einem demokratischen Verfassungsstaat darf auch die Mehrheit den Minderheiten die eigene kulturelle Lebensform (…) nicht als sogenannte Leitkultur vorschreiben“ (Habermas 2002 S. 13). Vorschreiben kann man lediglich solche Normen, die von den persönlichen Umständen und partikularen Kontexten – dazu gehören auch persönliche und kollektive Werte – abstrahieren und für allgemeine vorschreibende Regeln und Prinzipien stehen, an denen das individuelle bzw. kollektive Handeln orientiert werden soll. Paradigmatisch für solche allgemeinen Normen steht das Grundgesetz, dessen Befolgungspflicht (jedenfalls was seinen menschenrechtlichen Kern betrifft) moralisch begründet oder (wen das nicht überzeugt) als Kooperationspflicht pragmatisch gerechtfertigt oder auch als bloße Sanktionsvermeidung auferlegt werden kann. „Anerkennen“ oder als „Werte internalisieren“ muss man hier erst mal nichts. Eine *Ethik der Integration*, die ich als Teilprojekt einer Ethik der Immigration verstehen möchte, sollte auf „Werte“ als identitätsstiftende und identitätsversichernde Kategorie verzichten.

Literatur

Dobrindt, Alexander. 2010. Die Multi-Kulti-Ideologie ist gescheitert. In: *Der Bayern-Kurier*, vom 16. Oktober 2010.

Habermas, Jürgen. 2002. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt: Suhrkamp.

Lammert, Norbert. 2005. Auch die EU braucht ein ideeles Fundament. In: *Die Welt*, vom 13. Dezember 2005. www.welt.de/print-welt/article183928/Auch-die-EU-braucht-ein-ideelles-Fundament.html.

Merz, Friedrich. 2000. Einwanderung und Identität. In: *Die Welt*, vom 25. Oktober 2000. www.welt.de/print-welt/article540438/Einwanderung-und-Identitaet.html.

Özmen, Elif. 2015. Wahrheit und Kritik. Über die Tugenden der Demokratie. In: *studia philosophica* 74, 57–73.

Sommer, Theo. 1998. Der Kopf zählt, nicht das Tuch. Ausländer in Deutschland: Integration kann keine Einbahnstraße sein. In: *Die ZEIT*, vom 16. Juli 1998. www.zeit.de/1998/30/199830.auslaender_.xml

Tibi, Bassam. 1998. *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*. München: Siedler.

Tibi, Bassam. 2002. *Leitkultur als Wertekonsens. Bilanz einer missglückten deutschen Debatte*. www.bpb.de/apuz/26535/leitkultur-als-wertekonsens.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 361–376
www.praktische-philosophie.org

Drei Sätze und zwei Fische

Nachdenken über Notreisende

Clemens Sedmak, Salzburg/London/Notre Dame, Indiana

Zusammenfassung: Ich will den gemeinsamen Boden aufsuchen, um über die moralische Situation, in der wir uns angesichts der Flüchtlingsströme befinden, nachzudenken. Ich möchte drei Sätze kommentieren, die ich für konsensfähig halte, in dem Sinne, dass ich die Beweislast auf Seiten der Nichtakzeptanz sehe. Diese Sätze lauten: „Flüchtlinge sind Menschen." „Flüchtlinge verlassen ein Land." „Flüchtlinge überqueren Grenzen."

Schlagwörter: Flucht, Grenzen, Notreisende, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit

I

Wenn man die Situation von Flüchtlingsströmen nach und durch Europa reflektieren möchte, könnten zunächst Begriffe wie „brute luck" oder „Geburtslotterie" in den Sinn kommen; viele haben nicht die Gnade der Geburt, die moralische Gnade, in einem menschenfreundlichen politischen und wirtschaftlichen Rahmen das Licht der Welt erblickt zu haben. Viele erfahren mehr Dunkelheit als Licht. Oder sie erfahren die Welt nicht als Heimat, sondern als fremden und widrigen Ort. Das

ist unbestreitbar ungerecht nach den gängigen Gerechtigkeitsintuitionen.

Das erwähnte Wort vom „Rahmen" gibt zu denken, ist hier doch die Rede nicht nur von Umweltbedingungen, die Menschen vorfinden wie das Klima, sondern auch von politischen Grenzen, die gesetzt werden. In der Tat: Wir können die Tag-Nacht-Grenzen nicht nach Belieben verschieben, aber der Planet Erde wäre ohne Grenzen denkbar. Globale Herausforderungen (etwa Klimawandel) setzen Begriffe wie „Grenzen" und „Staatsbürgerschaft" unter neuen Druck. Es verwundert nicht, dass Papst Franziskus seine Umweltenzyklika *Laudato Si* mit dem Untertitel „Über die Sorge für das gemeinsame Haus" versehen hat. Ein Haus mag verschiedene Räume haben, die „Grenzen der Privatsphäre" setzen und schützen, aber ein Haus weist keine politischen Grenzen auf. Politische Grenzen schaffen ein Innen und ein Außen und verwalten diese Unterscheidung auch mit Gewalt. „Borders have guards and guards have guns", so hat es Joseph Carens ausgedrückt. Andererseits ist das höchste Gut, das eine Gemeinschaft vergeben kann, das Gut der Mitgliedschaft, so ein Gedanke Michael Walzers – und wenn dieses Gut nicht mit einer bestimmten Exklusivität verwaltet wird, ist es als „Gut" bedroht und untergräbt das Profil oder gar das Fundament und die Möglichkeit einer Gemeinschaft. Aufregend wird es dort, wo die Möglichkeit einer globalen Gemeinschaft durch die Idee von Staatsgrenzen und die damit verbundene „Tragedy of the Commons" bedroht wird; heute ist hier Anlass gegeben, grundsätzlicher und mutiger zu denken.

Begriffe wie „Geburtslotterie" oder „Grenzen" scheinen nur Wörter zu sein; diese sind aber einerseits „Fenster in einen Diskurs" und andererseits auch bindend und prägend. Es macht einen Unterschied, ob man von „Notreisenden" oder von „Flüchtlingen" spricht. Sprache ist machtvoll; „internationale

Migration“ kann sich auf die schönen Seiten von globalen Studienerfahrungen beziehen, aber eben auch auf angstbedingte Flucht oder Flucht aus Mangel an Lebenschancen. Das Wort kann aufdecken und es kann verschleiern. In sensiblen Diskursen ist sprachliche Sensibilität ein Gebot der Klugheit wie auch der Höflichkeit des Denkens, die Blaise Pascal eingemahnt hat. Teil der Höflichkeit ist das Wohlwollen, und Wohlwollen in der Auslegungskunst – verstanden als „Prinzipien wohlwollender Interpretation“ – bemüht sich um die Herausarbeitung des gemeinsamen Bodens unter Annahme eines geteilten Reflexionsprozesses. Common Sense sucht Common Ground.

Aus diesem Grund will ich den gemeinsamen Boden aufsuchen, um über die moralische Situation, in der wir uns angesichts der Flüchtlingsströme befinden, nachzudenken. Ich möchte drei Sätze kommentieren, die ich für konsensfähig halte, in dem Sinne, dass ich die Beweislast auf Seiten der Nichtakzeptanz sehe.

Diese Sätze lauten: „Flüchtlinge sind Menschen.“ „Flüchtlinge verlassen ein Land.“ „Flüchtlinge überqueren Grenzen.“

II

Flüchtlinge sind Menschen: Hinter jedem Flüchtlingsschicksal steht ein Gesicht, steht eine Geschichte, verbergen sich wohl viele Gesichter und viele Geschichten. Wir sprechen zwar von Zahlen, aber wir meinen: Menschen. Und hier gibt es wie in jedem anderen Kontext das ganze Spektrum an menschlichen Charakteren und moralischen Profilen; hier gibt es die kooperativen und hilfsbereiten Persönlichkeiten ebenso wie die gerissenen oder grausamen. So wie ein Tropfen Gift Hunderte Liter Trinkwasser verunreinigen kann, kann ein moralisch auffallend defizienter Notreisender die Reputation von Hunderten Notrei-

senden beschädigen. Flüchtlinge sind Menschen; eine Konsequenz dieser Aussage lautet: Flüchtlinge sind keine Engel. Und weil sie keine Engel sind, können wir das, was in der Moralphilosophie mitunter „moralische Heiligkeit" (moral sainthood) genannt wird, nicht erwarten. Moralisch Heilige sind Menschen, die sich in heroischer Weise ethisch gut verhalten, auch angesichts von Widrigkeiten und unter Opfern. Es verlangt moralische Heiligkeit, umsichtige und schutzgebende und sorgende Verantwortung für die eigene Familie auf der Flucht zu zeigen und dann in einem fremden Land gleichzeitig geduldig, dankbar, langmütig, anpassungsfreudig und hoffnungsfroh zu sein. Der Begriff „moral luck" kann auch so verstanden werden, dass er eine moralisch privilegierte Situation benennt, die es Menschen nicht abverlangt, heroisch zu sein. Notreisende sind in diesem Sinne Menschen ohne moralisches Glück. Mit guten Gründen kann moralphilosophisch dafür argumentiert werden, dass von denjenigen, die moralisches Glück haben, mehr an Belastbarkeit und Beitrag zum Gemeinwohl verlangt werden kann. Umgekehrt kann diese Erwartung an Menschen, die unter Druck geraten sind, nicht in derselben Weise herangetragen werden. Johannes Chrysostomus hat im vierten Jahrhundert in seiner Schrift *De sacerdotio* mit Blick auf die vielen Menschen, die durch ihre Not zum Betteln gezwungen waren, zu Verständnis für die mitunter aggressiven Formen des Bettelns aufgerufen, er warnt vor zu strengem Urteil über Bettler aus der privilegierten Perspektive derjenigen, die nicht gezwungen sind, zu betteln. Notreisende sind Menschen. Sie sind keine Engel. Und weil sie keine Engel sind, werden sich manche unter dem Existenzdruck, unter dem sie stehen, nicht nur rücksichtsvoll und höflich verhalten. Ich will das an einem Begriff illustrieren: Ich habe einmal den Begriff „Arbeitslosigkeitsfähigkeit" verwendet – damit ist die Fähigkeit gemeint, „ein guter Arbeitssuchender"

zu sein, also flexibel und nicht frustriert, motiviert und dankbar für jegliche wie auch immer geringe Unterstützung, begeisterungsfähig für Umschulungen und so weiter. Die meisten Menschen in meinem Umkreis, die über einen festen Arbeitsplatz verfügen, weisen diese Eigenschaften nicht auf; um wie viel weniger („a minore ad maius") kann man diese Eigenschaften von Menschen einfordern, die aufgrund ihrer Situation unter Existenzdruck geraten sind. Analog kann man den Begriff „Flüchtlingsfähigkeit" bilden und hier fallen zwei Dinge auf: erstens die Asymmetrie (wie viele von uns, die wir staatsbürgerliche Privilegien haben, verfügen über die Eigenschaften, die einen integrationsqualifizierten Notreisenden auszeichnen?) und zweitens die nüchterne Feststellung, dass ein Notreisender, der „flüchtlingsfähig" sein will, im Grunde schon integriert sein muss. Kurz, hier keimt der Verdacht, dass „Flüchtlingsfähigkeit" und „Flüchtlingsstatus" einander weitgehend ausschließen, spricht doch „Flüchtlingsfähigkeit" die Möglichkeit glückender Beiträge zum neuen Gemeinwesen an.

Flüchtlinge sind Menschen. Und das bedeutet, dass sich das ganze Spektrum des Menschseins in einer Flüchtlingsunterkunft abbilden wird, ebenso wie in einer Schule oder einer Behörde. Flüchtlinge sind Menschen und gerade weil sie Menschen sind, können sie nicht wie Waren, die logistische Herausforderungen aufwerfen, behandelt werden; Waren werden registriert und gelagert; Menschen kann man nicht „lagern"; „Lager" sind keine menschengemäßen Formen der Unterbringung, schon gar nicht über eine kurzfristige Notsituation hinaus. Wenn ich mir vorstelle, auf engem Raum mit vielen Menschen zusammenleben zu müssen, ohne eigentliche gemeinwohlorientierte Aufgabe und unter dem Druck, stets Dankbarkeit zeigen zu müssen, so wird mir das auf Dauer ohne innere Dellen oder Äußerungen von Frustration nicht möglich

sein. Menschen sind fragile Wesen, die nicht nach Belieben gezwängt und gepfercht werden können. Und das heißt – eine politisch unangenehme Feststellung: Wenn wir anerkennen, dass Flüchtlinge Menschen mit Zerbrechlichkeit und Zerbrochenheit sind, dann brauchen Notreisende entsprechende Begleitung. Im Grunde genommen, nimmt man die für das Anliegen der Integration relevanten Begriffe von „Begleitung" und „Begegnung" ernst, bedarf es eines Schlüssels von eins zu eins. Pointiert formuliert – es besteht nicht nur die Herausforderung von unbegleiteten minderjährigen Menschen auf der Flucht, es besteht auch die Herausforderung von unbegleiteten (voll- wie minderjährigen) Menschen im Land. Notreisende brauchen Begleitung. Das ist eine Konsequenz des Satzes „Flüchtlinge sind Menschen". Natürlich liegt auf der Hand, dass wir hier an Grenzen dessen stoßen, was als finanzierbar gilt, aber die Einsicht ist klar: Wenn der die Qualität der Begleitung von Notreisenden (ein Indikator: Betreuungsschlüssel) nicht gegeben ist, nehmen wir das Menschsein der Notreisenden nicht entsprechend ernst und es steigt die Wahrscheinlichkeit, dass eine Notsituation weitere Nöte (Eskalationen, Konflikte) nach sich zieht. Hier entsteht ein schmerzvolles Dilemma in Form der Frage: Ist es klüger, gerechter und barmherziger (um drei Kriterienkataloge heranzuziehen), weniger Flüchtlinge im Land zu haben und diese qualitativ besser zu versorgen, oder entspricht es Klugheits-, Gerechtigkeits- und Barmherzigkeitsüberlegungen eher, mehr Flüchtlinge aufzunehmen und diese auf entsprechend geringerem Begleitniveau zu unterstützen? Ich werde auf dieses Dilemma noch zurückkommen.

Flüchtlinge sind Menschen. Menschen sind, wie erwähnt, verwundbare Wesen; Notreisende befinden sich in einer besonderen Situation der Verwundbarkeit und Schutzwürdigkeit. Gleichzeitig sind Menschen auch bemerkenswert resilient; viele

Notreisende stellen der Menschheit ein Zeugnis eindrucksvoller Widerstandsfähigkeit und eines tiefen Lebenswillens aus. Sie sind in diesem Sinne auch Träger einer Hoffnung, Träger der Hoffnung, dass menschliche Anstrengung psychische, soziale und physische Hindernisse überwinden kann. Und Flüchtlinge als Menschen motivieren Akte der Menschlichkeit, die in einem Land wie Österreich (Hilfsbereitschaft, Freiwilligeneinsätze) sozial bedeutsam sein können, da sie die Aufmerksamkeit auf etwas anderes als „Erste-Welt-Probleme" lenken, da sie eine Dorfgemeinschaft zu neuen Allianzen und Kooperationen bringen können, da sie die Möglichkeit eröffnen, etwas zu tun, was nach vielfach geteilten Urteilsstandards als „wirklich, wirklich wichtig" gelten kann. Hier sind Eintrittsstellen für gelebte Menschlichkeit, für das, was Jeremy Waldron „the doing of dignity" genannt hat. Menschenwürde muss in Praktiken, gerade auch unter schwierigen Umständen, verankert werden.

Flüchtlinge verlassen ein Land: Flüchtlinge verlassen ein Land, das ihnen moralisch etwas schuldet, wenn man vom Begriff der Staatsbürgerschaft ausgeht; eine Grundaufgabe des Staates besteht darin, den Bürgerinnen und Bürgern dieses Staates Sicherheit zu geben und dafür zu sorgen, dass extreme Not vermieden werden kann. Ein Staat, der diese Grundaufgaben nicht erfüllt, ist dysfunktional; Notreisende befinden sich in Not, weil ein Staat nicht funktioniert und die Rahmenbedingungen für gelingendes Leben, das dezidiert auf Rahmenbedingungen und Strukturen angewiesen ist, nicht bereitstellt. Nun gibt es viele mögliche Gründe, warum ein Staat nicht funktioniert; diese Gründe sind vielfach mit Mangel an „good governance" verknüpft, können aber auch mit Makrobedingungen wie Handelsbeziehungen, Finanzstrukturen, Marktgegebenheiten und politischen Geflechten zu tun haben. Das von James Bailey in Bezug

auf US-amerikanische Armut benannte Phänomen der „asset discrimination“ kann auch auf die Ebene von Staaten übertragen werden. Unrechtsgeschichten schlagen zurück. Unrecht ist tückisch, auch deswegen, weil es wuchert und gärt. Flüchtlingsströme sind immer auch Aussagen über Staaten, aber auch über zwischenstaatliche Beziehungen.

Wenn Menschen ein Land verlassen, schwächen sie in der Regel dieses Land, vor allem mit Blick auf die Tatsache, dass diejenigen, die das Land verlassen, tendenziell die Gesünderen, Belastbaren, Ressourcenreichen, Jüngeren sind. Im Land selbst bleiben tendenziell diejenigen zurück, die die Möglichkeit der Flucht nicht sehen oder nicht haben. Begriffe wie „brain drain“, aber auch „care drain“ oder auch „force drain“ kommen in den Sinn. Ein Unrechtsregime mag es noch leichter haben, seine Untertanen zu verwalten, wenn diejenigen, die die Kraft hätten, Widerstand zu leisten oder die Bedingungen zu ändern, das Land verlassen. Wenn Menschen ein Land verlassen, lassen sie vieles hinter sich, müssen sie vieles loslassen. Verzweiflung ist hier ein plausibles Motiv, muss aber (wir haben es mit Menschen zu tun!) nicht das einzige Motiv sein. Die bange Frage bleibt: Inwieweit verringern sich die Lebenschancen im Land dadurch, dass Menschen fliehen und nicht nur Güter, sondern auch Menschen zurücklassen?

Wenn Menschen ein Land verlassen, werden sie einerseits gestoßen, andererseits gezogen. Gezogen werden sie in vielen Fällen – so Zeugnisse von Menschen, die in der Flüchtlingsbetreuung arbeiten – von Illusionen und Ignoranz; von Fehlinformation und Nichtwissen. Es ist unrichtig, dass Flüchtlinge damit rechnen können, „willkommen“ zu sein, selbst wenn dies moralisch geboten wäre; William Vollman hat in seinem Buch *Poor People* „unwantedness“ als ein Charakteristikum von Armut beschrieben; das ist eine Erfahrung, die Notreisende im-

mer wieder machen müssen; kann man sich, so die rhetorische Frage, die Tragik vorstellen, einem Kriegsland zu entfliehen, nur um dann unter kargen Umständen grundversorgt zu werden und Zeuge von Gewalt gegen Unterkünfte von Asylwerbenden zu sein? Hier ist rechte Informationspolitik dringlich geboten. Es ist unrichtig, dass Lebenschancen in Europa „bereitet" sind wie „Lebenspakete", die von einem Regal genommen werden können. Und eben dies brauchen Menschen, die ein Land verlassen. Wenn Menschen ein Land verlassen, verlassen sie auch eine Lebensform; sie verlassen ein Land und suchen nicht nur die Sicherung des nackten Überlebens, sie suchen einen Lebensplatz. Menschen sind Wesen, die auf einen Lebensplatz angewiesen sind. Ein Lebensplatz ist ein durch Bindungen konstituierter Raum, an dem Menschen bleiben und wachsen können. Wenn man einen Lebensplatz mit einem Zelt vergleicht, sind Bindungen wie Zeltpflöcke, die das Zelt im Boden verankern. Es sind Bindungen an Personen, aber auch an Rahmenbedingungen, an Arbeitgeber, an Sicherungssysteme, an Schutzstrukturen. Notreisende, die ein Land verlassen, brauchen einen Lebensplatz. Der Aufbau eines Lebensplatzes ist aufwendig und zumindest teilweise kompetitiv. Das führt uns wieder zu besagtem Dilemma: Ist es klüger, gerechter und barmherziger, weniger Flüchtlinge im Land zu haben, die dann eine entsprechend größere Chance auf einen Lebensplatz haben, oder nicht?

Flüchtlinge überqueren Grenzen: Eine Grenze ist eine Schwelle, die jene Erfahrung mit sich bringt, die Victor Turner seinerzeit „Schwellenzustand" genannt hat. Ein Zwischenzustand zwischen einem Nochnicht und einem Nichtmehr. Grenzen erzeugen Erfahrungen von Unsicherheit; sie trennen ein Innen von einem Außen ab, wobei diese Trennung vielfach auch eine sprachliche Trennung ist. Wir überqueren eine Grenze

und finden uns in einem fremden Land mit fremden Gebräuchen und einer unbekannten Sprache. Nahezu alle kennen die Erfahrung, in einem Land zu sein, dessen Sprache fremd ist; viele kennen die Erfahrung, in einem Land zu sein, dessen Schriftzeichen nicht den vertrauten Zeichen entsprechen. Das ist eine Erfahrung von Demütigung und Entwurzelung. Notreisende, die Grenzen überqueren, kommen als Entwurzelte an. Das erzeugt Stress – auf Seiten der Notreisenden, aber auch auf Seiten der Aufnehmenden. Der Begriff „community stress" ist in diesem Zusammenhang relevant. Es bedeutet sozialen Aufwand, der auch Stress erzeugen kann, Menschen zu integrieren; denn Menschen, die Grenzen überqueren, verändern das durch diese Grenzen definierte Gebiet. Der frühere Oberrabbiner des Common Wealth, Jonathan Sacks, hat in einem viel beachteten Buch zur Integrationsfrage (*The Home We Build Together*) darauf hingewiesen, dass Menschen, die eine Grenze überqueren, um in diesem Land zu bleiben, nicht Touristen in einem Hotel und auch nicht Gäste in einem Gästehaus sind, sondern neue Einwohner/innen, die das Dorfbild verändern werden, wenn sie ihr eigenes Haus bauen. Wenn man versucht ist, den Begriff der „Absorptionskraft" ins Spiel zu bringen (wie viel an Neuem kann ein Gemeinwesen so integrieren, dass das Gemeinwesen als solches unverändert bleibt?), so kommt dieser Begriff hier an Grenzen. Menschen, die eine Grenze überqueren, um in einem Land zu bleiben, werden das Land verändern. Das kann freilich in vielen Fällen gut für das Land sein.

Grenzen haben eine Form. Eine Grenze ist zumeist eine Linie, eine Mauer, ein Zaun, ein Schranken. Aber müsste das so sein? Könnte man Grenzen und Grenzregionen, Transiträume und „Vorgärten" eines Staates anders gestalten? Hier stellen sich Fragen, die Architektur und Design ebenso tangieren wie Rechtswissenschaft, Politikwissenschaft und Philosophie.

Grenzen haben Gründe – historische, aber auch staatszielverbundene Gründe. Ein Staat kann seine Aufgaben nicht erfüllen, wenn Grenzen nicht respektiert werden; deswegen sind Grenzen zu sichern. Paradoxerweise sind die Grenzen gerade deswegen zu sichern, weil die Güter, die Notreisende suchen, durch funktionierende Staaten gesichert werden, die wiederum u.a. deswegen funktionieren, weil sie gesicherte Grenzen haben.

Flüchtlinge überqueren Grenzen, die in der Regel gesichert sind. Flüchtlinge überqueren vielfach verschiedene Grenzen, um in ein Zielland zu gelangen. Das erhöht den Komplexitätsaufwand und bringt besondere Herausforderungen mit sich; Komplexität und Verzweiflung sind zwei Faktoren, die gemeinsam einen in den meisten Aspekten unmoralischen und illegalen Geschäftszweig nähren, das Schlepperwesen. In jeder sozialen Situation stellt sich unter anderem die Frage nach denjenigen, die profitieren. Unkluge Barmherzigkeit kann, um es deutlich zu sagen, kriminalitätsfördernd wirken. Der barmherzige Samariter aus dem zehnten Kapitel des Lukasevangeliums mag den Räubern Vorschub geleistet haben.

Wenn Flüchtlinge Grenzen überqueren, sind sie „da". Daraus entsteht eine Versorgungsverantwortung, der man sich nicht entziehen kann. Man kann Menschen nicht sehenden Auges umkommen lassen. Hier sind also drei Formen von Pflichten zu unterscheiden: Pflichten gegenüber den Notreisenden, die im Land sind; Pflichten gegenüber den Notreisenden, die die Grenze (noch) nicht überquert haben; Pflichten gegenüber allen Nichtnotreisenden, die sich in einem Land aufhalten, zuallererst die Staatsbürgerinnen und Staatsbürger. Diese Pflichten sind gegeneinander auszutarieren. Wieder stoßen wir auf das Dilemma: Ist es aus Gründen der Klugheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit angeraten, weniger Grenzübertritte zu ermöglichen, oder nicht?

III

Flüchtlinge sind Menschen. Flüchtlinge verlassen ein Land. Flüchtlinge überqueren Grenzen. Soweit drei konsensfähige Sätze; diese Sätze erzeugen das, was man „tragisches Wissen" nennen kann, eine Art von Wissen, bei dem man gleichzeitig zu wenig und zu viel weiß: Ödipus war mit tragischem Wissen geschlagen, wusste er doch zu viel, um sich nach der Tötung des Vaters und dem Beischlaf mit der Mutter noch unschuldig fühlen zu können, wusste aber gleichzeitig zu wenig, weil er keine Idee hatte, was er nun tun sollte. Die Frage nach dem rechten Umgang mit Flüchtlingen erzeugt tragisches Wissen, auch im Sinne der Dynamik, dass in dieser Situation nicht selbstverständlich davon auszugehen ist, das ein „Mehr an Wissen" einem „Mehr an Lösungsfähigkeit" korreliert. Die Tragik der epistemischen Situation, in der wir uns befinden, spitzt sich in dem dreimal erwähnten Dilemma zu. Was tun?

Die Herausforderung erinnert an eine Szene im sechsten Kapitel des Johannesevangeliums, in der eine große Menschenmenge zu speisen ist, aber nur fünf Brote und zwei Fische zur Verfügung stehen. Jesus nimmt das Verfügbare, teilt und alle werden satt, es bleiben sogar noch Körbe übrig. Diese Szene kann so gelesen werden: Es ist, wenn geteilt wird, mehr verfügbar, als gedacht; Teilen sprengt die Vorstellungskraft. In der christlichen Tradition der Moralempfindung finden wir kritische Anhaltspunkte, gerade in den ersten Jahrhunderten, in denen angesichts der überbordenden Armut im römischen Reich eine Revolution der sozialen Vorstellung stattgefunden hat und Arme nun als Menschen, die Unterstützung verdienen, angesehen wurden. Teilen wird zur Pflicht. Ambrosius von Mailand schreibt etwa in „De Nabuthe": „Es ist nicht dein Gut, mit dem du dich gegen den Armen großzügig weist. Du gibst ihm nur zurück, was ihm gehört. Denn du hast dir herausgenommen, was

zu gemeinsamer Nutzung gegeben ist. Die Erde ist für alle da, nicht nur für die Reichen." Die Erde ist für alle da. Grenzen sind nicht „gefunden", sondern „gemacht", sie werden „erzeugt" und nicht „entdeckt".

Was heißt dies nun für das Dilemma? Barmherzigkeit und Klugheit sind nicht voneinander zu trennen, will man verhindern, dass Barmherzigkeit in Sentimentalität umkippt; Klugheit und Gerechtigkeit sind ebenso wenig zu trennen, da Gerechtigkeit Ausdruck der auf das Ganze des Gemeinwesens gerichteten Klugheit ist und Gerechtigkeit auf Klugheitsüberlegungen angewiesen ist. Die Klugheit gebietet, das langfristige Wohl eines Gemeinwesens im Blick zu haben. Das kann auf globaler Ebene bedeuten, Druck auf Ausgangsstaaten von Fluchtverhalten auszuüben bzw. Ausgangsstaaten in der Bereitstellung von Lebenschancen zu unterstützen. Hier kann man durchaus an „Green Cards" denken, die vom Heimatstaat an Staatsbürgerinnen und Staatsbürger ausgegeben werden, in Form des Zugangs zu gesicherten Arbeitsplätzen. Klugheit ist aber auch mit Blick auf den lokalen Kontext geboten. Alasdair McIntyre hatte seinerzeit eine Praxis definiert als „kohärente und komplexe Form sozial begründeter, kooperativer menschlicher Tätigkeit, durch die dieser Form von Tätigkeit inhärente Güter im Verlauf des Versuchs verwirklicht werden"; eine menschliche Praxis dient der Realisierung von Gütern; eine Schlüsselfrage ist die Frage, um welche Güter es geht. Wenn in einer Schulklasse beispielsweise zwei Drittel der Schüler aus sprachlichen Gründen dem Unterricht nicht folgen können, wird man über die zu verwirklichenden Güter, die der Praxis des Unterrichtens eigen sind, nachdenken müssen; man kann entweder mit zusätzlicher Unterstützung an den bisher definierten Gütern festhalten oder man verständigt sich auf andere Güter. Oder man beschränkt den Zugang zu dieser Praxis. Ähnlich in der Frage der Praxis

„Aufnahme von Notreisenden, Integration von Flüchtlingen". Wenn man an den bisherigen Gütern, die die Praxis des Zusammenlebens innerhalb staatlicher Grenzen hervorbringen soll, festhalten möchte, festhalten will – und ich sehe keine Anhaltspunkte dafür, dass hier die Bereitschaft für tiefgreifende Neuorientierungen besteht –, wird man zusätzliche Unterstützung brauchen und gegebenenfalls den Zugang zu dieser Praxis restringieren.

Noch einmal: Es ist, wenn geteilt wird, mehr verfügbar, als gedacht; Teilen sprengt die Vorstellungskraft. Hier ist ein größerer Spielraum gegeben als zumeist zugestanden. Und dennoch hat auch dieser je größere oder große Spielraum Grenzen. Will man die Güter einer Praxis schützen und ist die Möglichkeit zusätzlicher Unterstützung ausgeschöpft, wird man den Zugang zu dieser Praxis regulieren müssen; das gilt sowohl für Notreisende, die in ein Land kommen, als auch für Flüchtlinge, die an einem bestimmten Ort untergebracht werden. Und ja: „Regulieren" kann bedeuten: „Quotenregelungen". Der Spielraum ist größer als vielfach gedacht. Aber er ist auch begrenzt. Die Barmherzigkeit gebietet, denjenigen, die Hilfe brauchen, diese Hilfe mit professioneller Wärme zu geben („warm professionalism"); diese Qualität der Begleitung kann im Sinne des langfristigen Wohls aller Mitglieder eines Gemeinwesens nicht unter ein Mindestniveau fallen; das ist eine Frage von Klugheit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Und das kann ab einem „Kipppunkt", der ferner ist, denn vielfach gedacht, zu restringierter Grenzpolitik führen. Ja, es ist nach sauberer Unterscheidung von transitorischen Notreisenden und Asylwerbenden klüger, gerechter und barmherziger, weniger Flüchtlinge im Land zu haben, die dann eine entsprechend größere Chance auf einen Lebensplatz haben.

Die Gerechtigkeit gebietet soziale Ehrlichkeit – es ist kein gutes Zeichen, wenn die Wahrheit politisch unzumutbar scheint; und ein Aspekt von Wahrheit ist die Kostenwahrheit; Flüchtlingsbetreuung kostet Geld; wenn es ordentlich gemacht werden will, viel Geld. Ein Teil des Aufwands kann durch die nicht zu unterschätzende Bereitschaft der Zivilgesellschaft geleistet werden, wobei sich auch hier Frage stellt, wie auf kurzfristige Transithilfe angelegte Freiwilligeneinsätze in langfristige Selbstverpflichtungen übersetzt werden können. Die wirkungsvollste Form des Teilens ist in einem funktionierenden Staat mit progressivem Steuersystem die Einführung einer Steuer. Ich plädiere für die Einführung einer Flüchtlingssteuer. Die politische Durchsetzbarkeit einer solchen Idee ist auch Gradmesser für die moralische Reife eines Landes.

Zwei Anekdoten aus meiner Kindheit zum Schluss: Ich wähne mich zu erinnern, dass Hans Krankl, ein Fußballmigrant, der von Wien nach Barcelona ging, im Jahr 1981 von Rapid Wien zurückgeholt wurde; um den Coup zu finanzieren, wurden kurzfristig die Ticketpreise erhöht (Kranklschilling). So kam Hans Krankl gut zurück und gewann mit Rapid 1982 und 1983 die österreichische Meisterschaft. Integration kostet – macht sich aber auch bezahlt. Und eine zweite Anekdote: Mein verehrter Turnlehrer im Gymnasium war 1956 aus Ungarn nach Österreich geflohen; das Land hatte ihn gut aufgenommen und seine Dankbarkeit, seine neuen Ideen wie seine Identifikation mit Österreich, ausgedrückt in vielen ehrenamtlichen Stunden, waren groß. Integration schafft Lebensplätze; und Lebensplätze sorgen für Vitalität in einem Land.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 377–384
www.praktische-philosophie.org

Wenn Philosophen aus der Hüfte schießen

Thomas Schramme, Hamburg

Zusammenfassung: In diesem Artikel wird argumentiert, dass die Philosophie nicht über passende Methoden verfügt, reale politische Probleme angemessen zu analysieren. So sind die tatsächlich vorzufindenden Empfehlungen zur Lösung solcher Fragen meist trivial oder unterkomplex. Es wird geraten, zuerst geeignete Instrumentarien der angewandten bzw. konkreten Ethik zu entwickeln, bevor sich PhilosophInnen zu solch komplexen Fragen wie die der Flüchtlingspolitik äußern.

Schlagwörter: Flüchtlingspolitik; angewandte Ethik; normative Theorien; Methodologie der Ethik

„When philosophers shoot from the hip" – darüber schrieb einst James Rachels. Ihn beschäftigte insbesondere das wellenartig vorkommende Medieninteresse an seiner Expertenmeinung zu konkreten moralischen Problemen. Jeder Leser mag sich hier sein liebstes Moralproblem der letzten Jahre vorstellen und dann fragen, was sie oder er in drei Minuten geantwortet hätte. Mir scheint, die Antwort wäre entweder trivial gewesen – „Ja, schlimm, wie korrupt manche Transplantationsmediziner sind, sie gehen buchstäblich über Leichen und missachten die hehren Ziele der Medizin" – oder hoffnungslos unterkomplex – „Gesundheitsgerechtigkeit heißt, jedem Menschen die gleichen Gesundheitschancen zu garantieren". Nun also sollen die Ethikexperten die Frage beantworten, was angesichts der

Flüchtlingskrise geboten sei. Meine Voraussage ist, dass die Antworten, die in der Mailbox der Redaktion der Zeitschrift für Praktische Philosophie landen, entweder trivial oder hoffnungslos unterkomplex sein werden. Meine Diagnose, warum das so ist, lautet: Politische Philosophien oder Moralphilosophien haben keine Waffe, mit der sie aus der Hüfte komplexe Problem erledigen könnten. Aber nicht nur das: Das Waffenarsenal der derzeitigen praktischen Philosophie taugt auch nur sehr bedingt zur normativen Analyse aktueller „Krisen", wie der große Flüchtlingsstrom, der nun auch die Insel der Seligen – genannt Deutschland und Österreich – erreicht. Moralische Normen, wie wir sie kennen, sind in erster Linie gedacht, um Handlungsanweisungen in relativ einfachen Situationen zu geben. Je komplexer ein Sachverhalt ist, umso weniger geeignet sind die Instrumente, wie sie gemeinhin in politischer Philosophie und Moralphilosophie diskutiert und zum Teil entwickelt werden.

Das sieht man bereits deutlich an den divergierenden und unentschlossenen Meinungen in Bezug auf die sogenannten Trolley-Fälle, die zu einer Lieblingskopfnuss für einige Moralphilosophen geworden sind. Darf der Fahrer des außer Kontrolle geratenen Zugs die fernsteuerbare Weiche betätigen und damit den Zug auf die Strecke umleiten, auf dem das Baby auf den Gleisen sitzt, um die fünf Streckenarbeiter zu retten, die sonst zu Brei gefahren würden? Kaum jemand würde in einem solchen Zug die verzweifelte Durchsage des Lokführers erwarten, ob sich wohl ein Ethiker an Bord befinde. Die Moral, wie wir sie kennen, mit Normen wie „Verursache nicht absichtlich den Tod Unschuldiger" ist eben nicht für solche Situationen gedacht. Moralische Dilemmata, also Situationen, in denen man in jedem Fall etwas in einer Hinsicht Schlechtes tun muss, sind nicht ohne Grund Stolpersteine für einfache Antworten. Kurz, die Anwendungsbedingungen für existierende ethische Theori-

en sind schlicht nicht gegeben. Daher sind Trolley-Fälle auch völlig ungeeignet zur Überprüfung normativer Theorien, wie sie die philosophische Tradition überliefert hat. Genauso würde kein Physiker die Gesetze der Newton'schen Mechanik unter jeglichen Randbedingungen für gültig halten. Im analogen Fall zu glauben, man könne beispielsweise die deontologische Moraltheorie überprüfen, indem man Entscheidungen von Menschen in Trolley-Szenarien untersucht, ist bestenfalls naiv.

Die derzeitige Flüchtlingssituation ist noch wesentlich komplexer, weil hier nicht nur individuelle Fragen des Handelns, einzelne Handlungen, im Blickpunkt stehen, sondern höchst komplizierte Gemengelagen mit politischen, ökonomischen und kulturellen Dimensionen, die nicht einfach von der ethischen Bewertung abgetrennt werden können. Es ist relativ trivial, sich darauf zu einigen, dass den Menschen, die in München und anderswo auf den Bahnhöfen anlangen, geholfen werden muss. Sie sind hungrig, sie frieren, und sie sind möglicherweise krank. Es sind Menschen wie du und ich, und sie haben basale Bedürfnisse. Diese gilt es, soweit es in unserer Macht steht, zu befriedigen. So weit, so trivial – auch wenn natürlich von einigen Moralphilosophen (und von einigen nationalistisch vernebelten Mitbürgern) selbst diese einfachen Gebote der Humanität bestritten werden. Doch ist es auch die Pflicht des österreichischen und deutschen Staats, die Notsituation schon präventiv zu unterbinden, indem man etwa das Regime Assad aus den Angeln zu heben versucht? Darf man die Schlepperboote zerstören, wenn doch dadurch die Mittel notleidender Menschen abhandenkommen, einer lebensbedrohlichen Situation zu entkommen? Oder ist die große Bedürftigkeit mancher Flüchtlinge gar nicht existent; wollen sie einfach nur ein besseres Leben, im Unterschied zu dem Verlangen, einem im absoluten Sinne schlechten Leben zu entkommen? Sind manche der

Flüchtlinge sogar selbst mit verantwortlich für ihre derzeitige Lage? Ist es ratsam, die aufgenommenen Flüchtlinge längerfristig in Europa zu verwurzeln? Was ist insbesondere mit den Kindern, die ohne ihre Eltern flüchten; ist es besser für sie, in neuen Familien aufgenommen zu werden, oder können sie voraussichtlich in ihre alten Familien zurückkehren?

Die derzeitige Philosophie kann zu all diesen relevanten Fragen keine hilfreichen Antworten generieren, weder schnell noch mit ausreichend Zeit zum Nachdenken. Tatsächlich beschäftigen sich Philosophinnen und Philosophen schon seit geraumer Zeit mit den ethischen Fragen, die Flucht und Vertreibung betreffen, und mit dem Status und den moralischen Ansprüchen von Flüchtlingen. Beispielsweise hat der nicht für seine ethischen Analysen berühmt gewordene Oxforder Philosoph Michael Dummett bereits 2001 ein einschlägiges Buch veröffentlicht. Großen Einfluss hatte es nicht.

Wie es ihre Art ist, trifft die Philosophie neben ethischen Bewertungen auch begriffliche Unterscheidungen, etwa zwischen MigrantInnen und Flüchtlingen. Das ist durchaus hilfreich. Doch wie bei nahezu allen komplexen ethischen Fragen unserer Zeit kommt auch diese Debatte zu keinem klaren Ergebnis. Und selbst wenn es so wäre, könnte man daran zweifeln, dass solche Ergebnisse auf die reale Situation ohne weiteres übertragbar wären. Schließlich sind die Anwendungskontexte nahezu immer verschieden und verschließen sich einer auf das Allgemeine abzielenden Betrachtung. Das heißt natürlich keineswegs, wie bereits angedeutet, dass die abstrakten Debatten der derzeitigen Philosophie völlig nutzlos wären; sie sorgen unter anderem für Klarheit und Ordnung im Denken. Gleichwohl generieren sie keine Antworten auf konkrete, durchaus moralisch konnotierte Fragen. Darin scheint mir ein Problem zu bestehen. Schließlich könnte man doch mit guten Gründen

annehmen, genau dies, die Beantwortung praktischer Fragen, sei die Aufgabe der praktischen Philosophie – wenn schon nicht endgültige Antworten zu finden, dann doch wenigstens nicht nur Trivialitäten zu verbreiten oder hoffnungslos unterkomplexe Stellungnahmen hervorzubringen.

Mir scheint, dass dieses grundlegende Manko der praktisch werdenden Philosophie, ihr mangelnder Weltbezug, in der Verfassung der normativen Ethik und politischen Philosophie, wie wir sie kennen, begründet ist. Die derzeitige praktische Philosophie entwirft Handlungsanweisungen für eine idealisierte, nicht reale Welt, für eine moralisch schwarz-weiße Welt und häufig für eine zeitlich begrenzte Situation. Sie ist zudem meist unbeleckt von Kenntnis über komplizierte Zusammenhänge politischer, ökonomischer und kultureller Natur. All diese Eigenschaften kann man sehr gut beispielhaft anhand der nun bereits abgeebbten moralphilosophischen Debatte zur Frage der sogenannten humanitären Intervention nachvollziehen, die keinerlei praktischen Nutzwert generiert hat. Moralische Fragen stellen sich nun einmal nicht im klinisch bereinigten Raum der reinen moralischen Normativität. Sie sind durchdrungen von empirischen Sachverhalten und normativen bzw. evaluativen Aspekten, die selbst nicht im engen Sinne moralischer Natur sind, etwa Annahmen über die Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit von Handelnden oder bezüglich des Werts von Heimat und der eigenen Sprache. Die wahrscheinlichen, langfristigen Folgen des Handelns sind ebenfalls nicht in einer rein moralisch angeleiteten Überlegung kalkulierbar und erfordern, unter anderem, umfangreiche politische Kenntnisse. Praktische moralische Analysen müssen sich daher auf die Tatsache einlassen, dass die Welt „messy“ ist.

Damit ist keineswegs behauptet, die Welt, insbesondere die Politik, sei eben amoralisch – unterläge nicht den Anwen-

dungsbedingungen der Moral –, und das gelte es zu akzeptieren. In der Tat werfen viele aktuelle gesellschafts- und weltpolitische Situationen moralische Fragen auf. Dass die praktische Philosophie darauf nicht angemessen reagieren kann, ist kein Manko der Welt, wie sie wirklich ist, die es zu akzeptieren gilt, sondern ein Versäumnis der Theoriebildung in der praktischen Philosophie. Diese hat es nicht verstanden, normative Theorie so zu entwickeln und zu betreiben, dass sie mit kontextgebundenen praktisch-moralischen Problemen in Kontakt bleibt.

Natürlich kann man die Haltung einnehmen, dass das schon seine Richtigkeit habe, wenn die praktische Philosophie keine Antworten auf die Fragen unserer Zeit generieren könne. Zudem, so mag man ergänzen, sei das auch gar nicht ihre Aufgabe, sondern die aller Bürger, gemeinsam. Doch man darf sich durchaus fragen, welchen Sinn die Philosophie dann noch hat, wenn sie entweder Trivialitäten oder unterkomplexe Ergebnisse produziert. Diese Resultate helfen der Entscheidungsfindung von Bürgern nicht auf die Sprünge. Mir scheint, ein besserer Weg wäre, die Instrumente der Ethik und politischen Philosophie selbst zum Gegenstand der Philosophie zu machen und letztlich Theorien zu entwickeln, die den komplexen Gemengelagen zumindest eher begegnen können als die Waffen, mit denen so gerne aus der Hüfte geschossen wird. Das würde bedeuten, von normativen Theorien abzurücken, die in einer Art One-size-fits-all-Ansatz über jedes moralische Problem gestülpt werden sollen. In abstrakter Form weiß natürlich jetzt bereits jede Moralphilosophin, dass moralische Normen nicht alle unter allen Umständen anwendbar sind, aber Kontextsensitivität und die entsprechende Relativierung moralischer Aussagen ist nicht gerade die Stärke der Philosophie.

Einen besseren Weg zu gehen, würde ebenfalls bedeuten, Moralphilosophie nicht abgeschieden von anderen Disziplinen

zu betreiben. Doch die traditionell stark interdisziplinär arbeitende sogenannte angewandte Ethik verfügt über keine angemessene Methodologie der Begründung ihrer Empfehlungen. In der Tat existiert kaum eine Theorie der Anwendung und des kontextorientierten Aufbaus von Moraltheorien. Vielleicht würde es daher der Philosophie gut anstehen, sich einstweilen bei der Bewertung aktueller politischer Probleme wie der Flüchtlings-„Krise" zurückzuhalten und sich erst einmal über eine angemessene und brauchbare Methodologie der angewandten Ethik und einer wirklich „politischen" politischen Philosophie Gedanken zu machen.

Nachtrag: Kurz vor Abgabe dieses Beitrags wurde mir die neue Preisfrage der Gesellschaft für Analytische Philosophie zugesendet. Sie lautet: „Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?" Einmal abgesehen von der üblichen Problematik, die Studienanfänger bereits im Proseminar thematisieren, nämlich auf wen „wir" hier eigentlich Bezug nimmt, und der zusätzlichen Unklarheit, was „welche Flüchtlinge" überhaupt heißen soll – geht es um deren regionale Herkunft, Religion oder Geschlecht, Alter etc.? – sowie letztlich auch der ambigen Redeweise von „sollen", stecken in einer solchen Frage alle die von mir genannten Schwierigkeiten einer zu allgemeinen Herangehensweise an ein überaus diffiziles und voraussetzungsreiches Problem. So werden dann die Preisauslober der GAP Ihre Inbox im Januar nächsten Jahres gefüllt sehen mit trivialen und hoffnungslos unterkomplexen Analysen. Preisverdächtig wird das nicht sein.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 385–396
www.praktische-philosophie.org

Demokratie und Immigration: Ein menschenrechtsbasierter Ansatz in drei Thesen

Christine Chwaszcza, Köln

Zusammenfassung: (1) Ist es normativ gefordert, ein Immigrationsrecht einzuführen, das „freiwilligen" Migranten den Erwerb der Staatsbürgerschaft ermöglicht? (2) Wenn ja, welchen normativen Standards und Einschränkungen soll es genügen? Die erste These beantwortet Frage (1) aus menschenrechtlicher Perspektive positiv. Die zweite These kritisiert je ein Argument von J. Carens und R. Goodin, die für uneingeschränkt „offene" Grenzen plädieren, und verteidigt demgegenüber die Auffassung, dass Inklusions- und Exklusionsstandards für citizenship normativen Restriktionen unterliegen, dass aber die zulässigen Kombinationen verschiedener Kriterien normativ unterbestimmt sind. Die dritte These stellt zwei Immigrationsbedingungen zur Diskussion, die sich aus einer normativen Auffassung der Demokratie ergeben, und argumentiert, dass die Respektierung des Prinzips der Volkssouveränität die Entscheidung, welche der gerechtfertigten Kombinationen im Einzelnen gewählt werden soll, über ein demokratisches Verfahren getroffen werden sollte.

Schlagwörter: citizenship, demokratische Praxis, freiwillige Migration, transnationale Menschenrechte.

Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf Aspekte nichtvorübergehender freiwilliger Migration mit dem Ziel des Erwerbs einer Staatsbürgerschaft in einer demokratischen Gesellschaft, i.e. *citizenship*.

I. Menschenrechte im Kontext von Migration

Der Begriff der Menschenrechte ist in Praxis und Theorie zwar umstritten, aber eine weit verbreitete Auffassung versteht Menschenrechte als Legitimitätsstandards für soziopolitische Institutionen. Als normativer Kern der Menschenrechte gilt die Anerkennung (i) eines egalitären moralischen Status von Individuen (ii) als Einzelpersonen und (iii) die Freiheit zu normativer Selbstbestimmung im Rahmen sozialer Verträglichkeit (Chwaszcza 2011). Entsprechend besteht die besondere Rolle der Menschenrechte im Gesamtsystem moralischer und rechtlicher Normen darin, ungerechtfertigte Übergriffe staatlicher und rechtlicher Organe in die persönliche Lebenssphäre abzuwehren, Individuen vor Amtsmissbrauch zu schützen und egalitäre Partizipationsmöglichkeiten zu gewährleisten bzw. willkürliche Diskriminierung und strukturelle soziale Ausbeutung zu ahnden.

Menschenrechtliche Normen beziehen sich in diesem Sinne auf grundlegende strukturelle Arrangements soziopolitischer und rechtlicher Institutionen. Da die vorherrschende Organisationsform politischer Assoziationen der territorial definierte Einzelstaat ist, artikulieren bestehende Menschenrechtsdokumente überwiegend Normen, die sich auf den moralisch-rechtlichen Status von Personen *innerhalb* staatlicher Institutionen beziehen, wobei insbesondere bei politischen Rechten gewöhnlich zwischen Bürgern und aufenthaltsberechtigten Nichtbürgern unterschieden wird, da der Bürgerstatus an die Mitgliedschaft zu einer politischen Assoziation gebunden ist, die nicht notwendig mit dem Aufenthalt in einem spezifischen Rechtsraum oder Territorium zusammenfällt.

Erkennt man die oben skizzierte Kernintuition der normativen Rolle von Menschenrechten an, gibt es allerdings keine normative Rechtfertigung dafür, den Regelungsbereich

von Menschenrechten auf *einzel*staatliche Institutionen zu beschränken. Denn auch die Organisation der Staatenwelt als eine Pluralität souveräner Einzelstaaten bezeichnet als solche ein soziopolitisches Arrangement, das weder alternativenlos noch normativ kontingent ist, sondern durch institutionen- bzw. staatstheoretische Überlegungen, völkerrechtliche Normen und standardisierte Praktiken geregelt wird, die als solche grundsätzlich rechtfertigungsoffen sind. Dies gilt auch für die gängige Praxis, Fragen der Inklusion oder Exklusion von Mitgliedern der politischen Assoziation als Privileg einzelstaatlicher Souveränität zu behandeln.

Gerade in der liberalen Tradition bezeichnet die Institution des Staates eine Abstraktion von der Gesellschaft, die über die Funktionen, Organisation und Kompetenzen politischer Herrschaft und des Rechtssystems definiert ist. Staatliche Souveränität ist dabei sehr eng mit dem Recht auf kollektive Selbstbestimmung verbunden, das im vorliegenden Kontext vor allem in seiner liberal-demokratischen Auslegung berücksichtigt werden soll. Insofern das Prinzip der Volkssouveränität die Einheit der politischen Assoziation zur Voraussetzung hat, lässt sich die einzelstaatliche Organisation durchaus rechtfertigen. Im Sinne der menschenrechtlichen Fokussierung auf den moralischen Status von Individuen als Einzelpersonen ist es allerdings nötig anzuerkennen, dass die einzelstaatliche Organisationsstruktur gegenüber *allen* Personen rechtfertigbar sein muss, die von dieser Praxis strukturell betroffen sind. Das schließt nicht nur Nichtmitglieder innerhalb des Territoriums der Assoziation mit ein, sondern auch Migranten, Flüchtlinge, staatenlose Personen und Asylsuchende. Aus menschenrechtlicher Sicht kann sich der moralische Status dieser Personen nicht auf Pflichten zu humanitären Hilfsleistungen ihnen gegenüber beschränken, sondern umschreibt einen moralisch-rechtlichen Status, der in

Abwägung mit den normativen Gründen für die einzelstaatliche Organisation der Staatenwelt genauer zu bestimmen ist. Dieser Status kann relativ zu Migrationsgründen und -zielen diversifiziert sein.

II. Zur normativen Relevanz von Migrationsgründen und -zielen

Die gängige Unterscheidung zwischen „freiwilliger" und „nicht freiwilliger" Migration ist terminologisch zwar unglücklich, aber systematisch sinnvoll. Als „nicht freiwillig" gelten Migrationsgründe wie gewaltsame Vertreibung sowie Flucht aus (Bürger-)Kriegssituationen und vor staatlicher Repression. Die moralischen Ansprüche der betroffenen Personen bestimmen den Status von Flüchtlingen, Asylsuchenden und staatenlosen Personen. Eine große Zahl von Personen ist jedoch durch andere Migrationsgründe motiviert, z.B. ökonomische Gründe, gesellschaftspolitische oder weltanschauliche Gründe, die nicht aus einer aktualen Bedrohungssituation resultieren, sondern lebensplanorientiert sind. Solcherart motivierte Migration wird gewöhnlich als „freiwillig" bezeichnet, was zwar häufig euphemistisch ist, aber auf eine systematisch relevante Differenz verweist.

Gründe nicht freiwilliger Migration wiegen nicht nur normativ schwerer, sondern sind auch in der Abwägung mit solchen normativen Gründen gewichtiger, die als gerechtfertigte Gründe der Nichtinklusion anerkannt werden können.

Gegen Unterschiede in der Gewichtung von Migrationsgründen werden zwei Einwände vorgebracht. Der erste stammt von Joseph Carens (1987) und besagt, dass die Zuweisung von Staatszugehörigkeit qua Geburt aus moralischer Hinsicht willkürlich ist. Da die Staatszugehörigkeit aber entscheidende Aus-

wirkungen auf die Aussichten zur Verwirklichung persönlicher Lebenspläne hat, verstößt die gegenwärtige Praxis gegen Forderungen der Gerechtigkeit. Carens Argument verteidigt – zumindest theoretisch – ein unbeschränktes Recht auf Immigration als „Kompensation" für ungerechtfertigte Ungleichheiten. Ein zweites, genuin kosmopolitisches Argument vertritt Robert Goodin (1988). Für ihn haben staatliche Grenzen keinerlei intrinsische normative Bedeutung, sondern sind letztlich nur pragmatische Einrichtungen, die der moralischen Arbeitsteilung dienen, da einzelstaatliche Strukturen in besonderer Weise geeignet scheinen, Bedingungen der Gerechtigkeit herzustellen und zu erhalten. Einzelstaatlichkeit ist in diesem Sinne nichts weiter als eine administrative Einteilung.

Beide Argumente sind wenig überzeugend. So ist Carens zwar darin zuzustimmen, dass Geburtsorte in moralischer Hinsicht kontingent sind. Aber den Geburtsort als Kriterium für den Erwerb von Staatsbürgerschaft anzuerkennen, ist keineswegs normativ arbiträr, sondern dient dem Erhalt und der Förderung der Gesellschaft als einer generationenübergreifenden Einheit. Normativ problematisch wäre es, wenn der Geburtsort als *einziges* Kriterium für Staatsbürgerschaft anerkannt würde, aber das widerspricht keineswegs der Zulässigkeit einer Kombination von Geburtsort *plus* weiteren Kriterien oder Standards für die Anerkennung von Staatszugehörigkeit. Hinzu kommt, dass auch der Zusammenhang zwischen politischer Organisation und Aussichten auf die Verwirklichung individueller Lebenspläne keineswegs normativ kontingent ist, da Letztere in hohem Maße von der politischen Verfassung abhängen. Aus moralischer Sicht ist daher der Schaffung gerechter domestischer Strukturen immer Priorität gegenüber „kompensatorischen" Ausgleichsmaßnahmen für einen Mangel an Gerechtigkeit einzuräumen. Diese Aufgabe bedarf in vielen Fällen zweifellos ex-

terner Unterstützung, ist aber auch eine Aufgabe der jeweiligen domestischen Gesellschaften, die nicht unbedingt dadurch befördert wird, dass kritischen Bürgern Anreize für die Auswanderung geboten werden. Da die Überwindung von Unrecht Priorität gegenüber „kompensatorischen" Maßnahmen genießen sollte, ist die Forderung eines unbeschränkten Rechts auf Immigration theoretisch nicht wirklich kohärent.

Die Kritik an Carens Argument hat eine normative Grenze, die dort beginnt, wo es nicht nur um eine Verbesserung der Aussichten zur Verwirklichung persönlicher Lebenspläne geht, sondern um strukturell-repressive Einschränkungen politischer und bürgerlicher Rechte, um strukturelle Ausbeutung, Depravierung und ungerechtfertigte Freiheitsberaubung. Daher ist es normativ sinnvoll, zwischen „freiwilliger" und „nicht freiwilliger" Migration zu unterscheiden und die Grenze zwischen den beiden wie vorgeschlagen zu bestimmen. Es ist davon auszugehen, dass die Migrationsgründe „nicht freiwilliger" Migranten in vielen Fällen so gewichtig sind, dass sie Pflichten zu – zumindest vorübergehender – Aufnahme und humanitärer Versorgung generieren. Hier geht es jedoch um nicht-vorübergehende, freiwillige Immigration mit dem Ziel des Erwerbs von *citizenship*.

Goodins Argument ist erheblich radikaler, da er die normative Dimension des Politischen gänzlich eliminiert. Tatsächlich ist (Einzel-)Staatlichkeit eine institutionelle Form der Organisation politischer Assoziationen, die in vielerlei Hinsicht historisch kontingent und an keine besondere Regierungsform gebunden ist. Man darf aber „(Einzel-)Staatlichkeit" als Organisationsform nicht mit der demokratischen Praxis einer politischen Assoziation verwechseln. Speziell für demokratisch verfasste politische Assoziationen gilt, dass die Mechanismen kollektiver Selbstbestimmung an die Zuerkennung des Bürger-

status gebunden sind, weil sie dem Prinzip der Volkssouveränität verpflichtet sind. Eine Differenzierung hinsichtlich des politischen Status zwischen Bürgern und Nichtbürgern ist daher aus demokratietheoretischer Sicht normativ gerechtfertigt. Die einzelstaatliche Organisation ist insofern für demokratisch verfasste politische Assoziationen keine rein administrative Organisationsform, wie Goodin unterstellt, sondern eine grundlegende Rahmenbedingung für die Praxis der Demokratie – und zwar eine derzeit praktisch alternativenlose. Auch wenn Goodins gerechtigkeitskonsequentialistisches Argument hier nicht regelrecht widerlegt werden kann, sollte gleichwohl deutlich sein, dass seine Position die normative Relevanz des Prinzips der Volkssouveränität ignoriert.

III. Demokratische Praxis und *citizenship*

Aus demokratietheoretischer Sicht erfordert die normative Diskussion des Erwerbs von *citizenship* eine Abwägung zwischen berechtigten Ansprüchen migrationswilliger (Einzel-)Personen und gerechtfertigten Kriterien oder Standards für Inklusion und Exklusion in das Kollektiv der politischen Assoziation. Denn die politische Assoziation als „Gesamtheit aller Bürger" ist als generationenübergreifende Einheit eine Kollektivperson, die einem dynamischen Wandel unterliegt, der nicht einfach historisch-kontingent abläuft, sondern über Standards der Inklusion und Exklusion geregelt wird. Die gängige Praxis, die Bestimmung dieser Standards als Privileg souveräner Selbstbestimmung zu klassifizieren, ist normativ nicht überzeugend, da es aus menschenrechtlicher Perspektive hier ja gerade um die Frage geht, welche mitgliedschaftsrelevanten Aspekte der Souveränität als legitim anzuerkennen sind und welche nicht.

Unter demokratietheoretischen Gesichtspunkten sind vor allem zwei Überlegungen von besonderer Bedeutung, die funktionale Gelingensbedingungen der demokratischen Praxis darstellen.

Eine erste, grundlegende Bedingung für eine demokratische Praxis ist die Anerkennung demokratischer Verfahren als einer eigenständigen Quelle politischer Legitimität. In der Regel handelt es sich hierbei um Verfahren zur Besetzung politischer Organe oder für die kollektive Entscheidungsfindung, die in der einen oder anderen Form auf eine Mehrheitsregel zurückgreifen. Die normative Bedeutung der Mehrheitsregel liegt nun aber keineswegs in der numerischen Qualität der Mehrheit, sondern darin, dass die Mehrheitsregel Teil eines regelgeleiteten Verfahrens ist, dessen Durchführung als eine eigenständige Legitimationsquelle anerkannt wird. Demokratische Verfahren sind ein klassisches Beispiel dessen, was Rawls als „reine Verfahrensgerechtigkeit" bezeichnet. Ihre legitimitätsstiftende Wirkung ergibt sich zum einen aus der Gesamtheit der Verfahrensregeln – u.a. egalitäre Partizipationsmöglichkeiten, egalitäre Möglichkeiten der Mitsprache und Gleichbehandlung der berechtigten Interessen aller Beteiligten – und zum anderen daraus, dass das Verfahren tatsächlich durchgeführt wird. Charakteristischerweise generiert Verfahrenslegitimität Gründe für die Akzeptanz der Ergebnisse der (Kollektiv-)Entscheidung, die unabhängig von ihrem substanziellen Gehalt sind.[1] Die besondere normative Funktion demokratischer Verfahren liegt ja gerade darin, in sozial und normativ pluralistischen Gesellschaften eine Legitimationsquelle bereitzustellen, die sich

1 Auch ein Bürger, der persönlich Partei A für am besten geeignet hält die Regierung zu stellen, kann anerkennen, dass Partei B legitimiert ist, dies zu tun, wenn dies das Ergebnis eines demokratischen Verfahrens ist.

nicht an substanziellen Standards für die Ergebnisse orientiert. Die Akzeptanz prozeduraler Legitimität speist sich nicht zuletzt aus der gerechtfertigten Erwartung, dass auch alle anderen Beteiligten bereit sind, das Verfahren als eigenständige Legitimationsquelle zu respektieren.

Daher lautet die entscheidende Frage nicht, wie viele Personen als stimmberechtig anerkannt werden sollen, sondern auf welchen gesellschaftlichen und normativen Voraussetzungen die Akzeptanz demokratischer Verfahren aufbauen kann. Hier ist an erster Stelle ein pluralistisches und säkulares Verständnis der politischen Assoziation zu nennen, das prozedurale Verfahren als eigenständige Legitimationsquellen akzeptiert. Aus praktischer Sicht entscheidend ist aber auch, dass politische Mehrheiten keine geschlossenen Blöcke bilden, sondern im Gesamtspektrum der Entscheidungen wechseln. In politisch stark segregierten Gesellschaften besteht die Gefahr der Bildung starrer klientelistischer Gruppen, die in der Praxis häufig die Bildung numerischer Mehrheiten anstreben, was zu einer Delegitimierung des demokratischen Verfahrens führt.

Eine zweite, grundlegende Bedingung lautet, dass die politische Assoziation sich so zusammensetzen muss, dass institutionelle Ziele der politischen Assoziation realisierbar sind. Darunter fallen normative Güter wie Rechtssicherheit, individuelle und kollektive Wohlfahrt, äußere Sicherheit, soziale Kooperation und eine friedliche Koordination von Bestrebungen individueller Selbstbestimmung. Die zweite Bedingung bezieht sich daher auf normativ gerechtfertigte Ansprüche von Einzelpersonen an politische Assoziationen, die im Lichte der pragmatischen Gegebenheiten und Möglichkeiten zu bestimmen sind. Es ist daher nicht sinnvoll, hier eine abgeschlossene Liste zu präsentieren, da das Spektrum normativ berechtigter Erwartungen praktischkontingent, partikular und tendenziell dynamisch ist,

weil die Erwartungen sich auch aus normativen Überzeugungen und berechtigten Interessen der Bürger selbst speisen. Ökonomische Interesse werden aber zweifellos als gerechtfertigte Gründe anzuerkennen sein.

Aus normativer Perspektive relevant ist erstens, dass bestimmte Erwartungen in demokratisch-pluralistischen Gesellschaften als nicht gerechtfertigt ausgezeichnet werden können, und zweitens, dass die Anerkennung von Erwartungen als gerechtfertigt individuenneutral erfolgen sollte. Das heißt, dass Erwartungen, die auf Seiten der aufnehmenden Zielgesellschaft als relevant für die Inklusion oder Exklusion angesehen werden, auch auf Seiten migrationswilliger *citizenship*-Anwärter als moralisch relevant anerkannt werden müssen. Das schließt ökonomische Erwartungen ein. Diese Forderung reflektiert den menschenrechtlichen Anspruch des Ansatzes.

Das Prinzip der Volkssouveränität ernst zu nehmen, heißt dagegen anzuerkennen, dass die jeweils partikulare Auswahl einer Kombination von *gerechtfertigten* Inklusions- und Exklusionskriterien in den Bereich der demokratischen Selbstbestimmung der jeweiligen politischen Assoziation selbst fällt. Sie kann nicht theoretisch vorgegeben, sondern lediglich eingegrenzt werden.

Die zweite Überlegung fordert daher die Anerkennung von Standards für Immigration und *citizenship*-Erwerb, die unabhängig von aktualen Bedrohungssituationen sind. Im Rahmen der zweiten Überlegung ist es allerdings auch legitim, Quoten oder selektive Kategorien für *citizenship*-Anwärter vorzusehen.

IV. Schluss

Eine kritische Vermessung gerechtfertigter Inklusion- und Exklusionsgründe und ihre Abwägung in der Praxis sind natürlich erheblich komplexer, als auf dem begrenzten Raum hier angedeutet werden kann. Die zwei demokratietheoretischen Überlegungen bezeichnen nur einen selektiven Teilaspekt, der allerdings nicht fragmentarischen Charakter hat, sondern einen methodischen Horizont für die normative Diskussion aufzuspannen versucht.

Literatur

Carens, Joseph. 1987. „Aliens and Citizens. The Case of Open Borders“. *Review of Politics* 49: 251–273.

Chwaszcza, Christine. 2011. *Moral Responsibility and Global Justice. A Human Rights Approach*. 2. Aufl. Baden-Baden. Nomos.

Goodin, Robert. 1988. „What is So Special about Our Fellow Countrymen?“. *Ethics* 98: 663–686.

Zeitschrift für Praktische Philosophie
Band 2, Heft 2, 2015, S. 397–408
www.praktische-philosophie.org

Das Recht auf Einwanderung aus moralstrategischer Perspektive: Ein Plädoyer für eine Ethik der Integration

Christian Neuhäuser, Dortmund

Zusammenfassung: Eine Ethik der Integration kann den aktuellen öffentlichen Diskurs über Migrationspolitik bereichern. Dazu ist es jedoch erforderlich, über die idealtheoretisch geprägten Debatten der politischen Theorie hinauszugehen und eine moralstrategische Perspektive einzunehmen. In diesem Beitrag werden einige Grundlagen einer pragmatischen Ethik der Integration geklärt, wobei drei Fragen im Zentrum stehen: Was sind die Kriterien einer gelingenden Integration von Immigrant_innen? Was sind die auf Integration bezogenen Pflichten und Rechte der Institutionen und Bürger_innen eines Landes, das Immigrant_innen aufnimmt? Was sind die auf Integration bezogenen Rechte und Pflichten von Immigrant_innen?

Schlagwörter: Integration; moralstrategische Perspektive; Migration

Die unerwartet hohe Zahl flüchtender Menschen, die seit diesem Sommer nach Europa und insbesondere auch nach Österreich und Deutschland kommt, hat in die öffentliche Debatte über Migrationspolitik viel Bewegung gebracht. Die philosophische Debatte über ein Menschenrecht auf Bewegungsfreiheit spielt dabei allerdings keine nennenswerte Rolle. Selbst die Frage, ob absolut arme Menschen ein Recht auf Asyl haben sollten, weil ihre Existenz genauso bedroht ist wie die Existenz

von Menschen, die vor Kriegen flüchten oder politisch verfolgt werden, wird kaum diskutiert.

Es scheint also als bliebe die öffentliche Debatte trotz ihrer erstaunlichen Progressivität, die vor allem auf der großen spontanen Hilfs- und Aufnahmebereitschaft vieler Menschen beruht, weit hinter der philosophischen Diskussion zurück. Das ist für Philosoph_innen jedoch kein Grund, sich selbstzufrieden zurückzulehnen. Vielmehr ergibt sich daraus die Aufgabe, stärker an der öffentlichen Debatte teilzunehmen und die in den eigenen Diskursen entwickelten Argumente so einzubringen, dass sie eine reelle Chance besitzen, auch Gehör zu finden.[1] Kurzum: Es bedarf so etwas wie einer moralstrategischen Intervention in den öffentlichen Diskurs.

Ein Element dieser Intervention, auf das ich hier näher eingehen möchte, betrifft die Notwendigkeit einer Ethik der Integration. Der politische Zusammenhang zwischen Migration und Integration ist zwar offensichtlich. Trotzdem könnte man aus idealtheoretischer Perspektive der Gerechtigkeit argumentieren, dass solch eine Ethik der Integration wenig bedeutsam sei. Das Recht auf Immigration sei demgegenüber vorrangig und die Frage danach, ob eine Integration der Immigrant_innen gelingt und was überhaupt als gelungene Integration zu gelten habe, demgegenüber vollständig nachrangig einzuordnen.[2] Aus einer stärker moralstrategischen Perspektive ist solch eine Haltung jedoch äußerst problematisch. Die Bereitschaft eines Staates und seiner Bevölkerung, weitere Immigrant_innen aufzunehmen, wird umso größer ausfallen, je besser die

1 In diesem Punkt ist die Kritik von Raymond Geuss (2008/2011: 56–64) an der unrealistischen Politikferne der gegenwärtigen politischen Philosophie meiner Meinung nach ernst zu nehmen.

2 Das ließe sich etwa als lexikalische Ordnung denken, wie John Rawls (1971/1979: 62f.) sie ausgearbeitet hat.

Integration bereits angekommener Immigrant_innen gelingt. Eine gute Integrationspolitik nimmt den Befürworter_innen geschlossener Grenzen ein wirkungsmächtiges politisches Argument, ganz gleich, wie populistisch man es auch finden mag. Eine kluge Integrationspolitik stärkt damit die Position von Befürworter_innen stärker geöffneter Grenzen, was zugleich der Mehrzahl der migrationsethischen Positionen entspricht, ganz gleich ob diese letztlich für ein Recht auf Bewegungsfreiheit argumentieren oder nicht.[3] Die moralstrategische Perspektive kann somit auf einen übergreifenden Konsens moralphilosophischer Positionen aufbauen.[4]

Doch was hat eine erfolgreiche Integrationspolitik mit einer Ethik der Integration zu tun? Wie viele andere Bereiche der angewandten Ethik auch, beinhaltet eine pragmatische Ethik der Integration, wenn sie die moralstrategische Perspektive berücksichtigen soll, meiner Einschätzung nach sowohl deontische als auch konsequentialistische Elemente. Die deontischen Elemente geben an, welche Rechte Immigrant_innen, aber auch den in einem Land bereits lebenden Menschen, unbedingt zukommen und liefern somit eine Schranke für konsequentialistische Überlegungen, die diese nicht überschreiten dürfen. Im Rahmen dieser Begrenzung sind jedoch konsequentialstische Überlegungen angebracht, wie eine effektive Politik der Integration effizient zu gestalten ist. Dafür ist es allerdings nötig, eine klare Vorstellung davon zu besitzen, was solch eine Politik überhaupt leisten soll.

Solch ein pragmatisches Verständnis einer Ethik der Integration kann die Politik der Integration meiner Einschätzung

3 Das gilt für so unterschiedliche Autoren wie Joseph Carens (1987; 2013), Michael Blake (2013; 2014) und David Miller (2013; 2015).

4 Vgl. Rawls (1993/2003: 239–244).

nach gewinnbringend informieren. Leider gibt es derzeit keine lebendige Debatte zu solch einer Ethik der Integration, auf die sich zurückgreifen ließe, was vielleicht an der stark idealtheoretischen Ausrichtung der Debatten in der politischen Philosophie liegt, die erst allmählich aufbricht.[5] Eine wichtige Aufgabe besteht meiner Einschätzung nach daher darin, zunächst und doch wieder ziemlich politikfern die Grundfragen solch einer pragmatischen Ethik der Integration zu entwickeln. Was sind die Kriterien einer gelingenden Integration von Immigrant_innen? Was sind die auf Integration bezogenen Pflichten und Rechte der Institutionen und Bürger_innen eines Landes, das Immigrant_innen aufnimmt? Was sind die auf Integration bezogenen Rechte und Pflichten von Immigrant_innen?

Was sind die Kriterien einer gelingenden Integration von Immigrant_innen?

Aus der gegenwärtigen Debattenlage in der politischen Philosophie lassen sich vier mögliche Maßstäbe für die Bestimmung einer gelungenen Integration ableiten: ein liberaler, ein republikanischer, ein kommunitaristischer und ein nationalistischer Maßstab. Aus Sicht des liberalen Maßstabes ist eine Integration dann gelungen, wenn die große Mehrzahl der Menschen in einem Land die verfassten Regeln in ihren Grundzügen kennen, verstehen und sich daran halten. Dazu gehört es auch, dass sie den zentralen Werte der Gleichrangigkeit oder Gleichwürdigkeit aller Menschen und der individuellen Freiheit verstehen und achten.[6] Aus republikanischer Sicht kommt noch hinzu, dass die in einem Land gemeinsam lebenden Menschen mehr-

5 Vgl. Sen (2006).

6 Das entspricht dem Gerechtigkeitssinn als moralischem Vermögen der Bürger in einem liberalen Staat, wie John Rawls (1971/1979: 66) es for-

heitlich die Wichtigkeit der kollektiven politischen Selbstbestimmung als Gewährleistung einer gleichen Freiheit verstehen und bereit sind, sich auch am politischen Geschehen zu beteiligen.[7] Aus kommunitaristischer Sicht ist es darüber hinaus noch zentral, dass es ein wechselseitiges Bemühen gibt, eine übergreifende Kultur zu schaffen, der sich die große Mehrheit der in einem Land gemeinsam lebenden Menschen zugehörig fühlen kann.[8] Dabei muss es nicht unbedingt der Fall sein, dass die bestehende nationale Kultur leitend ist. Das wäre erst bei einem nationalistischen Maßstab der Fall.[9]

Aus einer pragmatischen Perspektive auf die Migrationsethik spricht einiges dafür, den liberalen Maßstab zugrunde zu legen, weil dieser das größte Einigungspotential besitzt. Wenn es allerdings auch darum geht, mehr oder weniger latent xenophoben nationalistischen Positionen im politischen Diskurs den Wind aus den Segeln zu nehmen, kann es sich anbieten, zumindest in einem schwachen Sinne ebenfalls republikanische und kommunitaristische Elemente aufzunehmen. Dazu

muliert hat. Vgl. auch Habermas (1999), der in eine ähnliche Richtung argumentiert wie ich im Folgenden.

7 So vertritt es beispielsweise Pettit (1997).

8 Charles Taylor (1992) beispielsweise vertritt einen solchen liberalen Kommunitarismus.

9 Diese Position wird philosophisch kaum vertreten. Selbst ein liberaler Nationalismus, wie ihn beispielsweise David Miller (2008) vertritt, muss klar von dem in der öffentlichen Debatte vorherrschenden Verständnis von Nationalismus unterschieden werden. Millers liberaler Nationalismus ist verständigungsorientiert und zielt im Grunde auf die kulturelle Konstruktion eines gemeinsamen Selbstverständnis der in einem Land gemeinsam lebenden Menschen ab. Das hat wenig mit einem traditionalistischen und konservativen Nationalismus zu tun, in dem eine emphatische Idee der Nation im Mittelpunkt steht. Der liberale Nationalismus ist eher eine Form des Kommunitarismus auf gesamtstaatsbezogener Ebene.

gehört es dann, dass neu ankommende und bereits in einem Land lebende Menschen sich darum bemühen, eine gemeinsame politische Kultur aufzubauen und darüber hinaus auch in anderen kulturellen Fragen den aktiven Austausch suchen, um eine gemeinsame Grundlage für eine geteilte Sittlichkeit auf der Grundlage eines liberalen Selbstverständnisses im weiteren Sinne zu schaffen.[10]

Es kann gut sein, dass diese Elemente nötig sind, um eine breite Orientierung an den liberalen Grundwerten auch im individuellen Handeln zu erreichen. Zwar könnte der Rechtsstaat versuchen, solch eine Orientierung auch zu erzwingen bzw. Verstöße zu sanktionieren. Aber solch eine Machtdemonstration des Rechtsstaates hat den negativen Effekt, dass seine mediale Aufbereitung die Aufnahmebereitschaft der Bevölkerung reduzieren und rechtspopulistische Parteien erstarken lassen wird.[11]

Es ist hier wichtig, den pragmatischen Status dieses Arguments genau zu verstehen. Es geht nicht darum, einen systematischen Zusammenhang zwischen dem Status als Immigrant_in und Verstößen gegen die liberale Grundordnung zu behaupten. Solche Verstöße gehen genauso, wie immer wieder zu Recht bemerkt wird, von Nichtmigrant_innen aus. Es spricht einiges dafür, dass es eher einen Zusammenhang zwischen sozioöko-

10 An dieser Stelle kommt häufig der Begriff des Multikulturalismus (Kymlicka 2000, Strecker 2004) ins Spiel. Allerdings ist dieser Begriff so weit, dass er selbst geradezu leer bleibt und mit liberalen, republikanischen und kommunitaristischen Elementen zu füllen ist, so dass sich daraus jeweils ein unterschiedliches Verständnis von Multikulturalismus bzw. kultureller Durchmischung ergibt.

11 Hier lässt sich das Argument von Hannah Arendt (1970/2013: 36f.) stark machen, dass es sich dabei eigentlich um Gewalt und nicht um Macht, sondern eher einen Machtverlust handelt. Ein Land und seine Bürger_innen wären mächtiger, wenn sie soziale Konflikte ohne Gewalt oder Gewaltandrohung lösen könnten.

nomischen Benachteiligungen und solchen Verstößen gibt. Das Problem ist allerdings, dass Verstöße von Immigrant_innen in der Öffentlichkeit anders wahrgenommen werden. Dass diese verzerrte Wahrnehmung zu einer starken Einschränkung der Rechte anderer Menschen auf Immigration, Duldung und Asyl führen kann, spricht moralisch für ein stärkeres Integrationsverständnis. Das gilt zumindest dann, wenn Maßnahmen, die sich aus einem republikanischen und kommunitaristischen Integrationsverständnis ergeben, dazu beitragen, die Aufnahmebereitschaft der Wahlbevölkerung und damit auch der Politik zu erhöhen. Übrigens sollte Integration ohnehin eher weit verstanden werden, so dass derartige Integrationsmaßnahmen in gleichem Maße für solche Bevölkerungsgruppen ohne Migrationshintergrund greifen sollten, die zu systematischen Verstößen gegen die Grundordnung neigen.

Rechte und Pflichten der Integration

Welche Rechte und Pflichten von neu ankommenden Menschen und bereits in einem Land lebenden Menschen sowie dem Staat sind aus moralstrategischer Perspektive besonders dringlich? Bei den Rechten der neu ankommenden Menschen spielt die Frage der Staatsbürgerschaft eine zentrale Rolle. Unter welchen Bedingungen und innerhalb welchen Zeitraums haben Menschen, die länger oder sogar dauerhaft bleiben, ein Recht auf Staatsbürgerschaft? Dabei ist zu berücksichtigen, dass solch eine Aussicht auf Staatsbürgerschaft den Integrationswillen enorm erhöhen könnte.[12] Auf Seiten der Pflichten neu ankommender Menschen steht die Frage im Vordergrund, ob es neben der Pflicht, sich an das Recht zu halten, auch noch Pflichten der aktiven Auseinandersetzung mit geltenden Sitten, Konventi-

12 Dafür argumentiert beispielsweise Michael Walzer (1992: 105f.).

onen und kulturellen Gepflogenheiten gibt. Dafür spricht immerhin, dass die Annahme solcher weitergehenden Pflichten die Aufnahmebereitschaft erhöhen könnte. Solche Pflichten könnten also nicht nur gegenüber bereits in einem Land lebenden Menschen, sondern auch und gerade gegenüber anderen Migrant_innen bestehen. Ich möchte noch einmal wiederholen, dass der Verweis auf Menschen, die seit ihrer Geburt in einem Land leben und trotzdem auf sittlicher und kultureller Ebene sehr schlecht integriert sind, kein gutes Argument abgibt. Denn das zeigt nur, dass in diesen Fällen die soziale und staatsbürgerliche Integration nicht gelungen ist. Entscheidend ist vielmehr die Frage, in welchem Ausmaß liberale Kooperation auch auf sittliche und kulturelle Übereinstimmung angewiesen ist, weil sich auf diese Weise die Reichweite einer entsprechenden Pflicht bestimmen lässt.

Auch auf Seiten der bereits in einem Land lebenden Menschen und seitens des Staates gilt es zu erarbeiten, welche Rechte und Pflichten sich vor dem Hintergrund ergeben, dass sich für den Erhalt einer hohen Aufnahmebereitschaft ein übergreifender Konsens moralphilosophischer Positionen annehmen lässt. Insbesondere stellt sich die Frage, inwiefern Menschen ein Recht darauf haben, ihre auf legitime Weise erworbenen Vorstellungen vom gelingenden Leben zu verwirklichen. Wenn viele Menschen in ein Land einwandern, dann verändert das grundsätzlich die Strukturen und die Funktionalität zentraler sozialer Institutionen. Hier besteht die Gefahr, dass dabei Kosten entstehen, die vor allem von sozial und politisch schwachen Gruppen getragen werden müssen. Diese Gruppen können dann insistieren, dass ihre auf legitime Weise erworbenen Vorstellungen vom gelingenden Leben nicht hinreichend berücksichtigt werden. Realpolitisch kann sich das in einem Zulauf rechtspopulistischer Parteien äußern, wie er bereits jetzt

stattfindet. Demgegenüber kommt es darauf an, dass die Kosten der Integration gerecht verteilt werden, damit die Aufnahmebereitschaft nicht sinkt. Denn bei einer gerechten Verteilung der Kosten erscheint die Aussicht realistisch, dass niemand seine Vorstellung vom gelingenden Leben aufgeben, sondern nur geringfügig anpassen muss.

Diese Anpassungsleistung stellt auch die zentrale Pflicht der bereits in einem Land lebenden Menschen dar. Darüber hinaus haben sie die Pflicht, Neuankommenden gegenüber kulturell und sittlich offen entgegenzutreten. Nur so kann eine Annäherung in diesen Fragen gelingen und nur dann werden die Neuankommenden in der Lage und wohl auch bereit sein, sich selbst wiederum den bestehenden Sitten und kulturellen Gepflogenheiten zu öffnen.[13] Insbesondere gilt es, die Zuschreibung starrer und singulärer religiöser, sittlicher sowie kultureller Identitäten und Identitätsmerkmale zu vermeiden. Sonst entsteht die Gefahr, dass diese Zuschreibung genau zu der unerwünschten Erstarrung von konflikthaften Identitäten führt.[14] Die zentrale Pflicht kommt jedoch nicht den einzelnen Menschen, sondern dem Staat zu. Er muss dafür sorgen, dass die Neuankömmlinge überhaupt erst befähigt werden, sich staatsbürgerlich, kulturell und sittlich zu integrieren.[15] Dazu gehört ein viel breiteres Bildungs- und Ausbildungsprogramm als allein ein Sprachkurs. Dafür ist es auch wichtig, so früh wie

13 Denn nur dann ist ein zivilisierter Umgang miteinander möglich, der auf wechselseitiger Achtung beruht, wie Avishai Margalit (1996: 1–6) sie beschrieben hat.

14 Genau davor warnt Amartya Sen (2007: 31–33) eindringlich. Er insistiert, dass es demgegenüber wichtig ist, die Pluralität der Identitäten von Menschen zu betonen und zu stärken.

15 Ich glaube, der Fähigkeitenansatz von Amartya Sen (1987) und Martha Nussbaum (2012) lässt sich gut dafür nutzen, um zu erarbeiten, wie voraussetzungsreich Integration ist.

möglich mit diesem Programm zu beginnen. Jeder Tag, an dem Menschen nur in Lagern geduldet und nicht aktiv integriert werden, senkt die anfängliche Integrationsbereitschaft und schafft Ressentiments, weil diese Form der bloßen Duldung eine Ausgrenzung und Demütigung bedeutet.

Eine philosophisch erarbeitete Ethik der Integration kann meiner Einschätzung nach zu der öffentlichen Debatte einen wichtigen Beitrag leisten, indem sie die hier kurz angerissenen Fragen weiterverfolgt. Ich möchte noch einmal betonen, dass es sich dabei aufgrund der aus moralischer Perspektive offensichtlichen Notwendigkeit einer hohen Aufnahmebereitschaft selbst um eine ethisch gebotene Aufgabe handelt.

Literatur

Arendt, Hannah (1970/2013): Macht und Gewalt, Piper Verlag.

Blake, Michael (2013): „Immigration, Jurisdiction, and Exclusion“, in: Philosophy & Public Affairs 41, 103–130.

Blake, Michael (2014): „The Right to Exclude“, in: Critical Review of International Social and Political Philosophy 17, 521–537.

Carens, Joseph H. (1987): „Aliens and Citizens. The Case for Open Borders“, in: The Review of Politics 49, 251–273.

Carens, Joseph H. (2013): The Ethics of Immigration, Oxford University Press.

Geuss, Raymond (2008/2011): Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift, Hamburger Edition Verlagsgesellschaft.

Habermas, Jürgen (1999): Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat, in ders.: Einbeziehung des Anderen, Suhrkamp Verlag 1999: 237–276.

Kymlicka, Will (2000): Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights, Oxford University Press.

Margalit, Avishai (1996): The Decent Society, Harvard University Press.

Miller, David (2008): National Responsibility and Global Justice, Oxford University Press.

Miller, David (2013): „Border Regimes and Human Rights“, in: Law and Ethics of Human Rights 7 (1): 1–23.

Miller, David (2015): „Justice in Immigration“, in: European Journal of Political Theory 14 (4): 391–408.

Nussbaum, Martha C. (2012): Creating Capabilities. The Human Development Approach, Cambridge University Press.

Pettit, Philipp (1997): Republicanism: A Theory of Freedom and Government. Oxford University Press.

Rawls, John (1971/1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp Verlag.

Rawls, John (1993/2003): Politischer Liberalismus, Suhrkamp Verlag.

Sen, Amartya (1987): „The Standard of Living“, in: Geoffrey Hawthorn (Hg.), The Standard of Living. Tanner Lectures in Human Values, Cambridge 1987: 1–38.

Sen, Amartya (2006): „What Do We Want From a Theory of Justice?“, in: Journal of Philosophy 103 (5): 215–238.

Sen, Amartya (2007): Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, Beck Verlag.

Strecker, David (2004): „Multikulturalismus“, in Gerhard Göhler/ Mattias Iser/Ina Kerner (Hg.): Politische Theorie: 22 umkämpfte Begriffe, VS-Verlag 2004: 280–296.

Taylor, Charles (1992): „The Politics of Recognition“, in Amy Gutmann (Hg.): Multiculturalism and the ‚Politics of Recognition‘, Princeton University Press 1992: 25–73.

Walzer, Michael (1992): Sphären der Gerechtigkeit, Campus Verlag.