

Zeitschrift für Praktische Philosophie

**Doppelblind begutachtet und
vollständig Open Access**

**Band 4 – Heft 1
2017**

www.praktische-philosophie.org

HerausgeberInnen

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

Impressum

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

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

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



gefördert von der



Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

- „Oh Voltaire! Oh Humanität! Oh Blödsinn!“
Über den Zusammenhang von Anerkennung, Leben und
menschlichem Selbstverständnis bei Nietzsche
Sarah Bianchi 15
- Doping und Doppelstandards im Sport – eine
nachhaltigkeitstheoretische Analyse der Frage nach einer
möglichen Freigabe von Doping im Wettkampfsport
Alexander Bagattini 37
- Sharon Streets Humeanischer Konstruktivismus und
das Verhältnis von Normativität und Moral
Sören Hilbrich 61
- Abstrakte Arbeit und Anerkennung
Sven Ellmers 81

Kollektive Verantwortung in der globalen Ethik: Ein Problemaufriss

- Einleitung
Henning Hahn & Jens Schnitker 109
- Gemeinsame Hilfspflichten, Weltarmut und kumulative
Handlungen
Anne Schwenkenbecher 123
- Individuelle Verantwortung für globale strukturelle
Ungerechtigkeiten: Eine machttheoretische Konzeption
Tamara Jugov 151

Kollektivierungspflichten und ethischer Konsum <i>Henning Hahn</i>	183
Kollektive Verantwortung für den Klimaschutz <i>Ivo Wallimann-Helmer</i>	211
Verantwortung in der globalen Wirtschaftsordnung: eine funktionalistische Konzeption <i>Jens Schnitker</i>	239

Über die Zeitschrift

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

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

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

Open Access

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

Open Access bedeutet aber nicht, dass keine Kosten anfallen. Kosten entstehen u.a. für die technische Umsetzung (Hosting, Webaufttritt, Indizierung),

Bewerbung, Lektorat und Layout sowie natürlich die Personalkosten auf Seiten der HerausgeberInnen aber auch der AutorInnen und GutachterInnen, unzählige Stunden investieren. Die direkten Kosten werden zur Zeit größtenteils von der Universität Salzburg getragen, wofür wir sehr dankbar sind.

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

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

- Die AutorInnen behalten das Copyright und erlauben der Zeitschrift die Erstveröffentlichung unter einer Creative Commons Namensnennung Lizenz, die es anderen erlaubt, die Arbeit unter Nennung der AutorInnenschaft und der Erstpublikation in dieser Zeitschrift zu verwenden.
- Die AutorInnen können zusätzliche Verträge für die nicht-exklusive Verbreitung der in der Zeitschrift veröffentlichten Version ihrer Arbeit unter Nennung der Erstpublikation in dieser Zeitschrift eingehen (z.B. sie in Sammelpublikation oder einem Buch veröffentlichen).
- Die AutorInnen werden dazu ermutigt, ihre Arbeit parallel zur Einreichung bei dieser Zeitschrift online zu veröffentlichen (z.B. auf den Homepages von Institutionen oder auf ihrer eigenen Homepage), weil so produktive Austauschprozesse wie auch eine frühe und erweiterte Bezugnahme auf das veröffentlichte Werk gefördert werden.

Double Blind Peer Review

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

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

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

Einreichung

Die HerausgeberInnen und der Wissenschaftliche Beirat freuen sich über die Einreichung von Aufsätzen für die offene Sektion. Wir sind bemüht diesen Prozess fair, transparent, konstruktiv und rasch durchzuführen. Jeder Beitrag wird einem doppelblindem Begutachtungsverfahren unterzogen, d.h. er wird an zwei externe GutachterInnen geschickt, die die Identität der/des Autorin/Autors nicht kennen. Die GutachterInnen erhalten dafür ein Formular und sollen in der Regel innerhalb von vier bis sechs Wochen ihr Gutachten abliefern. Die GutachterInnen erhalten auch einen Leitfaden für die Erstellung von Gutachten.

Wir bitten bei der Einreichung folgende Hinweise zu beachten:

- Beiträge sollten in der Regel zwischen 40.000 und 60.000 Zeichen inkl. Leerzeichen umfassen.
- Dem Text ist ein deutscher und ein englischer Abstract im Umfang von 350 Wörtern inkl. fünf Schlagwörter voranzustellen.
- Der Beitrag sollte bisher unveröffentlicht und auch bei keiner anderen Zeitschrift eingereicht worden sein (andernfalls ist eine Erklärung beigefügt).
- Falls der Text eine Übersetzung eines bereits erschienen Textes ist, bitte dies anzugeben.
- Die Zeitschrift für Praktische Philosophie veröffentlicht nur Beiträge in deutscher Sprache!
- Einreichungen im Rahmen eines Schwerpunktes sollten in der Regel zuerst an die SchwerpunktherausgeberInnen geschickt werden, jeden-

falls ist ein entsprechender Hinweis nötig, damit der Beitrag richtig zugeordnet werden kann.

- Die Datei liegt im Format Microsoft Word, RTF oder WordPerfect vor.
- Alle Beiträge in der ZfPP verwenden eine Zitation im Text (Autorin Datum, Seitenzahlen), die dem Standard des Chicago Manual of Style folgen. Eine ausführliche Beschreibung des Zitationsstils: http://www.chicomanualofstyle.org/tools_citationguide.html
- Wir erwarten, dass alle Beiträge, die zur Publikation angenommen werden, von den AutorInnen entsprechend diesen Standards formatiert sind. Bitte verwenden Sie keine Endnoten, sondern Fußnoten und diese nur so wenig als nötig.
- Soweit vorhanden, wurden den Literaturangaben URLs oder die DOI (Digital Object Identifier) beigefügt.
- Der Text liegt mit einfachem Zeilenabstand vor, Schriftgröße 12, gegebenenfalls kursiv, nicht unterstrichen (mit Ausnahme der URL-Adressen); alle Illustrationen, Grafiken und Tabellen sind an geeigneter Stelle im Text eingefügt und nicht am Textende.
- Beiträge sind auf elektronischem Weg über das Formular auf Homepage der ZfPP einzureichen.

Sollten Sie Fragen haben oder Schwierigkeiten auftreten kontaktieren Sie die HerausgeberInnen bitte per E-Mail.

Nach der Annahme eines Textes zur Veröffentlichung übernimmt die ZfPP ein professionelles Lektorat und Layout für den Beitrag. Die/der Autor/in erhält jedenfalls die Fahnen zur Durchsicht.

Schwerpunkte

In jeder Ausgabe der ZfPP werden neben der offenen Sektion ein bis zwei Schwerpunkte veröffentlicht, die drei bis sechs Aufsätze umfassen. Jeder Schwerpunkt wird von einem/einer eigenen Herausgeber/in betreut, der/die für die inhaltliche Konzeption, die Einwerbung der Beiträge und, nach dem Begutachtungsprozess, die endgültige Auswahl verantwortlich ist. Schwerpunkte sollen auch die Möglichkeit bieten, unterrepräsentierte

Themen in den Diskurs zu bringen. Gerne diskutieren wir mit potentiellen SchwerpunktherausgeberInnen über Ideen.

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

Die HerausgeberInnen freuen sich über Vorschläge für Schwerpunkte mit einer Darstellung des Themas (750-1000 Wörter) und der anvisierten Beiträge (Anzahl, Ausrichtung). Da wir auch bei Aufsätzen für Schwerpunkte eine relativ hohe Ablehnungsquote haben, sollten sich SchwerpunktherausgeberInnen bewusst sein, mehr Beiträge einzuplanen und AutorInnen auch keine Publikationszusagen zu machen. Wir ermuntern insbesondere auch jüngere KollegInnen, Vorschläge für Schwerpunkte einzureichen. Die HerausgeberInnen unterstützen deren Umsetzung soweit wie möglich.

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Wir freuen uns, euch in der ersten Ausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie des Jahres 2017 vier Beiträge in der offenen Sektion und einen Themenschwerpunkt präsentieren zu können.

Die Beiträge der offenen Sektion umfassen ein breites Spektrum der Praktischen Philosophie: Sarah Bianchi beschäftigt sich mit dem Zusammenhang von Anerkennung, Leben und menschlichem Selbstverständnis bei Nietzsche. Im Beitrag „Doping und Doppelstandards im Sport“ entwickelt Alexander Bagattini ein nachhaltigkeitstheoretisches Argument gegen die Freigabe von Doping im Sport. Sören Hilbrich setzt sich in seinem Artikel mit Sharon Streets Humeanischem Konstruktivismus in der Metaethik auseinander. Sven Ellmers stellt in seinem Beitrag „Abstrakte Arbeit und Anerkennung“ die These auf, dass die marxische Werttheorie an Überzeugungskraft gewinnt, sobald den verschiedenen in der Literatur diskutierten Bedeutungen des Adjektivs „gesellschaftlich“ eine weitere zur Seite gestellt wird: die gesellschaftliche Wertschätzung.

Henning Hahn und Jens Schnitker haben den Schwerpunkt „Kollektive Verantwortung und globale Ethik“ gestaltet. Anne Schwenkenbecher zeigt in ihrem Beitrag die Zusammenhänge zwischen gemeinsamen Hilfspflichten, Weltarmut und kumulativen Handlungen auf. Tamara Jugov fragt nach der Verantwortung von Individuen für kollektive globale Übel. Henning Hahn beschäftigt sich in seinem Beitrag mit Kollektivierungspflichten und ethischem Konsum. Im Kontext des Klimaschutzes beschäftigt sich Ivo Walimann-Helmer mit kollektiver Verantwortung. Und Jens Schnitker stellt die Frage nach der Verantwortung in der globalen Wirtschaftsordnung und entwickelt eine funktionalistische Konzeption.

Auch diesmal gibt es eine Neuerung: Ab dieser Ausgabe ist jeder Beitrag auch mit einem englischen Abstract und Key Words versehen.

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



Wir danken den AutorInnen, ohne die es diese Zeitschrift gar nicht gäbe, und allen GutachterInnen, die sich viel Zeit nehmen und sich die Mühe machen, die eingereichten Texte gründlich zu lesen und zu kommentieren. Die Namen aller unserer GutachterInnen sind auf unserer Website zu finden. Ebenso bedanken wir uns bei unserer Lektorin, Angelika Miklin, und bei Dorit Wolf-Schwarz, die für das Layout zuständig war. Nicht zuletzt danken wir der Universität Salzburg für die finanzielle Unterstützung zur Herausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie.

Wir wünschen eine anregende Lektüre und freuen uns auf viele weitere Einreichungen!

Die HerausgeberInnen

*Gunter Graf, Martina Schmidhuber,
Gottfried Schweiger & Michael Zichy*

„Oh Voltaire! Oh Humanität! Oh Blödsinn!“

Über den Zusammenhang von Anerkennung, Leben und menschlichem Selbstverständnis bei Nietzsche

SARAH BIANCHI, BERLIN

Zusammenfassung: Mit diesem Aufsatz soll ein Beitrag zur Klärung von Nietzsches Humanitätsverständnis *in binnenrelationaler Perspektive* geleistet werden. Dabei wird in drei Schritten vorgegangen: Der erste Schritt setzt an den *kritischen Vorzeichen* von Nietzsches Humanitätsverständnis an. Hierbei geht es um die Skizzierung der kritischen Verfahren der genealogischen Kritik und des Perspektivismus. In einem zweiten Schritt soll sodann aufgezeigt werden, worin bei Nietzsche die genealogische Kritik ihren Halt findet, damit nicht jeglicher Wert destruiert wird. Dabei soll die binnenrelationale Perspektive des Individuums in der Dimension der existentiellen Selbstanerkennung freigelegt werden. Trotz aller Emphase des Individuums bei Nietzsche geht es ihm stets um die Verbindung von Partikularem und Allgemeinem *im* Lebenszusammenhang. Diese Dimensionen kann der Mensch in seiner Binnenrelationalität *selbst* abwägen. Nietzsches Verständnis des Selbst kann für ihn vor dem Hintergrund seines Anerkennungsverständnisses *keinen* essentialistischen Wesenskern beinhalten; das Selbst entwickelt sich für Nietzsche ursprünglich durch die sozialen Bezüge im Lebensvollzug: Es geht somit um die praktische Dimension, die *immer schon* relational verschränkt ist. In einem dritten Schritt soll Nietzsches Humanitätsverständnis als *existentielle Selbstbeschreibung des Menschen* herausgearbeitet werden. Indem Nietzsches kritische Vorzeichen berücksichtigt werden, zeigt sich, dass sich seine Kritik zentral auf ein *bloß tradiertes* Humanitätsverständnis richtet. Worauf es ihm dagegen ankommt, ist sein Verständnis des Individuums als „freier Geist“, der von sich aus in der Lage ist, sein Leben selbst in die Hand zu nehmen.

Schlagwörter: Nietzsche, Humanität, Anerkennung, freier Geist, Lebensphilosophie

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



Abstract: In this essay, I aim to contribute to the question of how Nietzsche understands the notion of humanity from a relational perspective already situated within the individual in three steps: the first step deals with the *critical auspices* of Nietzsche's understanding of humanity. Hereby, the critical methods of his genealogical critique and his perspectivism will be sketched. The second step focuses on the question of why Nietzsche's genealogical critique does not destroy every value. In this context, the relational perspective within the individual is elaborated through the dimension of existential self-recognition. Despite Nietzsche's emphasis on the individual, Nietzsche always combines the dimension of the particular with the general *within* the mode of living. Through the relational perspective within the individual, each human being is able to weigh these dimensions on his or her own. Against the background of Nietzsche's depiction of recognition, his understanding of the self cannot contain any alleged form of an essential core. The self, following Nietzsche, develops originally within social contexts in life, thus stressing its practical dimension, which is always entangled relationally. The third step develops Nietzsche's understanding of humanity as existential human beings' self-depiction. By considering Nietzsche's critical auspices, it may appear that Nietzsche's harsh critique of humanity addresses a mere traditional understanding of humanity. On the contrary, he stresses an understanding of the individual as "free spirit" that is able to master his or her life on his or her own.

Keywords: Nietzsche, humanity, recognition, free spirit, philosophy of life

I. Einleitung

„Wissen wir doch kaum, ob die Menschheit selbst nicht nur eine Stufe, eine Periode im Allgemeinen, im Werdenden, ob sie nicht eine willkürliche Erscheinung Gottes ist. (...) Was sind die Triebfedern dieses grossen Uhrwerks? Sie sind verborgen, aber sie sind dieselben in der grossen Uhr, die wir Geschichte nennen. Das Zifferblatt sind die Ereignisse. (...) Und könnte man als jene Triebfedern nicht die immanente Humanität nehmen?“ (Nietzsche 1862, 2, 56).¹ In diesem Ausschnitt aus Nietzsches Jugendschrift *Fatum und Geschichte* deutet sich bereits beim jungen Nietzsche die Bedeutung seines

1 Die Jugendschrift *Fatum und Geschichte* aus dem Jahr 1862 wird im Folgenden nach der BAW (nach Band- und Seitenangabe) von Hans Joachim Mette zitiert, die weiteren Schriften Nietzsches nach der KSA (nach Nennung, soweit vorhanden, von Jahreszahl, Band, Aphorismus und Seitenzahl) von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Unter Punkt VI.1. befindet sich eine separate Auflistung von Nietzsches Werken in ihrer zeitlichen Reihenfolge, sofern sie für den vorliegenden Aufsatz verwendet wurden.

späteren Humanitätsverständnisses aus der vorwiegend mittleren Periode an. Dieser jugendliche Nietzsche scheint dabei allerdings noch in gewisser Weise einer mechanistisch anmutenden Bebilderung verhaftet zu sein, einer Humanität als „princiellster Grundlage“ (ebd., 2, 54), die – wie ein Uhrengetriebe das „Zifferblatt“ – die Menschheitsgeschichte bewegt.

Diese frühe Emphase von Humanität vermag im Vergleich mit dem dunklen Nietzsche insbesondere der Spätschriften überraschen. Insbesondere im zweiten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* scheint Nietzsche dem Begriff von Humanität jeglichen Sinn abzusprechen, wenn er zuweilen etwas polemisch schreibt: „Oh Voltaire! Oh Humanität! Oh Blödsinn!“ (Nietzsche 1886, 5, 35). Das Verhältnis von Nietzsche zu Voltaire ist zwar vielschichtig und kann erst im Verlauf des Aufsatzes eingehendere Betrachtung finden. Für die Einleitung reicht einstweilen die Feststellung aus, dass Nietzsche hier in ironischer Weise über das Humanitätsverständnis der Aufklärung spottet. Kernthese dieses Aufsatzes wird nun jedoch sein zu zeigen, dass Nietzsche dabei nicht das Humanitätsverständnis der Aufklärung generell verwirft, es ihm allerdings auf bestimmte kritische Vorzeichen ankommt, unter denen sich für ihn mit Recht von einem „Zeichen der Humanität“ (Nietzsche 1881, 3, 528, 303) sprechen lässt. Wie Nietzsche dies versteht, soll am Beispiel des „freien Geist[es]“ (Nietzsche 1878, 2, Vorr., 15) beschrieben werden.

Der Argumentationsgang dieses Aufsatzes ist dabei wie folgt gegliedert: In einem ersten Schritt werden die *kritischen Vorzeichen* von Nietzsches Humanitätsverständnis freigelegt. Hierbei geht es um Nietzsches kritisches Verfahren der Genealogie und sein Verständnis des Perspektivismus. In einem zweiten Schritt soll sodann die Klärung der *binnenrelationalen* Struktur von Nietzsches Humanitätsverständnis herausgearbeitet werden. Dies wird in Rekurs auf Nietzsches Beschreibung von Anerkennung unternommen. Ein dritter Schritt hat zum Ziel, auf Grundlage der freigelegten Binnenrelationalität Nietzsches spezifisches Verständnis von Humanität zu entwickeln. Dies soll anhand seiner Ausführungen zum „freien Geist“ und zum „souverainen Individuum“ (Nietzsche 1887, 5, 2, 293) veranschaulicht werden. Methodologisch wird dabei das Verfahren einer systematisch genutzten narrativen Rekonstruktion angewendet (Bianchi 2016, 23ff.).

II. Auf dem Weg zu Nietzsches Humanitätsverständnis: Von den kritischen Vorzeichen

Nietzsches vielschichtiges Humanitätsverständnis wird zunächst an Bemerkungen deutlich, die man als *kritische Vorzeichen* verstehen kann, aus denen heraus sich für ihn erst von einem gehaltvollen Humanitätsverständnis sprechen lässt. Die kritischen Vorzeichen ergeben sich aus Nietzsches kritischen Instrumentarien der Genealogie und des Perspektivismus.

Greifen wir nochmals auf die Beziehung Nietzsches zu Voltaire zurück, so kann daran beispielhaft Nietzsches *genealogische Kritik* in Verbindung mit seinem Humanitätsverständnis verdeutlicht werden. Auch wenn Nietzsche Voltaire eigentlich nahesteht, seine Schrift *Menschliches, Allzu Menschliches* sogar dessen 100. Geburtstag gewidmet ist (Ottmann 1987, 156f.), so manifestiert sich in dieser Passage Nietzsches genealogische Kritik: „Mit der ‚Wahrheit‘, mit dem Suchen der Wahrheit hat es etwas auf sich; und wenn der Mensch es gar zu menschlich treibt – ‚il ne cherche le vrai que pour faire le bien‘ – ich wette, er findet nichts!“ (Nietzsche 1886, 5, 35) Wie in einem Brennglas bündelt sich hier Nietzsches genealogische Kritik an Humanität und bringt einen Grundgedanken Nietzsches ans Licht: Humanität bleibt für Nietzsche so lange eine leere Worthülse, wie der Begriff mit den *tradierten* Eigenschaften „gut“ oder „menschlich“ in Verbindung gebracht und so einseitig moralisch verklärt wird, indem man sich lediglich auf die Überlieferung stützt.

Einen solchen Irrtum wirft er Voltaire und, allgemeiner gesprochen, der Aufklärungsbewegung überhaupt vor. Für Nietzsche legen ihre Vertreter zu viel Gewicht auf einen abstrakten moralischen Wert und ordnen diesem moralischen Wert dasjenige zu, was sie für wahr halten.

Nietzsche dagegen stützt sich auf die zentrale Frage: „unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werturtheile gut und böse“ (Nietzsche 1887, 5, 2, 249f.). Mit dieser genealogischen Kritik geht es ihm darum, „die Herkunft unserer moralischen Vorurteile“ (ebd., 5, 2, 248) zu entlarven, die Entstehung von moralischen Urteilen aufzudecken, wie er es explizit im Programm seiner Spätschrift *Zur Genealogie der Moral* festgelegt hat. Vor diesem Hintergrund gibt es für Nietzsche keine „absoluten Wahrheiten“ (Nietzsche 1878: MA 1, 2, 2, 25), keine „ewigen Tatsachen“ (ebd.), auf die der Mensch sich stützen kann. Diese *genealogische* Kritik bebildert Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* anschaulich, wenn er den blinden Glauben an eine Moral mit einem „ehrwürdige[n] langschwänzige[n] Begriffszopf“

(Nietzsche 1886, 5, 214, 151) vergleicht, „den sich unsre Grossväter hinter ihren Kopf, oft genug hinter ihren Verstand hängen“ (ebd.).²

Wenn die genealogische Kritik die *Traditionsverhaftetheit* von Moralkonzepten herausarbeitet, so stellt Nietzsche ihr ein anderes kritisches Instrument zur Seite: den Perspektivismus. Denn die genealogische Kritik macht erst Sinn, wenn sie nicht in ein relativistisches Nirgendwo mündet, d.h. nicht alle Werte kritisch angreift, sondern sich auf einen Grund bezieht, aus dem heraus sie ihr kritisches Potential speist.³ Ein Fingerzeig, in welcher Richtung Nietzsche einen solchen Grund angibt, findet sich in seinem Verständnis von Perspektivismus: Es geht Nietzsche um die individuelle Perspektive, um den spezifischen Blickwinkel, der vom Menschen auf *seine* Welt in *seiner* besonderen Situation eingenommen wird, um „die Welt, die uns etwas angeht“ (Nietzsche N 1885–1886, 2 [108], 114), wie es Nietzsche in einem Nachlassnotat formuliert. Was Nietzsche hier unter Welt versteht, ist kein faktischer „Thatbestand“ (ebd.), sondern ergibt sich aus der spezifischen Beziehung des Menschen zu *seinem* Verhältnis zur Welt.

Dieses Verhältnis zur Welt kann wiederum nicht abstrakt abgeschätzt werden, sondern erschließt sich jedem aus seinem konkreten *Lebenszusammenhang*. Hierbei bezeichnet Nietzsche das „perspektivische“ (ebd.) Sehen auf seine Welt aus dem eigenen Blickwinkel als „Grund“ (Nietzsche 1886, 5, 34, 53) allen Lebens. Was er unter Leben versteht, definiert Nietzsche allerdings nicht in systematischer Weise (Hogh 2000). In der zweiten *Unzeitgemäßen* Betrachtung beschreibt Nietzsche „Leben“ jedoch als „jene dunkle, treibende, unersättliche sich selbst begehrende Macht“ (Nietzsche 1874, 1, 3, 269). Ab den 1880er Jahren arbeitet Nietzsche diese „sich selbst begehrende Macht“ aus seiner früheren Formulierung ‚Wille zum Leben‘ als ‚Willen zur Macht‘ kategorial aus (Gerhardt 1996, 167ff.). Diesen grundlegend

2 Zu erwähnen ist hierbei, dass die Begriffe Moral und Ethik nicht kategorial unterschieden werden, sondern im ersten Fall auf den lateinischen Wortursprung „mos“ zurückgehen und im zweiten Fall auf den altgriechischen Wortursprung „ethos“ zurückführen. Eine solche Deutung ist in der Forschung nicht unumstritten, vgl. hierzu Jürgen Habermas' Trennung von Moral und Ethik, die auf John Rawls zurückgeht. In diesem Verständnis geht es in der Moral um Prinzipien der Gerechtigkeit, während sich die Ethik auf das Individuum in seiner Partikularität bezieht (Jaeggi 2014, 30f.).

3 Somit gerät Nietzsches genealogische Kritik nicht in das sogenannte „Mannheim-Problem“ (Jaeggi 2009, 282). Grundlegend zu Nietzsches genealogischer Kritik: Saar 2007.

ganzheitlichen Zusammenhang von Individuum, Leben und Welt deute ich als „existentiell“. Das Adjektiv „existentiell“ steht dabei allerdings nicht in existenzphilosophischer oder existentialistischer Richtung, wie sie im 19. beziehungsweise 20. Jahrhundert vor allem in Deutschland und Frankreich aufgekommen ist, sondern verweist auf Nietzsches Lebensphilosophie. Dabei geht es allerdings auch hier nicht um eine wissenschaftliche Disziplin, nicht um eine *Lebenswissenschaft*, vielmehr unterstreicht dieser Rekurs den ganzheitlichen Lebenszusammenhang, dem das Individuum in grundlegender Weise seinen Sinn und sein Ziel gibt: „[A]ber wozu du Einzelner da bist, das frage dich, und wenn es dir Keiner sagen kann, so versuche es nur einmal, den Sinn deines Daseins gleichsam a posteriori zu rechtfertigen, dadurch dass du dir selber einen Zweck, ein Ziel, ein ‚Dazu‘ vorsetzest, ein hohes und edles ‚Dazu‘“ (Nietzsche 1874, 1, 9, 319). Dieser Lebenszusammenhang stützt sich dabei nicht auf die abstrakte Geltung religiöser oder moralischer Traditionen, sondern allein auf das konkrete Individuum in seinem Handlungsvollzug: Ein solches Handeln ist für Nietzsche dabei grundlegend mit einem wagemutigen Versuch verbunden, gleichsam dem eines „Entdecker[s]“ (Nietzsche 1882, 3, 382, 636), der „[a]uf die Schiffe“ (ebd., 3, 289, 529) geht, um sich auf die Suche nach neuem Land zu machen.

III. Anerkennung „unter der Optik des Lebens“: Zu Nietzsches anerkennungstheoretischer Grundierung von Humanität

Wenn in einem ersten Schritt die kritischen Vorzeichen von Nietzsches Humanitätsverständnis herausgearbeitet wurden, so weisen sie in die Richtung, auf die es im Folgenden ankommt: Die genealogische Kritik ist so lange ‚leer‘, wie sie keinen sicheren Halt findet, einen Standpunkt zu formulieren, von dem sie ihre Kritik üben kann, um nicht jeden Wert zu dekonstruieren. Durch den Perspektivismus zeigt sich, dass für Nietzsche ein solcher Halt mit Blick auf das konkrete Individuum gewonnen werden kann, es somit auf die individuelle Perspektive ankommt, die jeder Mensch auf seinen Lebenszusammenhang einnimmt. Droht eine solche perspektivische Schätzung nicht bloß in einen individualistischen Partikularismus zu münden, in dem jeder nur noch seine vermeintliche ‚Privatwelt‘ sieht, um es überspitzt zu formulieren? Steht Nietzsches Perspektivismus damit vor der Gefahr, in einen partikularen Relativismus abzugleiten? Im Folgenden soll es nun darum gehen, das Individuum bei Nietzsche in anerkennungstheoretischer Perspektive auszudeuten und somit Nietzsches Humanitätsverständnis noch

klarer zu begründen. Eine solche Sicht stellt zum einen den Grund dar, von dem aus das genealogische Verfahren sein kritisches Potential gewinnt, zum anderen bewahrt die Dimension der Anerkennung den Perspektivismus davor, in einen bloß individualistischen Partikularismus zu münden, weil im Verständnis des Anerkennungsgeschehens stets die *allgemeine* Dimension berücksichtigt ist.

Für Nietzsches Verständnis von Humanität kommt es im Folgenden zentral auf die Dimension der *Selbstanerkennung* an, auf eine *Binnenrelationalität* im Menschen. Aus dem bisherigen Kapitel zu den kritischen Vorzeichen lässt sich so weit Folgendes zu Nietzsches Verständnis von Humanität festhalten: Qua genealogischer Kritik kann es Nietzsche um keinen moralisch oder religiös blind tradierten Wert gehen, auf den sich der Mensch stützen kann. Vielmehr geht es um die individuelle Perspektive im Lebenszusammenhang. Die Dimension der Humanität lese ich dabei in Richtung von Nietzsches Lebensphilosophie als existentiell. Es geht um das ganzheitliche Individuum, das es wagt, seinem Leben seinen eigenen, selbst-erkannten Sinn zu geben und nach diesem zu handeln. Demnach geht es für Nietzsche in der Dimension von Humanität um die *praktischen Bezüge* im konkreten Leben, d.h. um *keinen* essentiellen Wesenskern dessen, *was* der Mensch ist.⁴ Es geht ihm vielmehr um die Frage, *wie* der Mensch sein eigenes Leben ganzheitlich in existentieller Weise führt. Für Nietzsche ist und bleibt der Mensch immer das „noch nicht festgestellte Thier“ (Nietzsche 1886, 5, 62, 81), so dass sich nur nach den menschlichen Handlungsweisen fragen lässt. Über diese Handlungsweisen lassen sich jedoch auch keine abstrakten Aussagen treffen, sondern nur solche, die aus dem konkreten Leben gewonnen werden. Wenn die verschiedenen Stränge zusammengeführt werden, so zeigt sich, dass es bei Nietzsches Humanitätsverständnis um die Frage nach dem menschlichen Selbstverständnis geht, allerdings auch hier nicht in abstrakter Weise, sondern um eine konkrete *Selbstbeschreibung* des Menschen: Wenn Kant noch in allgemeiner Weise in seiner Logik-Vorlesung danach fragt, was der Mensch ist (Kant 1756, AA 09, 25, 06), so zentriert Nietzsche diese Frage auf das konkrete Individuum, das „nicht verkannt und nicht verwechselt werden will“ (Nietzsche 1886, 5, 44, 60).

Die Selbstbeschreibung des Menschen möchte ich hier in ihrer anerkennungstheoretischen Verwobenheit ausdeuten. Der Begriff der Aner-

4 Zur Dimension der „Unterbestimmtheit von Humanität“ in der aktuellen Debatte insbesondere: Honneth 2000, 69.

kennung ist vergleichsweise jung. 1970 ist er noch nicht im ersten Band des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* von Joachim Ritter verzeichnet. Seit den 1990er Jahren hat die Debatte international an Geltung gewonnen (Honneth 1992). Philosophiegeschichtlich orientiert sich der Begriff der Anerkennung an den Intersubjektivitätstheorien von Johann Gottlieb Fichte und Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Der Kern der Anerkennungsbewegung zeigt sich bei den idealistischen Philosophen in einem ursprünglich relational verstandenen Selbst, in der immer schon sozialen Form des Bewusstseins. In dieser Sicht führen Prozesse wechselseitiger Anerkennung generell zu einem Mehr an Freiheit. Solche Prozesse wechselseitiger Anerkennung setzen dabei an einer fundamentalen Ebene am Verständnis des Selbst an, genauer: an der Frage, wie dieses Selbst entsteht. Nietzsche ist in dieser weltweiten Debatte zwar am Rand präsent, jedoch wird er, wenn überhaupt, zu meist als jemand interpretiert, der Anerkennung skeptisch gegenübersteht und darin weniger eine Möglichkeit zur Freiheit sieht (Butler 2010). Die Nietzsche-Forschung ihrerseits hat jüngst auf dieses Desiderat aufmerksam gemacht (Williams 2012, 6).⁵ Bei Nietzsche geht es um existentielle Anerkennungsprozesse. Hierbei sind für den vorliegenden Aufsatz zwei Punkte von besonderem Interesse: Erstens geht es bei Nietzsche um Anerkennungsprozesse, die das ganze menschliche Leben umfassen, wie er es in *Menschliches, Allzumenschliches* für die „Oligarchen des Geistes“ (Nietzsche 1878: MA 1, 2, 261, 218) einführt, die sich „einander nöthig“ (ebd.) sind (Bianchi 2016). Zweitens verdeutlicht sich zugleich daran auch Nietzsches problematische Seite seines Verständnisses von Anerkennung: Es geht ihm um keine universelle Dimension, die a priori jedem Menschen zukommt.

Kehren wir nun zum ersten Punkt zurück: Anerkennungsprozesse im Leben gewinnen für Nietzsche ihre Kraft aus dem „Princip des Gleichgewichts“ (Nietzsche 1878: WS, 2, 22, 555), einem binnenrelationalen Verhältnis, das in seiner Fragilität jedoch stets zu einer neuen wechselseitigen Ausbalancierung herausfordert. So ist bei Nietzsche Anerkennung mehr und etwas anderes als ein bloß harmonistisches Geschehen. Das Besondere seines Anerkennungsverständnisses besteht darin, dass das Konflikthafte, die Fähigkeit, in Sachverhalten Stellung zu beziehen, d.h. die eigene Position *mit guten Gründen* verteidigen zu können, zum Anerkennungsgeschehen notwendigerweise dazugehört. Grundlegend für eine solche Sicht ist bei Nietzsche sein Verständnis des „Dividuum“ (Nietzsche 1878: MA 1, 2, 57, 76), des

5 Jüngst dazu auch: Constâncio 2015.

Individuum, das sich bei moralischen Fragen als Zweiheit, als verinnerlichte Auseinandersetzung von „Ich und Mich“ (Nietzsche 1883, 4, 1, 71) versteht.⁶ In diesem inneren „Zwiegespräch“ (Nietzsche 1878: MA 1, 2, 374, 261), dem Abwiegen des eigenen und gesellschaftlichen Standpunkts, geht es Nietzsche dabei jedoch nicht um eine dissoziative Selbstspaltung, sondern diese innere Dynamik ermöglicht in „Distanz“ (Nietzsche 1886, 5, 257, 205) zur eigenen Sichtweise eine kritische Selbstreflektion. Denn bei der daran anschließenden Handlung, so betont Nietzsche, ist das Individuum wieder bei sich. In dieser Sicht versteht Nietzsche den anderen nicht a priori als Einschränkung der eigenen Freiheit. In einer solchen inneren Dynamik wird bei Nietzsche Freiheit durch Anerkennung unter seinesgleichen und zugleich durch Selbstanerkennung ermöglicht. Diese Ermöglichung zeigt sich jedoch nicht als ein stabiler Ist-Zustand, sondern als ein *fragiler Aushandlungsprozess*.

Zweitens verweist die relationale Verzahnung, wie sie Nietzsche bei den „Oligarchen des Geistes“ in den Prozessen von Anerkennung und Selbstanerkennung beschreibt, jedoch auch auf die Grenzen von Nietzsches Anerkennungs- und damit auch von seinem Humanitätsverständnis: Nietzsche schließt sich keinem allgemeinen Pathos der *Menschheit* im Sinn einer universellen Anerkennung an, sondern bezieht sich lediglich auf das Individuum unter seinesgleichen, auf seinen spezifischen und damit auch eingegrenzten Lebenszusammenhang. Dabei versteht Nietzsche diesen Kreis von seinesgleichen zwar nicht elitär, vielmehr lässt sich jeder dazuzählen, der die *begründete* Fähigkeit zum Selbstvertrauen besitzt. Es kommt Nietzsche somit nicht auf eine soziale oder biologistische Exklusion an; aber dennoch steht er in der Gefahr, tradierte Gruppen und damit verbunden Exklusionen unkritisch zu übernehmen, entgegen seinem eigenen Anspruch der genealogischen Kritik bestehender Wertsetzungen.

6 Nietzsche's Verständnis des „Dividuum“ kann in grundsätzlicher Entsprechung zur Entwicklung der Kategorien von „Me and I“ des symbolischen Interaktionismus bei George Herbert Mead in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gesehen werden: Mead, 1973. Im 20. Jahrhundert hat besonders prominent Hannah Arendt diesen Gedanken des inneren Gesprächs aufgegriffen, das sie als „sokratisches Gespräch“ fasst, aus dem heraus erst ethische Entscheidungen möglich sind: Arendt 2007.

IV. Über Nietzsches Humanitätsverständnis: Von der Selbstbeschreibung des Menschen

Nietzsches Humanitätsverständnis setzt an *der existentiellen Selbstbeschreibung des Menschen* an. Diese Selbstbeschreibung soll im Folgenden genauer am Beispiel der „freien Geister“ ausgeführt werden. Mit Blick auf die kritischen Vorzeichen ist es erwartbar, dass Nietzsche nicht ein bloß tradiertes Humanitätsverständnis übernimmt. So grenzt er sich entschieden etwa vom klassischen Humanitätsverständnis von Friedrich Schiller ab.⁷ Vor dem Hintergrund der genealogischen Kritik spöttelt der späte Nietzsche in seinen *Streifzügen eines Unzeitgemässen* über Schiller als den „Moral-Trompeter von Säckingen“ (Nietzsche 1889, 6, 111). Schiller gilt dem Immoralisten Nietzsche, dem es in der existentiellen Verbindung von Mensch und Leben selbst auf die Formel „gefährlich [zu] leben“ (Nietzsche 1882, 3, 283, 526) ankommt, in diesem Sinn als Anhänger eines „falschen ‚Classicismus‘“ (Nietzsche N, 9, 1880–1882, 9 [7], 410f.).⁸ In dieser Perspektive sieht Nietzsche bei Schiller „einen innerlichen Haß gegen die natürliche Nacktheit und schreckliche Schönheit der Dinge“ (Nietzsche N, 9, 1880–1882, 9 [7], 410f.), so dass er „unwillkürlich mit edel verstellten Gebärden und edel verstellten Stimmen in Bezug auf alles (Charaktere Leidenschaften Zeiten Sitten) eine verkleidete und nur vorgebliche Nacktheit und Gracität (...) forderte“ (ebd.). Nietzsche dagegen kommt es in seiner existentiellen Sicht auf das ‚nackte‘ Leben als solches an, oder wie er es in der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* formuliert, auf die „dunkle (...) Macht“, auf die Emphase alles Lebendigen, das in seiner vielschichtigen Dynamik nicht in ein bereits vorgefasstes Schema aus bloß tradierten moralischen Kategorien passt.

Wenn sich Nietzsche in dieser Emphase des dynamischen Lebensbezugs vom Schiller’schen Humanitätsverständnis abwendet, so kommt er zugleich Goethes Humanitätsbild näher. Goethes Humanitätsvorstellung entsprach offenbar Nietzsches Bild der über sich selbst hinausgehenden Persönlichkeit. Goethe verkörpert für Nietzsche sogar in seiner Person die Idee des Unzeitgemässen, der sich in seinem Lebensvollzug nicht nach vorgegebenen Traditionen richtet. Eine Person, die „gegen die Zeit und dadurch auf die

7 Wie weit Nietzsches Abkehr von Schiller reicht, ist in der Forschung umstritten, dazu zusammenfassend: Merlio 2007, 204ff.

8 Der frühe Nietzsche zeigt sich noch als glühender Anhänger Schillers. Gerhardt 2007, 97–115. Bereits als Schüler hat Nietzsche Schillers *Ästhetische Briefe* in Schulpforta gelesen: dazu: Bishop und Stephenson 2005, 28.

Zeit und dadurch hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit“ (Nietzsche 1874, 1, Vorw., 247), lebt, handelt und wirkt. Im Goethe'schen Verständnis der Persönlichkeit, die nicht als „Marmor“ (Nietzsche N, 13, 1887–1889, 24 [10], 634) versteinert ist, sondern angetrieben durch das Leitwort „Stirb und werde“ (Goethe 1994, 25) beständig über sich hinauswächst, wird der Mensch dabei als das Wesen gesehen, das geprägt ist durch das, was es *aus sich selbst macht* (Nehamas 2004, 86). Es kommt somit auf den *dynamischen Prozess der Selbstwerdung* an. Hierbei betont Nietzsche, dass dieser Prozess immer schon im Leben eingebettet ist. An Goethe rühmt Nietzsche so in den *Streifzügen eines Unzeitgemäßen*, dass er „sich nicht vom Leben“ (Nietzsche 1889, 5, 49, 151) abgewendet hat, im Gegenteil: „er stellte sich hinein“ (ebd.), so dass es Goethe auf die „Totalität“ (ebd.) und nicht auf das „Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille“ (ebd.) ankommt. Während Nietzsche bei Goethe nun betont, dass dieser „sich zur Ganzheit“ (ebd.) geradezu „disziplinierte“ (ebd.), so sucht Nietzsche weiter das Leben in seiner Dynamisierung zu entgrenzen, wodurch sein Verständnis von Humanität gefährdet ist, in brachiale Fahrwasser zu geraten.⁹

1. *Nietzsches Kritik an einem harmonistischen Humanitätsverständnis*

Eine solche Radikalisierung des Goethe'schen „Stirb und werde“ schließt somit auch die rohe Nacktheit und Gewalt des Lebens ein, deren Vermeidung Nietzsche noch bei Schiller kritisiert hatte. Diese *Kritik Nietzsches an einem harmonistischen Humanitätsverständnis* steht dadurch in der Gefahr, in einen vitalistischen Dynamismus abzuleiten. In der *Götzen-Dämmerung* von 1889 gilt Nietzsches Kritik in diesem Sinn einer „zärtliche[n] Menschlichkeit“ (Nietzsche 1889, 6, 37, 136). In dieser Sicht hat Humanität für Nietzsche nichts mehr mit tradierten moralischen Werten wie Menschenliebe zu tun. Dabei betont Nietzsche eine Dynamisierung des Lebens, deren Wahrnehmung durch ein lediglich tradiert moralisierendes Humanitätsverständnis als bloße „Einmüthigkeit in der Schonung, in der Hilfsbereitschaft, im gegenseitigen Vertrauen“ (ebd.) verstellt würde. Nietzsche verortet sein neues radikal vitalisiertes Humanitätsverständnis in der intensiven Abgrenzung zu einer Humanität, die er als tradierten Moralismus versteht. Gegen dieses Humanitätsbild sucht Nietzsche die Fülle und Kraft des Lebens als existentiellen Grund zu vertreten – ein Leben, das sich gestützt auf die genealogi-

9 Zum Verhältnis von Nietzsche und Goethe insbesondere: Heftrich 1987.

sche Kritik von lebensfeindlichen, lebensfernen nur tradierten Regelungen selbst befreit, zu eigenen Lebenswerten durchdringt; die Selbststeigerung der Persönlichkeit als deren dynamisches Wesen, wie Nietzsche mit Goethe übereinstimmend ausführt, gerät dabei in deutliche Gefahr, in vitalisierend-existentieller Richtung verabsolutiert zu werden.

Die von Nietzsche als verzärtelnd charakterisierte Humanität steht für ihn somit im Gegensatz zur Fülle des Lebens, wirkt der „Folge des Überschusses von Leben“ (ebd., 6, 37, 137) entgegen. Dem späten Nietzsche kommt es darauf an, dass im Leben „Viel gewagt, Viel herausgefordert, Viel auch vergeudet werden“ (ebd.) darf. Diese ungezügelt dynamische Kraft stellt Nietzsche einem harmonistischen Verständnis einer „dick wattirten Humanität“ (ebd.) entgegen, die er 1888 in *Nietzsche contra Wagner* den bloß „Leidendste[n]“ (Nietzsche 1888, 6, 426) und „Lebensärmste[n]“ (ebd.) zuschreibt, „die Milde, Friedlichkeit und Güte nötig haben – das, was heute Humanität genannt wird“ (ebd.). Die hinter dieser Kritik wirksame ungebändigte Bejahung des Lebens beim späten Nietzsche, die Betonung des „Überschusses von Leben“ (ebd.), verbindet er 1888 weiter mit der dionysischen Gottheit des Rausches und der Fruchtbarkeit. Dabei kommt es ihm natürlich nicht auf eine harmonistische „Milde, Friedlichkeit und Güte“ an, sondern es geht ihm um die Freisetzung sich immer erneuernder Kräfte: „Der Reichste an Lebensfülle, der dionysische Gott und Mensch, kann sich nicht nur den Anblick des Fürchterlichen und des Fragwürdigen gönnen, sondern selbst die furchtbare That (...) – bei ihm erscheint das Böse, Sinnlose und Häßliche gleichsam erlaubt, wie es in der Natur erlaubt erscheint, infolge eines Über-Schusses von zeugenden, wiederherstellenden Kräften –, welche aus jeder Wüste ein üppiges Fruchmland zu schaffen vermag“ (ebd., 6, 425f.). In diesem Aphorismus zeigt sich, wie Nietzsche in der Kulmination dionysischer Lebenskräfte auch die „furchtbare That“ als erlaubt rechtfertigt, weil er sie zugleich durch die Dimension eines ungeheuren „Über-Schusses“ von Leben überwunden sieht. Dabei klingt nun keine zähmende Dimension mehr an, wie beim frühen Nietzsche in der *Geburt der Tragödie*: Denn dort steht der dionysischen Gottheit stets Apoll entgegen, der griechische Gott des Traumes und der Ordnung. Diese bedingen sich dort wechselseitig und fordern sich zugleich zu neuen Kämpfen heraus (Nietzsche 1872, 1, 5, 25ff.).

Wird allerdings der Nietzsche aus *Menschliches, Allzumenschliches* in den Argumentationsgang noch einbezogen, so gibt dies Aufschluss über die mögliche Verschränkung von scheinbar ungezügelter dionysischer Kraft und Humanität im Denken des mittleren Nietzsche. Zentral erscheint hier-

bei der Aphorismus über *Die Cyklopen der Cultur*. Hier deutet Nietzsche eine neue, human-historische Wendung an, die über die Feier des vitalistisch entgrenzenden Lebensdynamismus auf eine neue Stufe geschichtlich humaner Integration hinausweist. Darin sieht Nietzsche die „Geschichte der Menschheit“ (Nietzsche 1878, 246) durchzogen von Kämpfen: Die „wilde[n] Kräfte brechen Bahn, zunächst zerstörend, aber trotzdem war ihre Thätigkeit nöthig, damit später eine mildere Gesittung hier ihr Haus aufschlage. Die schrecklichen Energien – Das, was man das Böse nennt – sind die cyklopischen Architekten und Wegebauer der Humanität“ (ebd.). Hier geht es Nietzsche offensichtlich um eine neue dynamisch schöpferische Dimension, um ein Verständnis von Humanität in einem Entwicklungsprozess, das zugleich die Ambivalenzen freilegt: Es geht weder um ein isoliert moralisch traditionalistisch aufgeladenes Verständnis von Humanität noch um eine Rechtfertigung des blinden dunklen Lebensdrangs, sondern Nietzsche entwirft in diesem Aphorismus das Bild von Humanität als historischem Prozess von riesenhaften Dimensionen, der auf eine umfassende, „cyklopische“ Kulturleistung abzielt, in der sich zerstörerische Energien, das vermeintlich „Böse“, entladen, dabei aber letztlich zum Aufbau einer später sich entfaltenden tieferen Humanität beitragen. Vor dem Hintergrund von Nietzsches „Renaissancismus“ (Gerhardt 2011, 149) zeigt sich, dass dieser historische Prozess dabei jedoch nicht teleologisch verstanden werden kann.

2. Über den „freien Geist“: Von der Disziplinierung im Lebenszusammenhang

Im sich wechselseitig bedingenden Zusammenspiel von Dionysos und Apoll beim frühen Nietzsche und den human integrativ gesehenen „Cyklopen der Kultur“ aus Nietzsches mittlerer Periode klingt eine Dimension von Humanität an, die Nietzsches Sicht auf Humanität vor der Verklärung zügelloser Rohheit bewahrt. Es geht um die Frage, mit welchen Mitteln Nietzsche die Bändigung der zügellosen Rohheit fasst. Er entwickelt in diesem Zusammenhang die Möglichkeit einer humanen Integration und Steuerung einer Selbstdisziplin als wesentliche Lösungsperspektive *im* Leben. Eine Schwierigkeit hierbei besteht nun darin, herauszufinden, nach welchen Regeln diese Selbstdisziplin verfährt und welche normativen Setzungen im Hintergrund wirken, an denen sich der Mensch orientieren kann. Wie bereits bei der Einführung von Nietzsches existentieller Selbstbeschreibung des Menschen erwähnt, geht es hierbei um die Fähigkeit des Individuums als „freier Geist“, nach selbstanerkannten Urteilen handeln zu können.

Zunächst soll verdeutlicht werden, was Nietzsche unter einem „freien Geist“ versteht. Nietzsche widmet insbesondere das zweite Hauptstück aus *Jenseits von Gut und Böse* den „freien Geistern“; diese bereiten bei Nietzsche den Gedanken des „souverainen Individuums“ vor, dem in der *Genealogie der Moral* eine zentrale Bedeutung zukommt.¹⁰ Wichtig ist hierbei der Umstand, dass Nietzsche mit der Figur des „freien Geistes“ an die Aufklärung anknüpft, die ja vom Impuls zur Befreiung des Geistes aus religiöser und staatlicher Bevormundung getragen wurde. Somit gewinnt Nietzsches Kritik an der Aufklärung, die eingangs kurz in Rekurs auf seinen Aphorismus zu Voltaire erwähnt wurde, eine neue Wendung: Nun lässt sich spezifizieren, dass Nietzsche sich nicht per se gegen die Aufklärungsbewegung als solche gestellt hat, nur vertrat er eine *andere* Stoßrichtung, eine, die das *konkrete* Leben bewusst einbezieht. Bereits in *Menschliches, Allzumenschliches* betont Nietzsche die Notwendigkeit einer „grossen Loslösung“ (Nietzsche 1878, 2, Vorr. 3, 15) im Unterschied zu einem „gebundene[n] Geist“ (ebd.), der „für immer an seine Ecke und Säule gefesselt schien“ (ebd.). Diese „freien Geister“ haben sich von den „Stricken“ (ebd.) ihrer bloß tradierten „Pflichten“ (ebd.) losgesagt, die als „beinahe unzerreissbar“ (ebd.) gegolten haben.

Nietzsche verbindet mit der Humanität der „freien Geister“ einen bestimmten Anspruch; damit verdeutlicht sich auch die mit seinem Humanitätsverständnis verknüpfte Einschränkung des humanen Universalitätsanspruchs. Nietzsche hat dabei die „freien Geister“, die „souverainen Individuen“, vor Augen, zu denen für ihn nur zählt, wer eine solch anspruchsvolle Fähigkeit besitzt, *von sich aus* etwas als gut bestimmen zu können, oder anders gesagt: ein begründetes Selbstvertrauen leben zu können. Von einer anderen Seite her betrachtet bedeutet dies, dass dieser Personenkreis die besondere Fähigkeit besitzt, die Nietzsche sogar als „Privilegium“ (Nietzsche 1887, 5, 2, 291) auszeichnet, ‚versprechen zu dürfen‘ (ebd., 5, 2, 291ff.), die Fähigkeit, aufgrund der ‚Berechenbarkeit‘ und ‚Regelmäßigkeit‘ für sich eine Zukunft zu entwerfen, diese dann auch mit Recht einhalten zu können und auch für die eigene Handlung Verantwortung zu übernehmen:¹¹ Diese Begrenzung erscheint jedoch problematisch; sie impliziert eine gewisse

10 Zur Diskussion der Figur des „freien Geistes“ in der Nietzsche-Forschung grundlegend: Campioni 1976, 83–112.

11 In diesem Beitrag soll nicht diskutiert werden, was das „souveraine Individuum“ tatsächlich verspricht. Zur Diskussion um den Versprechensinhalt insbesondere: Ridley 2009, 181–196.

Ausgrenzung und es gehört gewiss zu Nietzsches Schwächen, dass er nicht a priori jeden Menschen zu diesem Kreis zählt, allein aufgrund seines bloßen Menschseins. Auch wenn Nietzsche sein Verständnis der „freien Geister“ nicht elitär oder biologistisch auflädt (Bianchi 2016), so bindet er das Kriterium von Humanität an eine bestimmte Leistung, die nicht per se die gesamte Menschheit umfasst.

Wenn der Gedanke der „freien Geister“ bei Nietzsche zwar durchaus eine gewisse Einschränkung seines Humanitätsverständnisses mit sich bringt, so trägt diese Vorstellung andererseits auch zur Lösung eines anderen, bereits erwähnten Problembereichs bei Nietzsche bei: Denn in der Vorstellung von den „freien Geistern“ macht Nietzsche zugleich deutlich, dass es ihm *nicht* bloß auf eine freie, grenzenlose Entfaltung des Individuums ankommt (Gerhardt 2014).¹² Nietzsche entwickelt die Notwendigkeit angemessener Schranken dionysischen Lebens, die für ihn entsprechend der Stoßrichtung seiner genealogischen Kritik nicht nur aus bisherigen bloß tradierten Regelungen entspringen, sondern *aus einer selbstanerkannten* Setzung des „souverainen Individuums“. Mit dem Anspruch des „souverainen Individuums“, sein Leben selbst zu bestimmen, ist nicht nur die Wendung gegen tradierte Heteronomie verbunden, sondern auch die Notwendigkeit innerer Selbststeuerung. Es geht dabei um die binnenrelationale Struktur des Menschen als „Dividuum“, der im Selbstgespräch zwischen „Ich und Mich“ in der Lage ist, den verinnerlichten gesellschaftlichen Standpunkt so in sich abzuwiegen, dass er dadurch zu einer *eigenen* Einsicht kommt und aufgrund dieser nach selbstanerkannten Regeln handeln kann, oder wozu auch gehört: dass er sich selbst steuern und dabei auch disziplinieren kann. Zwar spricht Nietzsche nicht explizit von einer solchen Dimension der Selbstdisziplin; *der Sache nach* scheint es aber im Kern darum zu gehen, wenn er von den „Steuermännern dieses Daseins“ (Nietzsche 1874: SE, 1, 1, 339) spricht. Insbesondere in Zarathustras Rede *Von der Selbst-Ueberwindung* führt Nietzsche das Zusammenspiel von Selbststeigerung und Selbstdisziplin aus (Nietzsche 1883, 4, 2, 146). Die „Zeugung (...) zum Höheren, Ferneren, Vielfacheren“ (ebd., 4, 2, 148) zeigt an, dass es sich dabei um einen Prozess handelt, den es stetig auszuloten gilt, ohne jedoch in ein schematisches Fortschrittsdenken zu gelangen. Nietzsche geht es um die schöpferische Dynamik, um eine „Selbst-Ueberwindung“, die nicht an einer

12 Dazu Gerhardt 2014, 47–67. Eine solche Individualität ist immer sozial zu denken, v.a.: Bianchi Vorauss. 2017.

Stelle stehen bleibt, sondern stets weiter über sich hinaustreibt. Allerdings zeigt Nietzsche zugleich auf, dass diese schöpferische Kraft nicht ins Grenzenlose zielt. Nietzsche betont in der „Selbst-Ueberwindung“ die Fähigkeit, sich selbst steuern und sich selbst gehorchen zu können. Durch den hier aufgezeigten Kontext ist deutlich, dass die Dimension der Selbstdisziplinierung bei Nietzsche keine lebensverneinenden Züge eines asketischen Ideals impliziert (Piazzesi 2010, 206ff.). Zarathustras Rede zeigt in meinem Verständnis vielmehr die Verschränkung von Selbstdisziplin und „Selbst-Ueberwindung“ als eine Form der *Regierung des Menschen über sich selbst*: „Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann“ (Nietzsche 1883, 4, 2, 147). In der Verbindung zur Selbstregierung wird „die Rede vom Gehorsame“ von dem Umfeld der Fremddisziplinierung abgegrenzt.¹³

Diese so als *Selbstregierung* verstandene „Selbst-Ueberwindung“ wirkt dementsprechend als ein *selbstdisziplinierender Mechanismus* (Bianchi 2015). Für unser Thema ist wichtig, dass Nietzsche Selbstdisziplin als frei von jeglichem fremdbestimmten Charakter entwickelt. Er betont eindringlich, dass das sich frei entfaltende Individuum als „Dividuum“ die Fähigkeit besitzt, sich *selbst* zu beschränken, weil es dies für das eigene Leben als gut erachtet. Dies hat natürlich Konsequenzen für Nietzsches Moralverständnis. Nietzsche beschreibt in der *Genealogie der Moral* das „souveraine Individuum“ als „übersittlich“ (Nietzsche 1887, 5, 2, 293). Damit will Nietzsche ein solches Individuum keineswegs von jeglicher Moral loslösen. Es bedeutet vielmehr, dass es ihm im Sinn der genealogischen Kritik auf eine *Kritik eines traditionellen Moralverständnisses* ankommt, dass das „souveraine Individuum“ von ihm insofern über der tradierten Moral gesehen wird, dass es aufgrund der eigenen Einsicht über sie reflektieren und sich selbstbestimmt von blind tradierten Regeln lösen kann. Dieses „souveraine Individuum“ kann somit *mit guten Gründen* moralisch handeln, weil es sie in persönlicher Autonomie eingesehen und für gut befunden hat. Demzufolge steht es nicht außerhalb jeglicher sozialer und moralischer Gefüge. Nietzsches Kritik an der „sozialen Zwangsjacke“ (Nietzsche 1886, 5, 2, 293) beschreibt vielmehr seine Kritik an einer verhärteten Moral, an einer von ihm als lebensfeindlich verurteilten Moral. Das „souveraine Individuum“ hingegen besitzt die Fä-

13 Zur Dimension der Selbstregierung auf politischer Ebene: Caysa 2005, 113ff.

higkeit, nach einer *lebensbejahenden* erkannten Moral zu leben, die es *selbst* anerkannt hat.¹⁴

V. Schlussbetrachtung

Mit diesem Aufsatz sollte ein Beitrag zur Klärung von Nietzsches Humanitätsverständnis *in binnenrelationaler Perspektive* geleistet werden. Eine solche Klärung wurde mittels der Verbindung von Anerkennung, Leben und Humanität unternommen. Dabei wurde Nietzsches Humanitätsverständnis in drei Schritten exegetisch gedeutet: Ein erster Schritt setzte an den *kritischen Vorzeichen* von Nietzsches Humanitätsverständnis an. Hierbei ging es um die Mechanismen der genealogischen Kritik und den Perspektivismus. Auf dem Weg zu Nietzsches existentiellen Humanitätsverständnis wurde in einem zweiten Schritt vor dem kritischen Hintergrund Nietzsches binnenrelationale Struktur des Menschen als „Dividuum“ entwickelt, als Menschen, der mit sich im Gespräch von „Ich“ und „Mich“ ist. Wenn es Nietzsche in seinem Verständnis von Humanität in der ursprünglichen Verbindung zum Lebenszusammenhang auf die existentielle Selbstbeschreibung des Menschen ankommt, so gewinnt diese Beschreibung ihr Potential durch die Dimension der Selbstanerkennung, durch die der Mensch für Nietzsche *von sich aus* etwas als gut befinden kann, ohne bloß tradierte Vorstellungen, sei es aus den Bereichen der Religion, der Moral oder der Wissenschaft, übernehmen zu müssen. Diese Dimension wurde in einem dritten Schritt in Nietzsches Verständnis des „freien Geistes“ beziehungsweise des „souverainen Individuums“ vertieft. Die existentielle Sicht auf Humanität steht bei Nietzsche durch die Emphase der Befreiung des Lebens aus tradierten Zwängen in der Gefahr, in einen zum Teil brachialen Dynamismus abzudriften. Dass dies jedoch nicht eo ipso seiner Argumentation inhärent ist, wird am Beispiel des „freien Geistes“ bei Nietzsche aufgezeigt, der notwendigerweise die Fähigkeit zu *einer selbstanerkennenden Selbststeuerung* besitzt. Zugleich offenbart sich in dieser Figur des „freien Geistes“ auch die Schwäche in Nietzsches Humanitätsverständnis: Obwohl Nietzsche von einer Sozialität im Leben ausgeht, kommt es ihm nicht per se auf die *Menschheit* als solche an, vielmehr zählen für ihn nur diejenigen zum Kreis von seinesgleichen dazu, die als „freie Geister“ die Fähigkeit zu begründetem Selbstvertrauen gewonnen haben.

14 In diesem Aufsatz sollte dabei nicht die Frage behandelt werden, wie das Individuum letztlich zu *seiner* Lebensweise findet. Nehamas 2015.

VI. Acknowledgement

Dieser Aufsatz ist durch die fördernde Unterstützung verschiedener Institutionen entstanden, denen ich an dieser Stelle danken möchte: Zunächst gilt mein Dank dem Philosophischen Kolloquium von Prof. em. Dr. Dr. h.c. Volker Gerhardt an der Humboldt-Universität zu Berlin für die weiterführenden Anregungen. Dort habe ich erste Gedanken zu diesem Thema im Sommersemester 2014 vorgetragen. Des Weiteren möchte ich dem *Kolleg Friedrich Nietzsche der Klassik Stiftung Weimar* danken. Den Aufsatz habe ich während meines Fellowship-in-residence in der „Villa Silberblick“ im Frühling 2015 begonnen. Ferner möchte ich der John Templeton Foundation danken, die mein Postdoc-Project „Government of the Self: Towards an Anthropological Rethinking of Humanity“ innerhalb des *The Enhancing Life Project* an der Humboldt-Universität zu Berlin fördert. Durch diese Unterstützung konnte ich als Visiting Postdoctoral Research Associate an der Princeton University diesen Aufsatz zu Ende schreiben. Die in diesem Aufsatz vorgetragene Meinung spiegelt nicht notwendigerweise die Sicht der Klassik Stiftung Weimar oder die der John-Templeton-Stiftung wider.

Literatur

1. Nietzsches Werke in ihrer zeitlichen Reihenfolge

- GT Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (1872)
- WL Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne
- HL Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (2. Unzeitgemäße Betrachtung) (1874)
- SE Schopenhauer als Erzieher (3. Unzeitgemäße Betrachtung) (1874)
- MA 1 Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister I (1878)
- MA 2 Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister II (1. Teil: Vermischte Meinungen und Sprüche) (1878)
- WS Der Wanderer und sein Schatten (2. Teil von MA 2) (1878)
- M Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile (1881)
- FW Die fröhliche Wissenschaft (1883, außer Buch V: 1887)
- Za Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen
- J Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (1886)
- GM Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (1887)

- WA Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem (1888)
- GD Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt (1889)
- N Nachgelassene Fragmente 1869–1889

2. Literatur

- Arendt, Hannah. 2007. *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München: Piper.
- Bedorf, Thomas. 2010. *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bianchi, Sarah. 2015. Government of the Self. Towards an Anthropological Rethinking of Humanity. In: *The Enhancing Life Project. Scholars and Research Projects*. Herausgegeben von William Schweiker and Günter Thomas. Chicago/Bochum: o.A., 41–54.
- Bianchi, Sarah. 2016. *Einander nötig sein. Existentielle Anerkennung bei Nietzsche*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Bianchi, Sarah. Vorauss. 2017 Soziale Individualität. Nietzsches anerkennungstheoretische Grundierung von Humanität unter der biotechnologischen Herausforderung. In: *Auf Nietzsches Balkon III. Schriften aus dem Kolleg Nietzsche*. Herausgegeben von ders. Weimar: VDG-Verlag. (im Erscheinen)
- Bishop, Paul, and Stephenson, Roger H. 2005. *Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism*. Rochester: Camden House.
- Boeschstein, Hermann. 1982. Nietzsche und das Problem der Humanität. *Modern Language Notes* 97: 636–655.
- Butler, Judith. 2001. *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Übersetzt von Reiner Ansén. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Campioni, Giuliano. 1976. Von der Auflösung der Gemeinschaft zur Bejahung des „Freigeistes“. *Nietzsche-Studien* 5: 83–112.
- Caysa, Volker. 2005. *Kritik als Utopie der Selbstregierung. Über die existentielle Wende der Kritik nach Nietzsche*. Berlin: Frank&Timme.
- Constâncio, João. 2015. Struggle for Recognition and Will to Power: Probing an Affinity between Hegel and Nietzsche. In: *Nietzsche, German Idealism and its Critics*. Herausgegeben von Katja Hay und Leonel R. dos Santos. Berlin/Boston: de Gruyter, 66–99.
- Gerhardt, Volker. 2014. Ein alter Begriff für eine neue Zukunft. Das zweite Hauptstück: ‚der freie Geist‘. In: *Friedrich Nietzsche. Jenseits von Gut und Böse*. Herausgegeben von Marcus Andreas Born. Berlin/Boston: de Gruyter, 47–67.
- Gerhardt, Volker. 2011. Sensation und Existenz. Nietzsche nach hundert Jahren. In: *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*. Herausgegeben von Jan-Christoph Heilingner und Nikolaos Loukidelis. Berlin/New York: de Gruyter.

- Gerhardt, Volker. 2007. Sich große Worte um die Ohren schlagen. Nietzsches misslungener Abschied von Schiller. In: *Friedrich Schiller. Dichter, Denker, Vor- und Gegenbild*. Herausgegeben von Jan Bürger. Göttingen: Wallstein, 97–115.
- Gerhardt, Volker. 1996. *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Gesang, Bernward. 2007. *Perfektionierung des Menschen*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Goethe, Johann Wolfgang. 1987ff. *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Herausgegeben von Hendrik Birus et al. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Heftrich, Eckhard. 1987. Nietzsches Goethe. Eine Annäherung. *Nietzsche-Studien* 16: 1–20.
- Hogh, Alexander. 2000. *Nietzsches Lebensbegriff. Versuch einer Rekonstruktion*. Stuttgart: Metzler.
- Honneth, Axel. 2000. Pathologien des Sozialen. Traditionen und Aktualität der Sozialphilosophie. In: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Herausgegeben von dems. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 11–69.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2009. Was ist Ideologiekritik? In: *Was ist Kritik?* Herausgegeben von ders. und Tilo Wesche. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 266–298.
- Jaeggi, Rahel. 2006. *Anerkennung und Unterwerfung. Zum Verhältnis von negativen und positiven Theorien der Intersubjektivität*. https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi_rahel/erkennungunterwerfung, zuletzt eingesehen am 18. April 2016.
- Löwith, Karl. 1995. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner.
- Merlio, Gilbert. 2007. Schiller-Rezeption bei Nietzsche. In: *Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker*. Herausgegeben von Georg Bollenbeck und Lothar Ehrlich. Köln et al.: Böhlau, 191–213.
- Nehamas, Alexander. 2015. Is Living an Art That Can Be Taught? *Journal of Philosophical Research* 40: 81–91. DOI: 10.5840/jpr201540Supplement12.
- Nehamas, Alexander. 2004. How One Becomes What One Is. In: *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*. Herausgegeben von Charles B. Guignon. Lanham et al.: Rowman & Littlefield Publishers, 73–100.
- Nietzsche, Friedrich. 1980ff. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter.

- Ottmann, Henning. 1987. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Piazzesi, Chiara. 2010. Die soziale Verinnerlichung von Machtverhältnissen. Über die produktiven Aspekte der Selbstdisziplinierung und der Affekt-Kontrolle bei Nietzsche und Elias. In: *Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias*. Herausgegeben von Friederike Günther et al. Berlin/New York: de Gruyter, 193–216.
- Recki, Birgit. 2009. *Freiheit*. Wien: Facultas.
- Ridley, Aaron. 2009. Nietzsche's Intentions. What the Sovereign Individual Promises. In: *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Herausgegeben von Ken Gemes und Simon May. Oxford: Oxford University Press, 181–196. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199231560.003.0009.
- Riedel, Manfred. 2009. *Im Zwiegespräch mit Nietzsche und Goethe. Weimarerische Klassik und klassische Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Saar, Martin. 2007. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Schiller, Friedrich. 1943ff. *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Herausgegeben von Julius Petersen et al. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Sorgner, Stefan Lorenz. 2010. *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Szabó, László V. 2000. Nietzsche und Schiller. Dionysische und apollinische Elemente in Schillers Ästhetik. *Studia Germanica Universitatis Vesprimiensis* 4, 2: 223–239.
- Williams, Robert R. 2012. *Tragedy, Recognition, and the Death of God. Studies in Hegel and Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press.
- Woll, Silvia. 2013. Transhumanismus und Posthumanismus – Ein Überblick. Oder: Der schmale Grat zwischen Utopie und Dystopie. In: *Journal of New Frontiers in Spatial Concepts* 5: 43–48.

Doping und Doppelstandards im Sport – eine nachhaltigkeits-theoretische Analyse der Frage nach einer möglichen Freigabe von Doping im Wettkampfsport

ALEXANDER BAGATTINI, MÜNCHEN

Zusammenfassung: Der Artikel untersucht die Frage nach einer möglichen Freigabe von Doping im Sport aus einer nachhaltigkeits-theoretischen Perspektive. Im ersten Teil des Aufsatzes wird der Nachhaltigkeitsbegriff zunächst als umweltethischer Begriff entwickelt, weil er aus dem umweltethischen Diskurs stammt und hier bereits systematisch untersucht wurde. Der zweite Teil stellt dar, dass man den Begriff der Nachhaltigkeit auch auf Personen – im Sinn eines verantwortungsvollen Selbstverhältnisses – anwenden kann. Vor diesem Hintergrund wird ein indirektes, nachhaltigkeits-theoretisches Argument gegen eine Freigabe von Doping im Sport entwickelt. Kritikwürdig ist nicht Doping an sich. Problematisch sind vielmehr die einer Freigabe von Doping zugrunde liegenden Werte; vor allem der eines verabsolutierten Leistungsdenkens, dem ein nachhaltiger Umgang mit sich selbst entgegensteht. Der dritte Teil des Aufsatzes untersucht eine wichtige normative Implikation dieser These: Wenn wir Doping im Leistungssport kritisieren wollen, müssen wir sehr viele Handlungsweisen kritisieren, die heute weitestgehend akzeptiert (oder zumindest toleriert) werden.

Schlagwörter: Nachhaltigkeit, Doping, Enhancement, Sport, Ethik

Abstract: The article addresses the question concerning a possible liberalization of doping in sports from a sustainability-oriented perspective. Part one analyses the concept of sustainability, first insofar as it has been developed in environmental ethics. Part two outlines how the concept of sustainability can be applied in the ethics of sports as well – as a responsible relation of persons to their physical and mental resources. In the light of these clarifications an indirect argument against a liberal-

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



ization of doping in sport is developed. Problematic is not so much doping per se but its inherent values. It is argued that those values are incompatible with a sustainable relation of persons to their physical and mental resources which in turn is of great social value which in turn is a normative reason at least for arguing against doping as being part of a social practice. Part three of this article examines some implications of this thesis, especially that it casts some doubt on several aspects of modern competitive sports that are often taken for granted.

Keywords: Sustainability, doping, enhancement, sports, ethics

Einleitung

Sportlerinnen und Sportler werden oftmals für ihre Wettkampfhärte bewundert. Manchmal geht die Bewunderung sogar so weit, dass auch Verhaltensweisen gelobt werden, die zumindest aus medizinischer Perspektive bedenklich riskant sind. Bei den XXXI. Olympischen Spielen in Rio konnten wir gerade das Beispiel eines Turners der deutschen Mannschaft erleben, der mit Kreuzbandriss weiterturnte und anschließend *expressis verbis* als „Olympiaheld“ bezeichnet wurde.¹ Werden Sportlerinnen und Sportler des Dopings überführt, weht ihnen ein anderer Wind entgegen: Sie werden dann schnell zu gefallenen Helden und sehen sich moralischen und rechtlichen Sanktionen ausgesetzt.² Dies hängt zum einen damit zusammen, dass sie gegen die Regeln des fairen Wettbewerbs verstoßen haben. Allerdings wird Doping zum anderen nicht nur aus Fairness-Gründen verurteilt, sondern auch, weil es der Idee des Sports entgegensteht.³ Wir können uns schließlich auch Wettkampfsport unter der Bedingung einer Freigabe von Doping zumindest begrifflich vorstellen. Eine solche Sportpraxis konterkariert oder pervertiert aber für viele die Idee des Sports. Warum eigentlich? Ein Grund für dieses Urteil könnte darin liegen, dass eine Freigabe von Doping letztlich dazu führen würde, dass eine zu große Kluft zwischen dem Sport und der normalen Alltagswelt entstünde, die dem Sport letztlich seine Glaub-

1 Vgl. <http://rio.sportschau.de/rio2016/nachrichten/drama-um-deutsches-turnerteam,turnen348.html> (Zugriff: 12.09.2016)

2 Dieser Aufsatz fokussiert die moralischen Sanktionen wie Lob, Verurteilung etc. sportlicher Leistungen. Für einen Vergleich beider Dimensionen (Moral und Recht) vgl. McNamee, Tarasti 2010.

3 Hierbei werden Werte wie Natürlichkeit, Gesundheit, Sicherheit etc. diskutiert. Vgl. Bagattini 2012 und Wiesing 2010.

würdigkeit entzöge. Ein anderes Bedenken ist, dass dopende Sportlerinnen und Sportler keine Vorbilder mehr sein können. Es scheint jedoch klar zu sein, dass die Validität dieser Urteile letztlich von gesellschaftlich gesetzten Normstandards abhängt, die sich sehr wohl, wenn auch in einem längeren historischen Prozess, in eine doping-freundliche Richtung entwickeln könnten. Doping ist nicht länger unvereinbar mit der Idee des Sports, wenn diese Idee sich entsprechend radikal verändert.⁴

Fairness-Gründe beiseite: warum lobt man Sportlerinnen und Sportler manchmal für medizinisch bedenkliches Verhalten im einen Fall, kritisiert sie aber im anderen (des Dopings) für ihr vermeintliches Fehlverhalten? In diesem Aufsatz wird dafür argumentiert, dass beiden Verhaltensweisen letztlich das gleiche Motiv zugrunde liegt: ein bedingungsloses Streben nach Höchstleistungen. Vor diesem Hintergrund wird für die These argumentiert, dass eine Kritik von Doping abseits von Fairness-Argumenten⁵ dieses Primat der Höchstleistungen angreifen muss. Man kann nicht konsistenterweise Sportler und Sportlerinnen im einen Fall (medizinisch bedenkliche Teilnahme an Wettkämpfen) für ihre bedingungslose Leistungsbereitschaft loben⁶, im anderen Fall (des Dopings) aber moralisch verurteilen. Dies zu tun, bedeutet einen Doppelstandard der Bewertung anzulegen. In diesem Aufsatz soll gezeigt werden, dass ein solcher Doppelstandard tatsächlich oftmals bei der Bewertung sportlicher Leistungen im Spiel ist. Am Ende dieses Aufsatzes wird für die These argumentiert, dass dieselben normativen Gründe, die letztlich für eine Verurteilung von Doping und damit gegen dessen Freigabe im Wettkampfsport sprechen, viele Verhaltensweisen als kritikwürdig erscheinen lassen, die im modernen Wettkampfsport weitflächig akzeptiert werden. Dem Argument für die hier vertretene These des Doppelstandards liegt ein Begriff zugrunde, der bisher in der Doping-Debatte im Sport kaum Beachtung erfahren hat: der Begriff der Nachhaltigkeit. In diesem Aufsatz soll gezeigt werden, dass man den Begriff der Nachhaltigkeit auch auf das Verhältnis von Personen zu sich selbst anwenden kann, was wiederum eine

4 Für eine differenziertere Darstellung der Einnahme von Dopingmitteln vgl. Fourcroy 2010. In diesem Artikel werde ich allgemein von Doping sprechen und hiermit annehmen, dass es einen relevanten Unterschied zwischen normaler Leistung und einer Optimierung (enhancement) von Leistungen gibt.

5 Wenn man Doping im Sport freigegeben würde, wären Fairness-Argumente nicht mehr überzeugend. Genauer in Bagattini 2012.

6 Hier ist ausschließlich von moralischem Lob die Rede.

Basis für ein indirektes Argument gegen eine Freigabe von Doping im Sport liefert. Dieses indirekte Argument gegen Doping im Sport kann dann wiederum dazu dienen, die These des Doppelstandards bei der Bewertung sportlicher Leistungen zu begründen.

Im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes wird der Begriff der Nachhaltigkeit zunächst als umweltethischer Begriff erörtert, und zwar als ein Prinzip, welches auf den verantwortungsvollen Umgang mit Ressourcen zielt. Im zweiten Abschnitt wird vor diesem Hintergrund dargestellt, dass der Begriff der Nachhaltigkeit analog zur umweltethischen Debatte auch in der Sportphilosophie angewendet werden kann: als ein auf den verantwortungsvollen Umgang von Personen mit sich selbst (d.h. mit ihren körperlichen und geistigen Ressourcen) bezogenes Prinzip. Vor diesem Hintergrund wird argumentiert, dass ein solches individualisiertes Nachhaltigkeitsprinzip im Sport implementiert werden sollte, was wiederum einer Freigabe von Doping entgegensteht.⁷ Im dritten Abschnitt werden einige wichtige Implikationen dieses indirekten Argumentes skizziert, von denen eine von besonderer Relevanz ist: Wenn wir die Freigabe von Doping im Leistungssport moralisch kritisieren, müssen wir konsistenterweise viele Handlungsweisen kritisieren, die im heutigen Leistungssport weithin akzeptiert werden.

1 Nachhaltigkeit als umweltethischer Begriff

Der Begriff der Nachhaltigkeit ist vor allem aus umweltethischen Diskursen bekannt, und zwar als ein auf den Verbrauch von Ressourcen bezogenes, konservatives Prinzip. Die Anwendung dieses Prinzips ist eng mit der für die Neuzeit typischen Verknüpfung von neuen epistemischen und technologischen Möglichkeiten verbunden. Die Entwicklung neuer Technologien wie der Dampfkraft führte zu einem rasant ansteigenden Verbrauch von Rohstoffen wie Holz und Kohle. Damit stellte sich, angesichts der Endlichkeit dieser Rohstoffe, die Frage, wie man diese so einsetzt, dass man sie nicht vollständig verbraucht. Das Prinzip der Nachhaltigkeit verlangt kurz gesagt, dass maximal so viel verbraucht wird wie nachwächst.

7 Das in diesem Aufsatz entwickelte Argument ist ein Argument gegen die Freigabe von Doping im Leistungssport. Der Einfachheit halber wird im Folgenden nicht zwischen Sport und Leistungssport unterschieden. Das Verhältnis von Leistungs- und Breitensport ist kompliziert und kann hier nicht thematisiert werden.

1.1 Starke und schwache Nachhaltigkeit

Der Begriff der Nachhaltigkeit reflektiert auf den normativen Druck, der von der empirischen Tatsache der endlichen Verfügbarkeit bestimmter Ressourcen erzeugt wird. Immer mehr ökonomische und ökologische Modelle kommen zu dem Ergebnis, dass unser heutiger Verbrauch von Naturressourcen zwangsläufig dazu führt, dass den folgenden Generationen weniger, bzw. sogar unzureichende, Ressourcen zur Verfügung stehen. (Grunwald/ Kopf-müller 2012) Dies ist insofern problematisch, als manche Ressourcen – wie saubere Luft und Wasser – mit menschlichen Grundbedürfnissen korrelieren. Gehen wir aber davon aus, dass die Interessen der zukünftigen Generationen prinzipiell gleich zu berücksichtigen sind, kann ein solcher einseitiger Verbrauch von Ressourcen nicht mehr gerechtfertigt werden. Diese Einsicht wurde zuerst von der Brundtland-Kommission (Brundtland 1987) formuliert, im Anschluss an deren Definition man Nachhaltigkeit als umweltethischen Begriff (Nachhaltigkeit_{UE}) wie folgt definieren kann:

Nachhaltigkeit_{UE}: Nachhaltiges Handeln liegt genau dann vor, wenn die gegenwärtige Generation ihre gerechtfertigten Interessen verfolgt, ohne als Konsequenz ihres Handelns begründeterweise annehmen zu müssen, dass die zukünftigen Generationen ihre gerechtfertigten Interessen nicht mehr verfolgen können.⁸

Ethische Kontroversen hinsichtlich des Nachhaltigkeitsbegriffs beginnen vor allem bei der Frage nach der *Rechtfertigung* nachhaltigen Handelns und damit bei der Frage, wie der Nachhaltigkeitsbegriff inhaltlich in normativer Hinsicht genau zu füllen ist. Vorausgesetzt dass Verantwortung die Gleichbehandlung von Interessen impliziert, kann man sagen, dass nachhaltiges Handeln darauf abzielen soll, die vorhandenen Ressourcen insoweit zu erhalten, dass zukünftige Generationen ihre Interessen zumindest in einem vergleichbaren Maß verwirklichen können, wie dies für uns heute möglich ist. Dies kann zweierlei bedeuten: zum einen, dass wir der Nachwelt eine Welt hinterlassen, die ihr eine vergleichbare Lebensqualität oder eine vergleichbare Verwirklichung ihrer Interessen ermöglicht, und zum anderen, dass wir der Nachwelt eine vergleichbare Welt wie unsere überlassen sollen. Beide Ansätze sind grundverschieden.

8 Zu den Abweichungen von der Brundtland-Definition vgl. Bagattini 2014.

Der erste, auch als *schwache Nachhaltigkeit* bezeichnete Ansatz erlaubt es prinzipiell, natürliche Ressourcen gegen ‚künstliche‘ Güter auszutauschen, solange Zweitere den Verbrauch von Ersteren hinsichtlich der Verwirklichung von Interessen ausgleichen. So mag es beispielsweise gerechtfertigt erscheinen, fossile Brennstoffe zu verbrauchen, solange Technologien entwickelt werden, die Mobilität ohne Verbrennungsmotoren garantieren. Der zweite, als *starke Nachhaltigkeit* bezeichnete Ansatz erlaubt dies nicht, sondern betrachtet jede Ressource, also z.B. Holz/Wald, Wasser, Öl, Luft etc. als prinzipiell nicht substituierbar. Im Fokus der Debatte steht damit, was als das *Prinzip der Substituierbarkeit* (SP) bezeichnet werden kann:

SP: Die Substitution natürlicher Ressourcen durch künstliche Güter ist gerechtfertigt, wenn Letztere eine gleichbleibende Verwirklichung der Interessen der zukünftigen Generationen ermöglichen.

Man kann anstelle von einer Substitution auch von ‚trade offs‘ zwischen natürlichen Ressourcen und Gütern sprechen, die diese Ressourcen ersetzen sollen. Die Vertreter der schwachen Nachhaltigkeit unterschreiben SP, weil sie grundsätzlich davon ausgehen, dass der technologische Fortschritt den Verlust von Ressourcen ausgleichen kann, etwa durch die Entwicklung neuer Recycling-Verfahren, oder, wie oben bereits erwähnt, durch die Entstehung neuer Technologien, die bestimmte Ressourcen überflüssig machen. (Atkinson et al. 1997) Denken wir hier auch an Martin Kriegers einflussreichen Aufsatz „What’s wrong with plastic trees?“, in dem er zwar zum einen davon ausgeht, dass Naturerfahrungen zu den wahrscheinlich anthropologisch konstanten Interessen von Menschen gehören. Zum anderen sieht er aber auch, dass der Gehalt von Naturerfahrungen kulturell geprägt ist, sodass er eine ‚Versorgung‘ zukünftig lebender Menschen mit Naturerfahrungen in einer Welt voller Plastikbäume durchaus für möglich hält. (Krieger 1973)

Vertreter der starken Nachhaltigkeit lehnen SP ab, wobei es zwei unterschiedliche Begründungen gibt. Vertreter der *metaphysischen* Konzeption starker Nachhaltigkeit nehmen einen intrinsischen Wert der Natur an und leiten hieraus ab, dass eine Rechtfertigung der Austauschbarkeit von natürlichen Ressourcen gegen künstliche Produkte *kategorisch* ausgeschlossen ist. Zu dieser Gruppe zählen bestimmte religiöse Schöpfungslehren, aber auch neuere Ansätze wie etwa Albert Schweitzers spiritueller Vitalismus (Schweitzer 1991) oder der von Holmes Rolston, der allen belebten Objekten und sogar Ökosystemen Interessen zuschreibt, die Grenzen für eine In-

strumentalisierung durch die aktuellen Generationen definieren. (Rolston 1988) Die Stärke der metaphysischen Ansätze, ihre empirische Unwiderlegbarkeit, ist zugleich ihre Schwäche: Sie überzeugen nur Personen, die von den gleichen metaphysischen Annahmen ausgehen. Die von Konrad Ott und Ralf Döring vertretene *instrumentelle* Konzeption starker Nachhaltigkeit ist dagegen immun gegen diesen Einwand. Ott und Döring argumentieren im Rahmen eines Rawls'schen Primärgüteransatzes und gehen weiterhin von einer tief greifenden epistemischen Ungewissheit über die Konsequenzen menschlichen Eingreifens in das globale Ökosystem aus. Hieraus leiten sie ab, dass SP in einem instrumentellen Sinn zurückzuweisen ist. (Ott/Döring 2004) D.h., sie lehnen nicht prinzipiell ab, dass natürliche Ressourcen gegen künstliche Güter substituierbar sind, sondern sie gehen lediglich davon aus, dass die Konsequenzen eines solchen Austauschs epistemisch viel zu ungewiss sind, um verantwortliche Entscheidungen zu treffen.

Ott und Döring treffen einen wichtigen Punkt: Prognosen über die tatsächlichen Konsequenzen des Ausbeutens ganzer Ressourcen sind aufgrund vieler Komplexitäten epistemisch kaum zu rechtfertigen. Hinzu kommt, dass neben dem Eingriff in die Struktur eines Ökosystems oftmals auch noch mit sekundären, teilweise nichtlinearen Effekten zu rechnen ist, wie wir dies etwa beim Verbrauch fossiler Brennstoffe und dessen Auswirkungen auf das Klima sehen. Am Beispiel des Klimawandels wird auch deutlich, dass 'trade offs' zwischen natürlichen Ressourcen und künstlichen Produkten, wie sie sich der Vertreter der schwachen Nachhaltigkeit wünscht, wegen der mangelnden Reliabilität von Prognosen nicht immer möglich sind. Es gibt allerdings auch eine ernst zu nehmende Schwäche des Ansatzes der starken Nachhaltigkeit. In einer plausiblen Lesart verlangt der Ott/Döring-Ansatz, dass beim Verbrauch von Ressourcen deren konstante Regeneration garantiert ist. Schwächer lässt sich die Konzeption der starken Nachhaltigkeit wohl nicht formulieren. Jedoch macht die Konzeption der starken Nachhaltigkeit selbst in dieser schwachen Formulierung zu starke normative Annahmen über den Erhalt von Ressourcen. *Erstens* ist sie nur schwer mit der Idee von Wachstum und Fortschritt vereinbar, die tragend für den Prozess der Entwicklung der modernen Zivilisation ist, in der wir heute leben. *Zweitens* ist sie unvereinbar mit grundlegenden Gerechtigkeitsidealen. Es erscheint moralisch nicht legitimierbar, den Abbau von Ressourcen in wirtschaftlich schwach entwickelten Gebieten zu verurteilen und sogar zu untersagen, zumal ein solcher Abbau ein tragendes historisches Element des Fortschritts vieler Länder gewesen ist. Die Konzeption der starken Nachhaltigkeit

scheint den ökologischen Bereich zu stark zu gewichten und zwei weitere wichtige Bereiche der Nachhaltigkeit, den sozialen und den ökonomischen Bereich, nicht genügend zu berücksichtigen. Es gibt aber gute Gründe, von einer Gleichberechtigung der drei Bereiche auszugehen.⁹

Ich schließe mich daher einem von Armin Grunwald und Jürgen Kopfmüller als „mittlere“ Position bezeichneten Ansatz an. (Grunwald/Kopfmüller 2012, 68) Man könnte stattdessen auch von einem *integrativen* Ansatz sprechen, weil die ökologische, die soziale und die ökonomische Dimension der Nachhaltigkeit gleichermaßen berücksichtigt werden. Die Grundidee ist, dass SP unter der Bedingung angenommen wird, dass die grundlegenden Funktionen der Natur erhalten bleiben. Mögliche ‚trade offs‘ sind dann von Fall zu Fall zu bewerten. Überlebenswichtige Ressourcen sollten nur insoweit verbraucht werden, als sie auch in Zukunft noch ausreichend vorhanden sind. Auch schließt der integrative Ansatz allzu optimistische Prognosen über die Entwicklung zukünftiger Technologien aus. Die *theoretische* Möglichkeit, dass in der Zukunft radioaktiver Müll vollständig entsorgt werden kann, kann in diesem Sinn nicht als Grund dafür herangezogen werden, solchen Müll legitimerweise zu produzieren. Auf der anderen Seite lässt der integrative Ansatz durchaus zu, dass Ressourcen wie Öl verbraucht werden, solange hierbei die Interessen der Nachwelt hinreichend berücksichtigt werden.

1.2 Die Rechtfertigung nachhaltigen Handelns

Die integrative Konzeption der Nachhaltigkeit impliziert, so wie sie hier eingeführt wurde, drei ethische Prinzipien, die abschließend kurz besprochen werden sollen: das Prinzip der Interessengleichheit (PGI), das Schadensprinzip (PS) und das Vorsichtsprinzip (PV).

PGI: Die Interessen aller Individuen sind gleich zu bewerten.

PS: Individuen sind moralisch in der Verwirklichung ihrer Interessen legitimiert, solange sie andere Individuen hierbei nicht in deren legitimen Interessen schädigen.

9 Dies wird auch als „Drei-Säulen-Ansatz“ der Nachhaltigkeit bezeichnet. (Vgl. Grunwald/Kopfmüller 2012, 57ff.)

PV: Wenn menschliche Handlungen wahrscheinlich dazu führen, dass andere Individuen in der Verwirklichung ihrer legitimen Interessen gehindert werden, sollte von diesen Handlungen abgesehen werden.

Der in PGI zugrunde gelegte moralische Egalitarismus wird in diesem Aufsatz an das u.a. von Peter Singer vertretene Prinzip der Interessengleichheit angelehnt. (Singer 1989) Für Singer sind die Interessen aller Individuen schützenswert. Singer verbindet PGI mit seiner These des „increasing circle of equality“, was jedoch zu dem notorischen Problem führt zu bestimmen, welche Lebewesen Interessen haben. In diesem Aufsatz soll der Einfachheit halber davon ausgegangen werden, dass dies bei Menschen normalerweise der Fall ist, und dass eine Anwendung von PGI auf Menschen im Standardfall plausibel ist. PGI zwingt uns zwar nicht dazu, alle Interessen zukünftiger Generationen zu berücksichtigen, es verlangt aber zumindest, die Interessen zu berücksichtigen, von denen man ausgehen kann, dass Menschen sie auch in der Zukunft noch haben.

PS definiert näher, wie das normative Verhältnis der Interessen aller Individuen zu bestimmen ist. Wie Mill in *On Liberty* betont, erfordern Freiheiten (im Sinn von bürgerlichen Freiheiten) von Individuen immer auch Zwänge bzw. den Verlust von Freiheiten. (Mill 1989) PS liefert zum einen eine notwendige Bedingung für solche Zwänge bzw. Einschränkungen von Freiheiten: wenn andere Individuen geschädigt werden. An PGI anlehnend soll unter einer Schädigung verstanden werden, dass ein Individuum an der Verwirklichung seiner moralisch legitimen Interessen gehindert wird. PS liefert zum anderen eine hinreichende Bedingung für moralisch legitimes Handeln bzw. für die Reichweite meiner Freiheit: alle Handlungen, die keine anderen Individuen schädigen. Der kontroverse Begriff in PS ist bekanntermaßen der Schadensbegriff. Wann Individuen generell geschädigt werden, ist eine Frage, deren Beantwortung weit über den Kontext dieses Aufsatzes hinausweist. Hier soll von einer Klasse von Grundgütern ausgegangen werden, bei denen es rational (bzw. pro tanto gerechtfertigt) erscheint, auch zukünftigen Generationen ein Interesse an ihnen zuzuschreiben. Hierzu zählt vor allem die Versorgung mit Gütern wie Gesundheit, Zeit für Freunde und Familie, eine sinnvolle Tätigkeit in der Gemeinschaft und eigener Wohnraum. Von diesen Faktoren kann man annehmen, dass sie auch in zukünftigen Generationen eine maßgebliche Rolle spielen werden. Sie können in diesem Sinn auch für eine Rechtfertigung von Einschränkungen von Freiheiten der aktuellen Generation herangezogen werden. Mit PS können hier

die Freiheit einschränkende Normen von erhöhten Steuern über partielle Verbote bestimmter Technologien (wie z.B. ein Fahrverbot an bestimmten Tagen oder in Städten) bis hin zu kategorischen Verboten solcher Technologien gerechtfertigt werden. Allerdings wäre PS gemeinsam mit PGI kompatibel mit der schwachen Konzeption der Nachhaltigkeit. Denn PS ist vereinbar damit, dass zukünftige Generationen in einer *kontingenten* Weise nicht geschädigt werden, etwa weil *zufällig* immer die antizipierten Wirkungen eingetreten sind. Es könnte etwa zufällig sein, dass, sagen wir, in hundert Jahren tatsächlich eine Methode erfunden wird, radioaktiven Müll zu ‚neutralisieren‘. Dies würde dann bedeuten, dass wir heute gerechtfertigt gewesen wären, solchen Müll zu produzieren, weil ja niemand in der Zukunft geschädigt wird. Es ist jedoch nicht plausibel, unsere Zukunftsverantwortung von ungewissen kontrafaktischen Bedingungen abhängig zu machen. Dies ist genau, was die integrative Konzeption der Nachhaltigkeit ausschließt. Sie impliziert daher, zumindest für sogenannte Hochrisiko-Technologien, dass sie erst zur Anwendung kommen, wenn die Risiken verlässlich und vertretbar prognostizierbar sind.

Mit anderen Worten: die integrative Konzeption der Nachhaltigkeit impliziert PV, zumindest in einer moderaten Form. In unsere ethische Bewertung von menschlichem Handeln (ob es nachhaltig ist oder nicht) muss notwendig einfließen, ob dieses Handeln prognostizierbare Schäden in der Zukunft ausgeschlossen hat. D.h., PV muss zumindest in der Hinsicht zur Anwendung kommen, dass Ressourcen nur so weit verbraucht werden, wie wir rationalerweise davon ausgehen können, dass die Verwirklichung der legitimen Interessen zukünftiger Generationen nicht unzumutbar schwierig wird.

Fazit: In diesem Abschnitt wurde der Begriff der Nachhaltigkeit als umweltethischer Begriff entwickelt, mit dem Einschränkungen von Freiheiten der aktuellen (jetzt lebenden) Generation gerechtfertigt werden können. Nachhaltiges Handeln erfordert, die Interessen der zukünftigen Generationen gleich zu berücksichtigen. Es wurde gezeigt, dass dies nicht notwendig erfordert, bestimmte Ressourcen nicht zu verbrauchen. Es bedeutet aber zumindest, dass Ressourcen nur insoweit verbraucht werden dürfen, insofern diese in keinem konstitutiven Verhältnis zu den legitimen Interessen der zukünftigen Generationen stehen. Im folgenden Abschnitt soll nun zunächst gezeigt werden, dass man den Nachhaltigkeitsbegriff auch im Sport anwenden kann, und zwar im Sinn eines verantwortungsvollen Selbstverhältnisses.

2 Nachhaltigkeit in der Sportethik

Der Begriff der Nachhaltigkeit wurde in der Sportethik im Gegensatz zur Umweltethik bisher nicht explizit verwendet.¹⁰ Dies ist erstaunlich, weil es in beiden Bereichsethiken (Umwelt- und Sportethik) um Werte geht, die eine semantische Nähe zum Begriff der Nachhaltigkeit aufweisen: u.a. Gesundheit, Natürlichkeit, Sicherheit, Freiheit, Gerechtigkeit. An anderen Orten habe ich bereits auf diese systematische Überschneidung beider Bereichsethiken hingewiesen, indem ich ein indirektes, nachhaltigkeitstheoretisches Argument gegen Doping im Sport entwickelt habe. (Vgl. Bagattini 2012 und 2014) In diesem Abschnitt möchte ich diese Überlegungen aufgreifen und weiter ausführen. Zunächst soll gezeigt werden, dass man den Nachhaltigkeitsbegriff sinnvollerweise auf Personen, bzw. auf das Selbstverhältnis von Personen, anwenden kann. Dies kann wiederum für ein indirektes Argument gegen eine Liberalisierung von Doping im Sport verwendet werden.

2.1 Nachhaltigkeit als verantwortungsvolles Selbst-Verhältnis

Inwiefern kann man von einem nachhaltigen Umgang einer Person mit sich selbst sprechen? Nachhaltigkeit bezieht sich im Sinn von Nachhaltigkeit_{UE} auf das Verhältnis verschiedener Generationen. Nun hat jede Person auch ein Verhältnis zu sich selbst, nämlich zu ihrem Körper und zu ihrer Psyche. Analog zum ökologischen Nachhaltigkeitsbegriff kann man auch hier von physischen und psychischen regenerierbaren Ressourcen sprechen. Der Körper ist zunächst in einem trivialen Sinn eine regenerierbare Ressource, denn die Zellen des Körpers erneuern sich zelltypspezifisch innerhalb eines bestimmten Zeitraums. Von einem *nachhaltigen Umgang* einer Person mit ihrem Körper – und damit von nachhaltigem Handeln – kann man allerdings nur sprechen, wenn sie ihren Körper in einer Weise beansprucht, die seine Regeneration oder die Regeneration von Teilen des Körpers nicht ver-

10 Insbesondere in der Doping-Debatte heben die Standardargumente gegen eine Liberalisierung von Doping im Sport üblicherweise auf eine Unvereinbarkeit durch Doping erzielter sportlicher Leistungen mit Werten wie Fairness (vgl. Gardner 1989), Autonomie/Zwang (Murray 2009), Gesundheit (Breuer, Hallmann 2013) oder Natürlichkeit (vgl. Pawlenka 2004) ab. Argumente für die Liberalisierung von Doping heben manchmal auf die Freiheit der Athleten (Miah 2004), auf die willkürliche Verteilung natürlicher Talente (Mazanov 2016) oder auf eine mögliche Vereinbarkeit von Doping mit relativen Sicherheitsstandards (Bonte et al. 2014) ab.

hindert. Ein Beispiel für einen nicht nachhaltigen Umgang einer Person mit ihrem Körper können sportartspezifische Knorpelschäden sein. Ein erhöhter Knorpelverschleiß ist bei bestimmten Sportarten – etwa in Sprungdisziplinen – zwar normal; ein Sportler oder eine Sportlerin kann aber hierbei durch gezielte Maßnahmen wie spezifische Formen der Trainingspraxis und die Verwendung geeigneter Ausrüstung lernen, eventuell irreparable Knorpelschäden zumindest zu begrenzen.

Man sollte die Idee eines nachhaltigen Umgangs eines Sportlers oder einer Sportlerin mit sich selbst nicht auf die physiologischen Aspekte des Sports beschränken. Sportler und Sportlerinnen sind, wie alle Menschen unter extremen Leistungsbedingungen, immer mit der Gefahr eines Burn-out-Syndroms belastet. Die Frage nach den psychischen ‚Ressourcen‘ einer Person ist wesentlich problematischer als die nach den physischen, was vor allem am notorisch unklaren Begriff der Psyche liegt. Wir können vereinfachend davon ausgehen, dass ein nachhaltiger Umgang mit sich selbst u.a. auch den Umgang einer Person mit ihren Emotionen, Motiven und Fähigkeiten umfasst. So leidet beispielsweise die Konzentrations- und Gedächtnisleistung, wenn ein Sportler oder eine Sportlerin sich emotional und kognitiv überlastet.

In der bisherigen Diskussion um Doping im Sport wurde der Nachhaltigkeitsbegriff nicht als ethischer Grundbegriff eingeführt. (Als Ausnahme vgl. Bagattini 2012, 2014) Ich glaube dagegen, dass es durchaus sinnvoll ist, in diesem Kontext mit dem Konzept von Nachhaltigkeit zu arbeiten, und zwar in erster Linie im Sinn eines verantwortungsvollen Selbstverhältnisses.¹¹ Nachhaltigkeit im Umgang mit sich selbst bedeutet im Kontext der Sportethik, mit den eigenen körperlichen und psychischen Ressourcen in verantwortungsvoller und vorausschauender Weise umzugehen, anstatt Raubbau an sich selbst zu betreiben. Nachhaltigkeit erfordert, seine aktuellen Interessen (Erfolg, Leistung, Anerkennung etc.) mit seinen zukünftigen Interessen (Schmerzfreiheit, Autonomie, psychische Stabilität) zu koordinieren. An Nachhaltigkeit_{UE} anschließend kann man den Nachhaltigkeitsbegriff auf das Selbstverhältnis von Personen als sportethischen Begriff (Nachhaltigkeit_{SE}) folgendermaßen definieren:

11 Die Idee der Anwendung des Begriffs der Nachhaltigkeit auf das Selbst-Verhältnis von Personen verdanke ich Wolfgang Ley, der das Konzept der inneren Nachhaltigkeit aus der psychologischen Praxis heraus entwickelt hat. (Vgl. Ley 2008)

Nachhaltigkeit_{SE}: Eine Person geht nachhaltig mit sich um, genau dann, wenn sie bei der Verwirklichung ihrer aktuellen Interessen so handelt, dass sie nicht begründeterweise annehmen muss, dass sie als Konsequenz dieses Handelns ihre Interessen zu einem späteren Zeitpunkt nicht mehr (oder nur noch sehr eingeschränkt) verfolgen kann.

Ein markanter, semantischer Unterschied zwischen den Nachhaltigkeitsbegriffen besteht darin, dass es in Nachhaltigkeit_{UE} um das Verhältnis von Generationen über große Zeiträume geht, während sich Nachhaltigkeit_{SE} auf eine Person im Laufe ihres Lebens bezieht. Dies hat zum Beispiel Auswirkungen auf die Zuschreibung von Verantwortung. Während es zumindest prima facie plausibel erscheint, PGI auf das Verhältnis einer Generation zu den ihr folgenden Generationen anzuwenden, ist dies bei meinem Verhältnis zu meinem späteren Selbst nicht der Fall.¹² In diesem Sinn ist es zumindest eine offene Frage, ob man von einer moralischen Verantwortung einer Person für ihr späteres Selbst sprechen kann. Allerdings gibt es eine für unseren Kontext relevante Gemeinsamkeit zwischen Nachhaltigkeit_{UE} und Nachhaltigkeit_{SE}: In beiden Fällen geht es um Konsequenzen, die mit der Verwendung von Ressourcen zusammenhängen, die in der Zukunft liegen, und die aus Komplexitätsgründen zumindest nicht immer verlässlich zu bestimmen sind.

Auch der in Nachhaltigkeit_{SE} bestimmte Nachhaltigkeitsbegriff kann stark, schwach und im Sinn der mittleren Position verstanden werden. Starke Nachhaltigkeit im Umgang mit sich selbst bedeutet, seine körperlichen und psychischen Ressourcen nur insoweit zu beanspruchen, dass diese nicht übermäßig abnehmen. Schwache Nachhaltigkeit bedeutet, dass SP angenommen wird, was darauf hinausläuft, dass ein Verschleiß von körperlichen und psychischen Ressourcen dadurch gerechtfertigt werden kann, dass man annimmt, dass diese zu einem späteren Zeitpunkt durch künstliche Substitute ersetzt werden können. Ein naheliegendes Beispiel wäre die Ersetzung verschlissener Knorpelmasse durch künstlichen Knorpel. Oben habe ich gegen die Konzeption schwacher Nachhaltigkeit argumentiert, weil diese den nächsten Generationen unfaire Risiken aufbürdet. Die beiden normativen

¹² Manche Autoren thematisieren im Anschluss an Derek Parfit, dass die für die Zuschreibung von Verantwortung notwendigen Identitätsbedingungen auch für das Verhältnis von Generationen nicht immer klar sind. Das Argument dieses Aufsatzes verhält sich neutral zur Frage nach dem Verhältnis zeitlich distinkter Identitäten. (Vgl. Parfit 1987)

Gründe hierfür lieferten PGI und PV: die Interessen aller beteiligten Individuen zählen gleich, und im Fall der grundlegenden Funktionen des Ökosystems sollte von Interventionen abgesehen werden, die ganze Ressourcen verbrauchen. Nun gilt für den menschlichen Körper, wie für Ökosysteme auch, dass die Auswirkungen des Verschleißes ganzer Ressourcen, wie beispielsweise Knorpel, aus Komplexitätsgründen nicht berechenbar sind. Zum einen ist unwägbar, ob die zukünftige Medizin tatsächlich adäquaten Ersatz bietet, und zum anderen ist unklar, ob es nicht auch hier zu nichtlinearen Prozessen kommen kann, wenn zum Beispiel vom Verschleiß von Knorpel weitere Körperfunktionen betroffen sind. Es gibt also zumindest prudentielle Gründe für ein Individuum, in einem mittleren Sinn nachhaltig mit sich umzugehen, d.h., PV anzunehmen.

Allerdings sind prudentielle Gründe *per se* keine moralischen Gründe. In einer liberalen Gesellschaft zu leben, bedeutet unter anderem, frei darin zu sein, vermeintlich unvernünftige Dinge zu tun, selbst wenn diese auf Kosten meiner zukünftigen Gesundheit gehen. (Vgl. Mill 1989) Kein Arzt kann einer Person das Zigarettenrauchen, stark belastende Extremsportarten oder eine cholesterinreiche Ernährung ohne Weiteres verbieten. Einen eindeutig moralischen Grund zur Einschränkung solcher Freiheiten, sich selbst zu schädigen, liefert PS: es muss eine Gefährdung für *andere* Personen vorliegen. Moralische oder rechtliche Sanktionen können sich in liberalen Gesellschaften nicht ohne Weiteres darauf beziehen, dass Personen Raubbau an ihrer Gesundheit betreiben, sondern lediglich darauf, dass sie hierbei andere in Mitleidenschaft ziehen. Insofern können wir andere durchaus kritisieren, wenn sie beispielsweise ungesund leben, es ist aber etwas völlig anderes, sie deshalb schon moralisch anzugreifen.

2.2 Nachhaltigkeit im Sport

Gibt es moralische Gründe, das Verhalten einer Person zu kritisieren, die nicht, im von mir angesprochenen Sinn, nachhaltig mit sich umgeht? Ich denke ja, allerdings müssen wir zur Begründung dieser Behauptung die Ebene der subjektiven Interessen verlassen und die gesellschaftlichen Interessen betrachten. Zweifelsohne wird sich eine Person, die eine ‚Live fast and die young‘-Einstellung hat, nicht besonders beeindruckt von der Feststellung zeigen, dass ihr Verhalten unter Nachhaltigkeitsaspekten nicht prudentiell sinnvoll ist. Allerdings kann es auf der Ebene von gesellschaftlichen Interessen durchaus sinnvoll sein, ihr Verhalten moralisch zu kritisieren. Bevor ich hierauf eingehe, soll kurz erwähnt werden, dass mit gesellschaftlichen

Interessen nicht die Interessen einer vermeintlich existierenden Kollektividentität gemeint sind, sondern die Interessen, von denen man plausibel annehmen kann, dass sie die Mitglieder einer Gesellschaft typischerweise haben. Gemeint sind also Interessen etwa in Sicherheit und Wohlfahrt. Die naheliegende Kritik an subjektiv gefährlichem Verhalten ist, dass dadurch andere Personen direkt gefährdet bzw. geschädigt werden. Die Ausübung bestimmter Extremsportarten wie Basejumping unterliegt daher strengen Regeln. Es gibt jedoch noch einen weiteren normativ relevanten Grund gegen eine Liberalisierung von Tätigkeiten: wenn diese zu einer Abnahme der gesamtgesellschaftlichen Lebensqualität beitragen. Des Weiteren gibt es ein gesellschaftliches Interesse daran, dass Tätigkeiten gefördert werden, die zur Erhaltung oder Steigerung der gesamtgesellschaftlichen Lebensqualität beitragen. Vor dem Hintergrund dieser Annahmen kann folgendes indirekte Argument gegen eine Liberalisierung von Doping im Sport entwickelt werden: Ein nachhaltiger Umgang mit sich selbst erhöht im Einzelfall u.a. die Wahrscheinlichkeit für eine Person, körperlich und psychisch gesund zu bleiben, ihre Handlungsfähigkeit bis in ein hohes Alter zu bewahren, relativ schmerzfrei zu leben und sozialfähig zu bleiben. Die empirische Glücksforschung liefert starke Evidenzen für die These, dass es sich bei diesen Aspekten um kulturübergreifende Werte handelt, die in einer objektivierbaren Weise zu einem gelingenden und glücklichen Leben beitragen.¹³ D.h., Menschen legen kulturübergreifend Wert auf ein schmerzfreies, soziales, handlungsfähiges und psychisch stabiles Leben. Wenn Personen ständig unter Leistungsdruck stehen, erhöht sich dagegen die Wahrscheinlichkeit von Krankheiten und damit auch von eingeschränkter Handlungsfähigkeit. Eine Gesellschaft, die den Wert der Höchstleistung verabsolutiert, erhöht die Wahrscheinlichkeit von körperlichen und psychischen Krankheiten wie dem Burnout-Syndrom enorm.

Die gesamtgesellschaftliche Lebensqualität ist in einer dem Wert der Nachhaltigkeit nachstrebenden Gesellschaft aus zwei Gründen höher als in einer den Wert der Leistung verabsolutierenden Gesellschaft: *Erstens*, weil es für mehr Menschen einen Raum für ein glückliches und zufriedenes Leben im Sinn der Gesunderhaltung gibt, und *zweitens*, weil in einem Leben, das sich nicht alleine der Erbringung von Höchstleistungen verschreibt, neue soziale Räume etwa für gesellschaftliches Engagement und Zeit für Freunde

13 Vgl. Layard 2011, Peterson 2006, Flanagan 2009.

und Familie entstehen. Es gibt daher ein legitimes gesellschaftliches Interesse daran, diese Räume zu schützen.

Man könnte versuchen, Doping im Sinn der schwachen Nachhaltigkeit damit zu rechtfertigen, dass man entweder auf gesundheitlich unbedenkliche Dopingmittel hofft oder dass man darauf hofft, dass die gesundheitlichen Konsequenzen von der zukünftigen Medizin zumindest abgemildert werden können. Ich habe im umweltethischen Teil bereits Kritik an dieser Idee geäußert.¹⁴ Doping ist aber nicht nur aus empirischen Gründen, sondern auch begrifflich unvereinbar mit einem nachhaltigen Verhältnis einer Person zu sich selbst. Denn Doping dient dazu, die persönliche Leistung über ihre natürliche Grenze hinaus zu steigern. Doping wird hierbei durch eine Verabsolutierung des Werts der Höchstleistung motiviert. (Genauer in Bagattini 2012) Wer den Wert der Höchstleistung verabsolutiert, ist bereit, gesundheitliche Schäden, aber vor allem auch eine langfristige Perspektive auszublenden. Dies führt notwendig in eine Leistungsspirale, weil jede Leistung prinzipiell nur so lange als Höchstleistung gilt, bis sie überboten wird. Ein solches Verhalten ist unvereinbar mit einem nachhaltigen Umgang einer Person mit sich selbst, weil diese Person ihre späteren Interessen nicht berücksichtigt.

Wie bereits gesagt wurde, spricht aus der Perspektive rein subjektiver Interessen, moralisch gesehen, nichts (oder zumindest keine moralischen Gründe) gegen einen nicht nachhaltigen Umgang einer Person mit sich selbst, sofern andere Personen hierbei nicht geschädigt werden. In diesem Sinn kann man m.E. eine Sportlerin oder einen Sportler, die oder der nicht an Wettkämpfen teilnimmt, für die Einnahme von Dopingmitteln nicht moralisch kritisieren. Die hier diskutierte Frage ist aber, ob Doping als Teil der Wettkampfpraxis liberalisiert werden sollte. Auf dieser Ebene der gesellschaftlichen Interessen besteht die Gefahr, dass die in einer allgemeinen Doping-Praxis impliziten Werte die eben genannten gesellschaftlichen Werte unterminieren, die für die meisten Menschen zentral für ein gutes Leben sind. Denn ein kompromissloses Streben nach Höchstleistungen ist unvereinbar mit konservativen Werten, die mit einer umfassenderen Perspektive auf das Leben zusammenhängen.

14 Eine Anwendung von PV ergibt, dass es auch im Bereich des Sports eine viel zu optimistische Annahme ist, dass die zukünftige Medizin durch Doping verursachte Schäden adäquat behandeln kann.

Dieses Problem stellt sich zunächst auf der Ebene des Sports. Doping im Sport zu liberalisieren, bedeutet in erster Linie einen kollektiven Druck zum Dopen, bzw. nicht dopende Sportlerinnen und Sportler würden normalerweise keine Chance mehr haben. Dies ist nicht notwendig ungerecht, weil die Bedingungen ja für alle teilnehmenden Personen gleich wären.¹⁵ Allerdings wäre dann tatsächlich auch die Möglichkeit ausgeschlossen, zumindest Leistungssport noch in einem ansatzweise nachhaltigen Sinn zu betreiben. Nur noch Personen mit einer bedingungslosen Bereitschaft zu Höchstleistungen wären in der Lage, an leistungsorientierten Wettkämpfen (erfolgreich) teilzunehmen. Dies ist an sich auch noch kein moralisches Problem, weil wir uns durchaus vorstellen könnten, dass eine hochgezüchtete Sportlerinnen- und Sportlerkaste im Stile moderner Gladiatoren zum Vergnügen der Allgemeinheit ihr Leben aufs Spiel setzt. Es gibt gute, vielleicht sogar moralische Gründe, solche Wettkämpfe kritisch zu sehen. (Vgl. Bagattini 2012) Der Kürze halber möchte ich hier auf zwei moralische Probleme einer Liberalisierung von Doping hinweisen, die beide mit der Vorbildfunktion des Sports korrelieren.¹⁶

Erstens sind Kinder und Jugendliche besonders vulnerabel für die Beeinflussung durch andere Personen, Verbände oder auch durch strukturelle Zwänge. Wenn Doping im Leistungssport der Erwachsenen erlaubt wird, bedeutet dies, dass die Leistungsgrenzen sich nach oben verschieben. Es ist dann kaum zu verhindern, dass die gesteigerten Leistungsansprüche gewissermaßen in den Kinder- und Jugendsport hinein diffundieren. Die Gefahr ist hier klarerweise eine Instrumentalisierung kindlicher und jugendlicher Lebensräume durch Zwecke, die dem Leistungssport immanent sind. Es ist ohnehin eine Frage wert, ob ein solcher Prozess nicht bereits zu beobachten ist. Die Zunahme von Übertragungen von Jugendsportereignissen im Fernsehen kann man durchaus in dieser Hinsicht kritisch sehen. Eine Legalisierung von Doping würde diesen Prozess auf jeden Fall noch verstärken. (Ähnlich argumentiert auch Wiesing 2010)

Zweitens hat der Sport, und haben professionelle Sportler und Sportlerinnen, eine Vorbildfunktion für Breitensportlerinnen und -sportler und

15 In Bagattini 2012 grenze ich mein Argument noch gegen Natürlichkeits- und Gesundheitsargumente gegen Doping ab.

16 Urban Wiesing argumentiert mit der Vorbildfunktion des Sports gegen eine Liberalisierung von Doping im Sport. Er geht aber, anders als in meinem Argument, nicht vom Wert der Nachhaltigkeit aus. (Vgl. Wiesing 2010)

für die Gesellschaft im Allgemeinen. Es wird zwar manchmal behauptet, der Sport sei eine Art eigener Welt, die relativ unabhängig vom Rest der Gesellschaft sei. (Pawlenka 2004) Diese Annahme erscheint fragwürdig: zum einen, weil im Sport analoge Werte zum Tragen kommen wie in anderen sozialen Kontexten, und zum anderen, weil es eine starke Identifikation von Fans mit bestimmten Sportlern, Sportlerinnen oder Teams gibt. Es ist daher anzunehmen, dass eine Liberalisierung von Doping im Sport über diese psychologischen und sozialen Faktoren auch dazu beitragen würde, dass Doping und vor allem die dem Doping inhärenten Werte in weiten Teilen der Gesellschaft Fuß fassen würden. Weil die Lebensqualität in einer Gesellschaft, die den Wert der Höchstleistung verabsolutiert, niedriger ist als in einer den Wert der Nachhaltigkeit annehmenden Gesellschaft, spricht dies in einem moralischen Sinn gegen eine Liberalisierung von Doping.

3 Doping und Doppelstandards im Leistungssport

Das hier entwickelte, am Begriff der Nachhaltigkeit orientierte Argument ist ein *indirektes* Argument gegen eine Liberalisierung von Doping im Sport. Was kritisiert wird, ist nicht Doping an sich, vielmehr werden die dem Doping inhärenten Werte und gesellschaftlichen Risiken kritisiert, die in einer Verabsolutierung des Wertes der Höchstleistung und damit in einer Vernachlässigung des Wertes der Nachhaltigkeit bestehen. An dieser Stelle liegt folgender Einwand nahe: Wenn Doping wegen der Verabsolutierung des Wertes der Nachhaltigkeit zu verurteilen ist, müsste man zwangsläufig sehr viel von dem kritisieren, was den modernen Leistungssport auszeichnet. Genau dies ist das Ziel dieses Aufsatzes, der auf Doppelstandards hinweisen möchte, die bei der Beurteilung sportlicher Leistungen oftmals angewendet werden. Um hier den Eindruck einer rein theoretischen Philosophenfantasie zu vermeiden, sollen kurz zwei Beispiele aus den öffentlichen Medien genannt werden, die diese These vom Doppelstandard bei der Bewertung sportlicher Leistungen stützen.

Der Radprofi: Bei der Tour de France 2003 nahm Jan Ullrich trotz hohen Fiebers teil, wobei ihm fiebersenkende Mittel verabreicht wurden. In den Medien wurde Ullrichs Teilnahme trotz Fieber als Selbstaufopferung und Heldentat stilisiert.¹⁷ Dies ist kein Einzelfall, sondern hat System. Sportlerinnen und Sportler werden oft dafür gelobt und sogar als Helden verehrt,

17 <http://www.spiegel.de/sport/sonst/interview-mit-udo-boelts-jan-ullrich-hat-die-guten-jahre-noch-vor-sich-a-258546.html> (Zugriff: 27.03.2016).

wenn sie bis weit über ein medizinisch vernünftiges Maß an Wettkämpfen teilnehmen. Was motiviert Menschen dazu, dies zu tun? Sicher spielt die gesellschaftliche Anerkennung hierbei eine entscheidende Rolle. Wichtig ist aber vielmehr, was hier bewundert wird. Es ist letztlich das bedingungslose, fast übermenschliche Streben nach Höchstleistungen, welches im Fokus steht. Auf der anderen Seite werden Sportler und Sportlerinnen dafür verachtet, wenn sie aus dem gleichen Motiv heraus zu Doping-Mitteln greifen. Jan Ullrich, der ‚gefallene‘ Held des Radsports, ist hierfür das beste Beispiel.

Die Biathletin: Bei den XXI. Winterspielen in Vancouver (2010) verzichtete die damals erfolgreichste deutsche Biathletin Magdalena Neuner auf den Start bei der Damen-Staffel, nachdem sie bereits zwei Gold- und eine Silbermedaille in Einzelrennen gewonnen hatte. Sie begründete ihre Entscheidung auf den Verzicht beim Staffelstart damit, dass sie sich ausgebrannt und müde fühle und sich wieder regenerieren wolle. Die heimische Presse reagierte in ihrem Fall enttäuscht und warf ihr sogar mangelnden Teamgeist und sogar Verrat an der Idee des Sports vor, weil sie nicht bis ans Äußerste ihrer Leistungsgrenze ging.¹⁸

Es ist interessant, beide Fälle idealtypisch zu vergleichen. D.h., wir sehen von den tatsächlichen Motiven der Athleten ab und betrachten zum einen den Fall eines Sportlers, der für seine sportlichen Leistungen gelobt wird, obwohl er dabei seine Gesundheit riskiert, während er kritisiert wird, nachdem er des Dopings überführt wurde. Für was wird er kritisiert? Neben der Kritik des unfairen Vorteils hörte man in öffentlichen Kontexten vor allem den Vorwurf, dass er Verrat an der Idee des Sports begangen habe. Es ist genau diese Bewertung, der ein Doppelstandard zugrunde liegt, weil in beiden Fällen, der krankhaften Teilnahme an einem Wettkampf und der Einnahme von Dopingmitteln, das gleiche Motiv entscheidend ist: das bedingungslose Streben nach Höchstleistungen. Der Doppelstandard bei der Bewertung sportlicher Leistungen führt ironischerweise im anderen Fall der auf den Wettkampf verzichtenden Sportlerin dazu, dass diese für ihr vorausschauendes, nachhaltiges Handeln kritisiert wird.

<http://www.n-tv.de/sport/Infusion-war-vergiftet-article103410.html> (Zugriff: 27.03.2016).

18 <http://www.zeit.de/sport/2010-02/neuner-staffel-verzicht-olympia> (Zugriff: 27.03.2016). <http://www.welt.de/sport/olympia/article6538857/Warum-Neuners-Staffel-Startverzicht-ein-Fehler-war.html> (Zugriff: 27.03.2016).

Es ist aber schlicht inkonsistent, dieses bedingungslose Streben nach Höchstleistungen im einen Fall als besondere Leistung, im anderen Fall (des Dopings) dagegen als etwas moralisch Verwerfliches zu bewerten. Mit dem nachhaltigkeits-theoretischen Argument gegen eine Freigabe von Doping im Sport aus dem letzten Abschnitt kann dieser Doppelstandard explizit gemacht werden. Denn dieses Argument kritisiert nicht Doping an sich, sondern die allgemeinen ‚Nebenwirkungen‘ einer allgemeinen Doping-Praxis, die in der Abnahme der gesamtgesellschaftlichen Lebensqualität in einer bedingungslos nach Leistung strebenden Gesellschaft liegen. Dieses indirekte Argument gegen die Freigabe von Doping im Sport hat eine besonders wichtige Implikation: Ein bedingungsloses Streben nach Höchstleistungen sollte verurteilt (oder zumindest nicht gelobt) werden, weil es den Wert der Nachhaltigkeit vernachlässigt. In diesem Sinn ist es tatsächlich inkonsistent, einen Sportler oder eine Sportlerin für die kranke Teilnahme an Wettkämpfen zu loben, ihn oder sie aber für die Einnahme von Dopingmitteln moralisch zu verurteilen. Es ist inkonsistent, weil in beiden Fällen das gleiche moralisch zu verurteilende Motiv zugrunde liegt: das bedingungslose Streben nach Höchstleistungen.

Das Aufdecken dieses Doppelstandards ist ein gewichtiger Grund, der für die Diskussion des Wertes der Nachhaltigkeit im Kontext der Sportethik spricht. Denn der normative Fokus des Wertes der Nachhaltigkeit unterscheidet sich von anderen in diesem Kontext oft diskutierten Werten wie Gerechtigkeit, Autonomie, Gesundheit oder Natürlichkeit. Nehmen wir für einen Moment an, dass Doping unter ärztlicher Aufsicht freigegeben würde. Unter dieser Bedingung hätten dopende Sportlerinnen und Sportler keinen unfairen Wettbewerbsvorteil, der Fragen der Verteilungsgerechtigkeit und des Zugangs zu teuren Technologien übersteigt. Wenn Doping allgemein zugelassen wäre, stünden alle Sportlerinnen und Sportler unter Druck, Dopingmittel einzunehmen. Allerdings sind solche Zwangsaspekte (d.h. Einschränkungen der Autonomie) ein genereller Bestandteil des Sports und sprechen nicht spezifisch gegen Doping. Hier kommt der Vorteil eines indirekten Argumentes gegen eine Freigabe von Doping im Sport voll zur Geltung. Dieses Argument greift eben nicht direkt die Freigabe von Doping an, sondern die ihm unterliegenden Werte, vor allem den Wert einer Verabsolutierung von Höchstleistungen. Es wurde argumentiert, dass die Lebensqualität in einer den Wert der Höchstleistung verabsolutierenden Gesellschaft geringer ist als in einer Gesellschaft, die den Wert der Nachhaltigkeit (bezogen auf den Umgang von Personen mit ihren physischen und psychischen Ressourcen)

implementiert. Wenn sich diese Prämisse als falsch herausstellt, ist natürlich das ganze nachhaltigkeitstheoretische Argument gegen eine Freigabe von Doping im Sport hinfällig.

Schlussbemerkung

Wir können uns eine Gesellschaft vorstellen, in der das Leben einem schrankenlosen Leistungsdenken untergeordnet ist. Allerdings leben wir nicht in einer solchen Gesellschaft und, so wird hier jedenfalls angenommen, dies repräsentiert die Interessen der meisten Menschen. Das Prinzip der Nachhaltigkeit kann uns dabei helfen, diesen moralisch relevanten Punkt explizit zu machen. Wenn wir Nachhaltigkeit im Sinn der schwachen Nachhaltigkeit verstehen, sollten wir Ressourcen so verwenden, dass die Interessen zukünftiger Personen mit berücksichtigt werden, wenn wir sie verbrauchen. Es wurde argumentiert, dass wir dieses schwache Prinzip der Nachhaltigkeit in der Sportethik fruchtbar machen können, wenn wir es auf den verantwortungsvollen Umgang von Personen mit sich selbst beziehen. Für die Frage nach der Sanktionierung, d.h. Liberalisierung von Doping im Sport kann dieses Prinzip zwar individualethisch nicht angewendet werden (dies gilt zumindest dann, wenn man Individuen ein Recht zur Selbstschädigung zuspricht); auf einer sozialetischen Ebene macht eine Anwendung des Nachhaltigkeitsprinzips durchaus Sinn, da wir hier Handlungen einzelner Personen im Kontext einer gesellschaftlichen Praxis (dem Leistungssport) betrachten. Der hier drohende ‚Slippery Slope‘ in eine Leistungsspirale mit immer größeren Anforderungen ist aus mehreren Gründen nicht wünschenswert: Erstens ist fraglich, ob wir uns einen Sport wünschen, der nichts oder nur noch wenig mit der sonstigen Gesellschaft zu tun hat. Zweitens besteht das nicht zu leugnende Risiko, dass sich die zunehmenden Leistungsanforderungen gewissermaßen modellhaft auf andere soziale Bereiche übertragen. Drittens ist hierbei besonders der Breitensport bei Kindern und Jugendlichen zu beachten. Ein nicht auf Nachhaltigkeit bedachter Leistungssport muss sich zwangsläufig auch auf die Motivation von Kindern und Jugendlichen auswirken, wobei die Gefahr besteht, dass sie unter immer größeren Leistungsdruck gesetzt werden. Wie gesagt können wir uns eine Gesellschaft vorstellen, in der all dies akzeptiert wird. Allerdings gibt es, wie in diesem Aufsatz argumentiert wurde, starke wohlfahrtethische Gründe gegen die Entwicklung in eine solche Gesellschaft.

Literatur

- Atkinson, G., Dubourg, R., Hamilton, K., Munasinghe, M. (1997) *Measuring Sustainable Development*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Bagattini, A. (2012) Doping und die Grenzen des Leistungssports. In: *Ethik in der Medizin*. Vol. 24, Nr. 3: 207–219
- Bagattini, A. (2014) Dimensionen der Nachhaltigkeit – Umweltethik, Sportethik und pädagogische Ethik. In: Maring, M. *Bereichsethiken im interdisziplinären Dialog*. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing: 257–276
- Bonte, Pieter; Sterckx, Sigrid; Pennings, Guido (2014) May the Blessed Man Win: A Critique of the Categorical Preference for Natural Talent over Doping as Proper Origins of Athletic Ability. In: *The Journal of Medicine and Philosophy*. Oxford University Press 39 (4), 368–386
- Breuer, Christoph; Hallmann, Kirstin; Deutsche Sporthochschule Köln; Deutsche Sporthilfe (Hrsg.) (2013) *Dysfunktionen des Spitzensports: Doping, Match-Fixing und Gesundheitsgefährdungen aus Sicht von Bevölkerung und Athleten*. bisp.de.
- Brundtland, G. H. (1987) *Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*. (Hg. Hauff, V.) Köln: Greven.
- Flanagan, O. (2009) *The Really Hard Problem. Meaning in a Natural World*. Cambridge MA: MIT Press.
- Fourcroy, L.J. (2010) *Pharmacology, Doping and Sports: A Scientific Guide for Athletes*. Coaches, Physicians, Scientists and Administrators. London: Routledge.
- Gardner, R. (1989) On Performance-Enhancing Substances and the Unfair Advantage Argument. *Journal of the Philosophy of Sport*. 16, 59–93.
- Grunwald, A., Kopfmüller J. (2012) *Nachhaltigkeit*. (2. Aufl.) Frankfurt: Campus.
- Hacking, A. (1999) *The Social Construction of What?* Cambridge MA: Harvard UP.
- Harris, J. (2009) Enhancements Are a Moral Obligation. In: Savulescu, J, Bostrom, N. *Human Enhancement*, Oxford, Oxford UP.
- Krieger, M. (1973) What's Wrong with Plastic Trees? *Science*, Vol. 179, 446–455.
- Layard, R. (2011) *Happiness. Lessons from a new Science*. NY: Penguin Books.
- Ley, W. (2008) The Ecological Dimension of Psychoanalysis and the Concept of Inner Sustainability. *Journal of the American Psychoanalytical Association*. 56(4), 1279–1307.
- Mazanov, Jason (2016) Beyond antidoping and harm minimisation: a stakeholder-corporate social responsibility approach to drug control for sport. In: *Journal of Medical Ethics*. BMJ Publishing Group Ltd and Institute of Medical Ethics 42 (4), 220–223
- McNamee, Mike J; Tarasti, Lauri (2010) Juridical and ethical peculiarities in doping policy. In: *Journal of Medical Ethics*. BMJ Publishing Group Ltd and Institute of Medical Ethics 36 (3), 165–169

- Miah, A. (2004) *Genetically Modified Athletes: Biomedical Ethics, Gene Doping and Sport*. London, Routledge.
- Mill, J. S. (1989) *On Liberty and other Writings*. Cambridge MA: Harvard UP.
- Murray, T. (2009) Zwangsaspekte beim Sport-Doping. In Schöne-Seifert, B., Talbot, D. (Hg.) *Enhancement. Die ethische Debatte*. Paderborn, Mentis: 75–93.
- Ott, K., Döring, R. (2004) *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*. Marburg: Metropolis.
- Nussbaum, Martha (2011) *Creating Capabilities*. Cambridge MA: Harvard UP.
- Parfit, D. (1987) *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Pawlenka, C. (2004) Doping im Sport im Spannungsfeld von Natürlichkeit und Künstlichkeit. In: Pawlenka, C. (Hg.) *Sportethik. Regeln – Fairness – Doping*. Paderborn: Mentis.
- Peterson, C. (2006) *A Primer in Positive Psychology*. Oxford: Oxford UP.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge MA: Harvard UP.
- Rolston, H., III (1989) *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple UP.
- Savulescu, J, Bostrom, N. *Human Enhancement*. Oxford, Oxford UP.
- Schweitzer, A. (1991) *Die Ehrfurcht vor dem Leben*. München: Beck.
- Singer P. (1989) All Animals are Equal. In Reagan, T., Singer P. *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice Hall, 148–162.
- Wiesing, U. (2010) Soll man Doping im Sport unter ärztlicher Kontrolle freigeben? *Ethik in der Medizin*. 22, 103–115.

Sharon Streets Humeanischer Konstruktivismus und das Verhältnis von Normativität und Moral

SÖREN HILBRICH, BONN

Zusammenfassung: Sharon Street vertritt einen Humeanischen Konstruktivismus in der Metaethik, nach dem die normativen Gründe einer Akteurin von dem System ihrer eigenen normativen Urteile abhängen. Ein normatives Urteil ist nach Street genau dann wahr, wenn es zu der ideal kohärenten Menge der normativen Urteile gehört, die die Akteurin im Überlegungsgleichgewicht hätte. In diesem Aufsatz wird die Frage diskutiert, wie diese Konzeption von Normativität mit einer Konzeption von Moral verbunden werden kann. Eine Möglichkeit hierfür besteht darin, an einer engen Verbindung von Normativität und Moral festzuhalten. In diesem Fall muss die Wahrheit moralischer Sätze jedoch auf eine ähnliche Art als akteursrelativ verstanden werden, wie Street die Wahrheit normativer Sätze versteht. Eine zweite Möglichkeit besteht darin, an einem absolutistischen Verständnis moralischer Sätze festzuhalten. Dann wären nach Streets Konzeption von Normativität jedoch Fälle denkbar, in denen eine Akteurin keinen normativen Grund hat, moralisch zu handeln. Beide theoretische Optionen scheinen kontraintuitive Implikationen zu haben, die z.B. mit der Möglichkeit moralischen Tadels oder der Vorstellung der Kategorizität moralischer Sätze zusammenhängen. Aufbauend auf Überlegungen von Street, Bernard Williams und David Lewis wird jedoch dafür argumentiert, dass insbesondere die zweite der genannten Optionen nicht so sehr von einem herkömmlichen Moralverständnis abweicht, wie es zunächst erscheint.

Schlagwörter: Sharon Street, Konstruktivismus, Normativität, Externalismus, Internalismus

Abstract: Sharon Street defends a Humean constructivism as a metaethical theory. In her opinion, the normative reasons of an agent depend on the system of her own normative judgements. A normative judgement is true if and only if it belongs to the ideally coherent set of normative judgements the agent would have in a reflective

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



equilibrium. This paper will discuss the question how this conception of normativity can be combined with a conception of morality. One option is to maintain a close connection between normativity and morality. In this case, the truth of moral propositions would have to be understood agent-relativ similar to Streets understanding of the truth of normative propositions. A second option is to stick to an absolutist understanding of moral propositions. However, in this case it would be conceivable that an agent does not have a reason to act morally. Both theoretical options seem to have counterintuitive implications which are related, for instance, to the possibility of moral blame or the conception of categorical moral demands. Building on ideas of Street, Bernard Williams and David Lewis, it will be argued that the described options (in particular the second one) do not depart that much from a conventional conception of morality than it might appear at first.

Keywords: Sharon Street, Constructivism, Normativity, Externalism, Internalism

Einleitung

In den letzten Jahren präsentierte Sharon Street in mehreren vielbeachteten Aufsätzen eine metaethische Konzeption, die sie Humeanischen Konstruktivismus nennt.¹ Street ist der Meinung, dass Werte die Konstruktion von Wesen sind, die etwas wertschätzen. Die Wahrheit eines normativen Urteils hängt ihr zufolge davon ab, ob das normative Urteil eine Prozedur der Überprüfung im Lichte der anderen normativen Urteile der Akteurin übersteht. Die Wahrheit normativer Sätze ist damit relativ zu dem System der normativen Urteile der Personen, um deren normative Gründe es in dem Urteil geht.

Dieses konstruktivistische Verständnis von Normativität wird zurzeit ausführlich diskutiert. Sowohl bei Street selber als auch in der Literatur zu ihren Arbeiten finden sich jedoch nur vereinzelt Überlegungen, was diese metanormative Konzeption für den Bereich der Moral und das Verhältnis von Normativität und Moral bedeutet.

Es scheinen sich zwei, auf den ersten Blick nicht unbedingt attraktive Möglichkeiten zu ergeben: Wenn man an der weitverbreiteten Vorstellung festhält, dass eine Akteurin notwendigerweise einen normativen Grund hat,

1 Vgl. z.B. (Street 2008a) und (Street 2010). Streets Konzeption ist nicht die einzige Form eines Humeanischen Konstruktivismus. Beispielsweise vertritt James Lenman einen Humeanischen Konstruktivismus, den er mit einer expressivistischen Theorie verbindet (Lenman 2010). Ich werde mich in diesem Aufsatz jedoch ausschließlich mit Streets Form eines Humeanischen Konstruktivismus auseinandersetzen.

moralisch zu handeln, muss man als Humeanische Konstruktivistin annehmen, dass auch moralische Sätze relativ zu den normativen Urteilen der Akteurin wahr oder falsch sind. Möchte man dies vermeiden, bleibt kein anderer Weg, als einen Graben zwischen Normativität und Moral zu schlagen und die Vorstellung aufzugeben, dass eine Akteurin notwendigerweise einen normativen Grund hat, moralisch zu handeln. Im Folgenden sollen nach einer kurzen Skizze von Streets Konzeption von Normativität diese beiden Möglichkeiten und ihre jeweiligen Konsequenzen genauer untersucht werden.

Sharon Streets Humeanischer Konstruktivismus

KonstruktivistInnen sind der Auffassung, dass bestimmte Urteile genau dann wahr sind, wenn sie das Ergebnis einer Prozedur sind. Street geht es um die Wahrheit von *normativen* Urteilen, d.h. Urteilen über die normativen Gründe einer Person.² Normative Urteile sind nach Street eine eigene Art der Einstellung, die sich sowohl von Überzeugungen als auch von gewöhnlichen Wünschen unterscheidet (Street 2008a, 230). Anders als bei Überzeugungen handelt es sich bei normativen Urteilen um motivationale Einstellungen. Wer glaubt, einen normativen Grund zu einer Handlung zu haben, der ist zumindest etwas motiviert, diese Handlung auszuführen.

Von dem, was wir in unserem normalen Sprachgebrauch als Wünsche bezeichnen, unterscheiden sich normative Urteile erstens in der Art der Erfahrung, die mit normativen Urteilen einhergeht. Viele normative Urteile, wie z.B. das Urteil, dass man einen normativen Grund hat, einem Freund eine schlechte Nachricht zu überbringen oder sich unter Gefahr für das eigene Leben gegen ein autoritäres Regime einzusetzen, scheinen sich in ihrer Phänomenologie von Wünschen zu unterscheiden. Zu den Handlungen, um die es in diesen Urteilen geht, fühlen wir uns nicht auf eine positive Weise hingezogen, wie der Begriff des Wunsches nahelegen würde. Stattdessen halten wir solche Handlungen manchmal für gefordert, angemessen etc., auch wenn wir sie als unangenehm, angsteinflößend oder schrecklich empfinden (Street 2012, 44).

Von Wünschen unterscheiden sich normative Urteile zweitens vor allem aber darin, dass sie untereinander auf bestimmte Weise in Beziehung stehen. Z.B. wird eine Person, wenn sie zwei gegensätzliche normative Ur-

2 Den Begriff des normativen Grundes behandelt Street als fundamentale normative Kategorie. Eine Handlung vollziehen zu *sollen* bedeutet nach Street, einen konklusiven normativen Grund für die Handlung zu haben.

teile fällt, eine Spannung zwischen ihren normativen Urteilen bemerken. Es können nicht beide normative Urteile stimmen. Zwischen verschiedenen Wünschen, die nicht miteinander vereinbar sind, besteht zwar in einem praktischen Sinne auch eine Spannung. Schließlich muss man sich entscheiden, an der Verwirklichung welches der beiden Wünsche man arbeiten möchte. Anders als bei normativen Urteilen macht es jedoch keinen Sinn davon zu sprechen, dass deshalb einer der beiden Wünsche in irgendeiner Weise nicht „stimmen“ kann.

Aus dieser Art, wie normative Urteile miteinander in Beziehung stehen, ergibt sich, dass normative Urteile wahrheitswertfähig sind. Die anderen normativen Urteile einer Person stellen Standards der Korrektheit für jedes einzelne Urteil über ihre normativen Gründe dar. Dies ergibt sich aus den konstitutiven Bedingungen des normativen Urteilens. Zu diesen Bedingungen gehört nach Street wie gerade beschrieben, die Anforderung der Konsistenz eines normativen Urteils mit den anderen normativen Urteilen der Akteurin. Zu den konstitutiven Bedingungen des normativen Urteilens gehört ebenso ein Prinzip instrumenteller Vernunft: Dazu zu urteilen, einen Grund zu Φ -en zu haben, gehört auch zu urteilen, einen Grund zu den Handlungen zu haben, die man als notwendige Mittel zum Φ -en erkennt. Das ist einfach begrifflich wahr: Wer dies bezweifelt, der hat nicht verstanden, was es heißt, etwas für einen normativen Grund zu halten (Street 2008a, 228).

Aus solchen konstitutiven Bedingungen des normativen Urteilens ergibt sich die Bildung eines Überlegungsgleichgewichts als Prozedur der Konstruktion normativer Wahrheiten. Ein normatives Urteil ist nach Street genau dann wahr, wenn es zum System der normativen Urteile der Akteurin *im Überlegungsgleichgewicht* gehören würde. Das Überlegungsgleichgewicht hat in Streets Konzeption damit anders als in vielen anderen Theorien nicht nur eine epistemologische Funktion: Seine Bildung stellt nicht nur eine Methode dar, die wir durchführen können, um normative Wahrheiten zu erkennen. Stattdessen bedeutet wahr zu sein für ein normatives Urteil nichts anderes, als dass dieses Urteil im Überlegungsgleichgewicht zu den normativen Urteilen der Akteurin gehören würde (Street 2008a, 238f.).

Obwohl die Wahrheit eines normativen Urteils nach Street von dem System der normativen Urteile der Akteurin abhängt, kann sich eine Person natürlich über einzelne ihrer eigenen normativen Gründe täuschen. Die Person kann falsche Überzeugungen über nichtnormative Merkmale ihrer Situation haben oder sie kann sich im Unklaren darüber sein, wie sich ihre verschiedenen normativen Urteile zueinander verhalten. Wenn dies der Fall ist,

kann die Person normative Urteile haben, die den normativen Urteilen widersprechen, die sie im Überlegungsgleichgewicht hätte. In diesem Fall hätte sie falsche Urteile über ihre eigenen normativen Gründe, d.h., sie täuscht sich darüber, zu welchen Handlungen sie einen normativen Grund hat.

Streets Humeanische Version eines metaethischen Konstruktivismus unterscheidet sich in wichtiger Hinsicht von kantianischen Formen des Konstruktivismus, wie der von Christine Korsgaard. Korsgaard ist der Auffassung, dass sich aus dem rein formal charakterisierten praktischen Standpunkt substantielle, d.h. nicht die Prozedur betreffende, normative Aussagen ableiten lassen. Alleine daraus, was konstitutiv dafür ist, zu handeln, etwas wertzuschätzen, eine Akteurin zu sein etc. lassen sich nach Korsgaard moralische Konklusionen ableiten. Egal welche Wünsche, Pläne und Überzeugungen jemand hat, *jede Akteurin* hat nach Korsgaard einen normativen Grund, moralisch zu handeln. Unsere moralische Identität ist nicht kontingent (Korsgaard 1996, 122). Street ist zwar der Auffassung, dass sich die Prozedur der Konstruktion aus den konstitutiven Bedingungen des normativen Urteils ergibt. Es gibt ihrer Meinung nach jedoch keine *substantiellen* normativen Urteile, auf die eine Akteurin bloß deshalb verpflichtet ist, weil sie überhaupt handelt, normative Urteile fällt oder Ähnliches. Normative Gründe sind nach ihrer Konzeption eine Funktion der kontingenten normativen ‚Startpunkte‘ einer Akteurin (Street 2010, 370). In den folgenden Abschnitten werde ich untersuchen, was diese metanormative Konzeption für den Bereich der Moral bedeuten kann.

Moralischer Internalismus oder moralischer Externalismus

Die Möglichkeiten, das Verhältnis zwischen Normativität und Moral zu verstehen, möchte ich mit den Begriffen des moralischen Internalismus und moralischen Externalismus bezeichnen. Da verschiedene Arten einer Internalismus/Externalismus-Unterscheidung gebräuchlich sind, werde ich zunächst im Anschluss an Stephen Darwall die Art dieser Unterscheidung, die im Folgenden relevant sein wird, von anderen Arten der Internalismus/Externalismus-Unterscheidung in der praktischen Philosophie abgrenzen.

Die gebräuchlichste Art einer Internalismus/Externalismus-Unterscheidung ist wohl die zwischen einem – in den Begriffen Darwalls – ‚reasons/motives internalism‘ und einem ‚reasons/motives externalism‘ (Darwall 1997, 307f.). Bei dieser Unterscheidung geht es darum, ob notwendigerweise eine Verbindung zwischen den motivationalen Einstellungen der Person und

ihren normativen Gründen besteht. Eine in diesem Sinne internalistische Position besagt, dass eine Akteurin, die einen normativen Grund zu einer Handlung hat, notwendigerweise zumindest unter bestimmten Bedingungen auch motiviert ist, die Handlung zu vollziehen. Da bei Street die normativen Gründe von den normativen Urteilen der Akteurin abhängen und es sich bei normativen Urteilen ihrem Verständnis nach um motivationale Einstellungen handelt, ist Street in diesem Sinne Internalistin.

Mir geht es im Folgenden jedoch um die Verbindung von normativen Gründen und Moral. Die internalistische Position für diese Verbindung besagt, dass eine Akteurin notwendigerweise einen normativen Grund hat, moralisch zu handeln. Nach der externalistischen Position ist eine Akteurin vorstellbar, die keinen normativen Grund hat, moralisch zu handeln. Ich werde für diese Positionen (nach Darwall ‚morality/reasons internalism‘ bzw. ‚morality/reasons externalism‘ (Darwall 1997, 306f.)) – wie bereits erwähnt – die deutschen Bezeichnungen ‚moralischer Internalismus‘ und ‚moralischer Externalismus‘ verwenden. Auch diese Bezeichnungen sind leider nicht ganz unmissverständlich. Schließlich ist noch eine dritte Art der Externalismus/Internalismus-Unterscheidung gebräuchlich, bei der es darum geht, ob eine Person notwendigerweise motiviert ist, zu tun, was sie als moralisch geboten erkennt. Im Folgenden spielt jedoch weder der Zusammenhang zwischen Motivation und normativen Gründen noch der Zusammenhang zwischen Motivation und Moral eine Rolle. Stattdessen geht es mir ausschließlich um den Zusammenhang zwischen normativen Gründen und Moral.

Es ist hilfreich, sich noch einmal zu vergegenwärtigen, worum es bei der Unterscheidung zwischen dem moralischen Internalismus und dem moralischen Externalismus genau geht.³ Gemeint ist mit dem moralischen Externalismus hier *nicht* die schwächere These, dass eine Person nicht notwendigerweise einen *konklusiven* normativen Grund haben muss, eine bestimmte moralisch geforderte Handlung zu vollziehen. Hier ginge es darum, was die Person unter Berücksichtigung aller ihrer Gründe alles in allem tun soll. Gemeint ist hingegen die stärkere These, dass eine Person nicht einmal notwendigerweise einen *pro tanto* normativen Grund zu einer moralisch geforderten Handlung haben muss. Es muss also nicht einmal ein normativer Grund zu der moralisch geforderten Handlung bestehen, der von anderen

3 Für den Hinweis, dass es an dieser Stelle hilfreich ist, explizit zwischen *pro tanto* und *konklusiven* normativen Gründen zu unterscheiden, bin ich den beiden anonymen GutachterInnen der Zeitschrift für Praktische Philosophie dankbar.

Gründen überwogen wird und daher nicht ausschlaggebend dafür ist, was die Person tun soll.⁴ Der moralische Internalismus besagt entsprechend, dass eine Person notwendigerweise zumindest einen Pro-tanto-Grund hat, moralisch zu handeln. Wie diese beiden Möglichkeiten, den Zusammenhang von Normativität und Moral zu verstehen, mit Streets Konzeption von Normativität verbunden werden können, werde ich in den folgenden Abschnitten untersuchen.

1. Möglichkeit: Moralischer Internalismus und ein akteursrelativistisches Verständnis von Moral

Streets Konstruktivismus ist in dem Sinne relativistisch, dass die Wahrheit von Aussagen über normative Gründe relativ zu den normativen Urteilen ist, die die Akteurin im Überlegungsgleichgewicht hätte. Das legt vielleicht nahe, die Wahrheit moralischer Sätze auf die gleiche Weise als akteursrelativ anzusehen. Die Aussage, dass eine Handlung moralisch richtig oder falsch ist, wäre nach diesem Verständnis moralischer Sätze genau dann wahr, wenn *die handelnde Person* im Überlegungsgleichgewicht ein entsprechendes moralisches Urteil fällen würde. Dieses Verständnis moralischer Sätze hätte den Vorteil, dass eine enge Verbindung zwischen Normativität und Moral gewahrt bleiben könnte. Moralische Urteile könnten wie üblich als eine Teilmenge der normativen Urteile verstanden werden. Wenn sowohl die Wahrheit moralischer Sätze als auch die Wahrheit anderer normativer Sätze davon abhängen, welche normativen Urteile die Akteurin im Überlegungsgleichgewicht hätte, wäre sichergestellt, dass eine Akteurin in jedem Fall einen normativen Grund zu der Handlung hat, die von ihr moralisch gefordert ist. Schließlich sind die normativen Urteile der Akteurin im Überlegungsgleichgewicht vollständig kohärent. Streets Konzeption von Normativität kann also mit einem akteursrelativistischen Verständnis von Moral und einem moralischen Internalismus verbunden werden.

4 Manchmal meinen wir, wenn wir davon sprechen, dass eine Person einen bestimmten Grund hat, vielleicht nur, dass die Person einen *moralischen* Grund hat, eine bestimmte Handlung zu vollziehen. Damit ist dann gemeint, dass vom *Standpunkt der Moral* aus betrachtet etwas für diese Handlung spricht. (Street 2008b, 220f.) Nach dem moralischen Externalismus muss dies aber nicht bedeuten, dass die Person einen *normativen* Grund hat, die Handlung zu vollziehen. Der moralische Externalismus besagt, dass eine Person nicht notwendigerweise auch nur einen pro tanto normativen Grund haben muss, moralisch zu handeln.

Eine akteursrelativistische Konzeption von Moral scheint jedoch wichtigen Aspekten unseres alltäglichen Gebrauchs und Verständnisses von moralischen Ausdrücken nicht gerecht zu werden. Ein solcher Aspekt wird anhand von moralischen Sätzen deutlich, die ohne Bezug auf eine bestimmte Akteurin geäußert werden. Einen Satz wie ‚Lügen ist moralisch falsch‘, in dem keine bestimmte Akteurin genannt wird, verstehen wir normalerweise als eine Aussage über den moralischen Status des Lügens *jeder* Akteurin. Wenn wir uns die Wahrheitsbedingungen dieses Satzes in einer akteursrelativistischen Konzeption von Moral anschauen, wird schnell klar, wie unplausibel so eine Konzeption ist. Moralische Sätze, die keinen Bezug auf eine bestimmte Akteurin enthalten, wären nur dann wahr, wenn *jede* einzelne Person kontingenterweise im Überlegungsgleichgewicht dieses moralische Urteil fällen würde. Das ist aber nicht das, was wir behaupten wollen, wenn wir einen Satz wie ‚Lügen ist moralisch falsch‘ äußern. Wir wollen behaupten, dass lügen auch dann moralisch falsch ist, wenn es *nicht* der Fall ist, dass das System der moralischen Urteile jeder Person dies beinhaltet. Wir wollen sagen: Egal was die Leute denken, lügen ist falsch.

Auch wenn man eine Person betrachtet, deren moralische Urteile sich über die Zeit hinweg ändern, zeigt sich ein kontraintuitiver Aspekt einer akteursrelativistischen Konzeption von Moral. Die folgenden Sätze könnten nach so einer Konzeption von Moral gelten: ‚Als gestern mein System normativer Urteile beinhaltete, dass lügen moralisch in Ordnung ist, war es moralisch in Ordnung, dass ich lüge. Heute beinhaltet mein System normativer Urteile jedoch, dass lügen moralisch falsch ist. Wenn ich heute lüge, ist das also moralisch falsch.‘ Es wäre also prinzipiell möglich, dass der Satz ‚Wenn ich lüge, tue ich etwas moralisch Falsches‘ zu einem Zeitpunkt falsch ist und zu einem anderen wahr, je nach dem, wie sich die moralischen Urteile der Akteurin verändern. Es erscheint unplausibel, dass die Wahrheit moralischer Sätze sich in dieser Weise über den Zeitverlauf ändern kann. (Schroeder 2010, 67f.)

Streets Konzeption von Normativität mit einem akteursrelativistischen Verständnis von Moral zu verbinden, hätte also den Vorteil, dass eine enge Verbindung zwischen Normativität und Moral gewahrt bleibt. Akteursrelativistische Konzeptionen von Moral werden jedoch wichtigen Aspekten unseres alltäglichen Verständnisses von Moral nicht gerecht.

2. Möglichkeit: Moralischer Externalismus und ein absolutistisches Verständnis von Moral

Wenn man als Humeanische Konstruktivistin eine akteursrelativistische Konzeption von Moral ablehnt, hat das tiefgreifende Konsequenzen für das Verhältnis von Normativität und Moral. Nach einem absolutistischen Verständnis von Moral ist die Wahrheit moralischer Sätze unabhängig von den Einstellungen der Akteurin. Da sich nach Streets Konzeption von Normativität die Gründe einer Akteurin nur nach ihren eigenen normativen Urteilen richten, kann es dann den Fall geben, dass eine Akteurin keinen normativen Grund zu der Handlung hat, die die Moral fordert. Nach Street sind diejenigen normativen Urteile wahr, die zu der Menge der normativen Urteile der Akteurin im Überlegungsgleichgewicht gehörten. Zu welchen normativen Urteilen eine Akteurin im Prozess der Bildung eines Überlegungsgleichgewicht kommt, hängt von ihren kontingenten normativen Startpunkten ab. Es ist daher eine Akteurin vorstellbar, die im Überlegungsgleichgewicht *nicht* das Urteil fällt, dass sie einen normativen Grund hat, eine bestimmte moralisch geforderte Handlung zu vollziehen. Wenn Humeanische KonstruktivistInnen an einem absolutistischen Verständnis von Moral festhalten wollen, sind sie also auf den moralischen Externalismus festgelegt.⁵

Doch auch die Möglichkeit für Humeanische KonstruktivistInnen, ihre Konzeption von Normativität mit einem absolutistischen Verständnis der Moral und einem moralischen Externalismus zu verbinden,⁶ ist nicht

5 D.h., es ist nicht möglich, Streets Konzeption von Normativität mit einem absolutistischen Moralverständnis und dem moralischen Internalismus zu verbinden. Von den vier Kombinationsmöglichkeiten der beiden Unterscheidungen (Akteursrelativismus/Absolutismus in Bezug auf die Moral und moralischer Internalismus/Externalismus) kann also mit Bezug auf Streets Konzeption eine ausgeschlossen werden (Absolutismus und Internalismus), eine weitere wurde im letzten Abschnitt behandelt (Akteursrelativismus und Internalismus) und eine wird in diesem Abschnitt diskutiert (Absolutismus und Externalismus). Die vierte Kombinationsmöglichkeit werde ich nicht weiter betrachten, da nicht zu sehen ist, warum es attraktiv sein sollte, Streets Konzeption mit einem akteursrelativistischen Verständnis der Moral und einem moralischen Externalismus zu verbinden.

6 Street selber erwähnt den moralischen Externalismus als eine Möglichkeit, die KonstruktivistInnen offensteht (Street 2008b, 214). Eine Verteidigung der Verbindung eines Internalismus in Bezug auf Gründe (in Darwalls Terminologie ‚reasons/motives internalism‘) mit dem moralischen Externalismus findet sich auch bei Mario Brandhorst (Brandhorst 2013).

ohne Spannungen. Intuitionen gegen einen moralischen Externalismus können mit der Betrachtung moralisch verabscheuungswürdiger Handlungen geweckt werden. Menschen, die andere z.B. quälen, demütigen oder ausbeuten, scheinen wir nicht nur sagen zu wollen, dass sie moralisch falsch handeln. Wir haben auch den Impuls, solchen Menschen zu sagen, dass sie einen normativen Grund haben, anders zu handeln; ja sogar dass sie anders handeln *sollen*, d.h., dass sie einen *konklusiven* normativen Grund haben, anders zu handeln. In vielen Fällen ist diese Reaktion auch nach Streets Konzeption durchaus gerechtfertigt. Schließlich kann man die Übeltäterin auf Inkohärenzen in ihrem eigenen System normativer Urteile aufmerksam machen. Es ist aber auch denkbar, dass eine Person, selbst wenn sie ein Überlegungsgleichgewicht für ihre normativen Urteile erreichen würde, bei ihrer moralisch verabscheuungswürdigen Position bliebe. In diesem Fall hat der Vorwurf, dass die Person einen normativen Grund hatte, anders zu handeln, keine Grundlage. Man kann deshalb befürchten, dass in einer Konzeption, nach der Menschen nicht immer einen normativen Grund haben, moralisch zu handeln, die Moral sozusagen ‚zahnlos‘ wird und ihren Zugriff auf die Menschen zu verlieren droht.

Street ist jedoch sehr optimistisch, was die Häufigkeit des Auftretens von Fällen in unserem alltäglichen Leben angeht, in denen eine Person *keinen* normativen Grund hat, moralisch zu handeln. Sie ist der Auffassung, dass ihre Version des Antirealismus sich in Bezug darauf, was für normative Gründe real existierenden Personen zugeschrieben werden, überhaupt nicht von realistischen Gegenkonzeptionen unterscheidet. Nur in Gedankenexperimenten kann man ihrer Meinung nach Fälle betrachten, in denen Personen normative Gründe haben, die uns völlig unverständlich sind. Diese Personen nennt Street ideal kohärente Exzentriker (Street 2009).⁷

Streets Hoffnung ist offenbar, dass wir Menschen für den Bereich der Moral in einem so großen Ausmaß über geteilte grundlegende normative Urteile verfügen, dass Meinungsverschiedenheiten über diese Fragen nor-

7 Wenn die Unterschiede zwischen den verschiedenen in Frage stehenden metaethischen Konzeptionen nur anhand von Fällen deutlich werden, die in unserer Welt gar nicht auftreten, liegt die Frage nahe, warum es uns überhaupt interessieren sollte, welche der Konzeptionen wahr ist. Street weist als Antwort auf diesen Einwand darauf hin, dass wir etwas über uns selber lernen, wenn wir die zentralen metaethischen Fragen beantworten. Wir erfahren etwas über „the relationship between ourselves, value, and the world“ (Street 2009, 294).

malerweise nur aufgrund der folgenden zwei Ursachen auftreten: Erstens kann man sich darüber täuschen, wie sich die eigenen normativen Urteile zueinander verhalten. Zweitens kann man sich aufgrund mangelnder Informationen in Bezug auf die nichtnormativen Merkmale der Situation über die Konsequenzen der eigenen normativen Urteile irren. Wenn einer dieser beiden Fehler vorliegt, ist es durchaus möglich, der Akteurin vorzuhalten, dass sie einen normativen Grund hat, sich anders zu verhalten.

Ein weiterer Fall, in dem eine unmoralisch handelnde Person einen normativen Grund hat, anders zu handeln, kann dann auftreten, wenn die Akteurin willensschwach ist. Hier liegt dann gar keine Meinungsverschiedenheit vor: Die Akteurin ist selber der Auffassung, dass sie einen konklusiven normativen Grund hätte, anders zu handeln. Sie schafft es nur nicht, sich in ihrem Handeln an diesem normativen Urteil zu orientieren. Auch hier ist es also möglich, der Akteurin vorzuwerfen, dass sie anders hätte handeln sollen.⁸

Die Intuition, dass in jedem Fall ein normativer Grund besteht, sich moralisch zu verhalten, könnte also einfach damit zu erklären sein, dass in all den Fällen, die wir aus unserem Leben kennen, die Menschen kontingenterweise tatsächlich immer solche Gründe haben. Dies würde eine Erklärung für eine weite Verbreitung dieser Intuition darstellen, die nicht gegen die Position spräche, dass keine notwendige Verbindung zwischen Normativität und Moral besteht. Doch es ist nicht klar, warum Streets Hoffnung in Bezug auf die Häufigkeit des Auftretens solcher Fälle im wirklichen Leben begründet sein sollte. Es erscheint zweifelhaft, dass sich unmoralisch handelnde Menschen tatsächlich *immer* darüber täuschen, was aus ihrem eigenen System normativer Urteile folgt, oder dass sie willensschwach sind. Zwar verfügen real existierende Personen weder über komplette Informationen zu den für ihre Handlungen relevanten empirischen Gegebenheiten noch über ein ideal kohärentes System von normativen Urteilen. Es bleibt also prinzipiell Spielraum, sie für Fehler zu kritisieren. Dies reicht aber nicht aus, um Streets Hoffnung im vollen Umfang zu stützen. Schließlich sind Fälle möglich, in denen eine Person glaubt, *keinen* normativen Grund zu einer moralisch geforderten Handlung zu haben, und dass diese Person über ein *nicht* kohärentes Urteilssystem verfügt; die Inkohärenzen in ihrem System normativer

8 Es sei denn, die Person ist nicht nur willensschwach, sondern täuscht sich außerdem noch derart über ihre normativen Gründe, dass zu ihrer ideal kohärenten Menge normativer Urteile das Urteil gehört, dass sie einen konklusiven normativen Grund zu der unmoralischen Handlung hat.

Urteile aber nicht die Ursache dafür sind, dass sie so urteilt. Genauso muss ein Mangel an Informationen über nichtnormative Tatsachen nicht die Ursache dafür sein, dass eine Akteurin ein unmoralisches normatives Urteil fällt. Entscheidend ist, ob die Person auch dann noch ein entsprechendes normatives Urteil fällen würde, wenn sie alle Inkohärenzen im System ihrer normativen Urteile beseitigt hätte und über alle relevanten empirischen Informationen verfügte. Wenn diese kontrafaktische Bedingung erfüllt ist, hat die Person nach Streets Konzeption tatsächlich keinen normativen Grund zu der moralisch geforderten Handlung.

Heißt das nun, dass wir solchen Menschen nichts entgegensetzen können? Auf unmoralisch handelnde Menschen reagieren wir häufig damit, dass wir sie tadeln. Tadel ist an dieser Stelle besonders interessant, weil zumindest bei einer bestimmten Art des Tadels eine sehr enge Verbindung zu den normativen Gründen der getadelten Person zu bestehen scheint. Wenn wir Menschen tadeln, sagen wir häufig so etwas wie ‚Da hättest du anders handeln sollen‘, was nach Streets Begriffsverständnis nichts anderes heißt als: ‚Da hättest du einen konklusiven normativen Grund gehabt, anders zu handeln.‘ Die Person hatte aber nach Street nur dann auch nur einen Pro tanto-Grund, anders zu handeln, wenn sich das aus dem System ihrer eigenen normativen Urteile zum Zeitpunkt der Handlung ergab. Aufrichtig in diesem Sinne tadeln können wir eine unmoralisch handelnde Person nur dann, wenn sie im Überlegungsgleichgewicht zum Zeitpunkt der Handlung das Urteil gefällt hätte, dass sie einen konklusiven normativen Grund hatte, die unmoralische Handlung zu unterlassen.

Das heißt aber nicht, dass Tadel nicht gerechtfertigt ist, wenn eine Person tatsächlich aus ihren konklusiven normativen Gründen unmoralisch handelt. Man kann der Übeltäterin gegenüber aus instrumentellen Gründen trotzdem behaupten, dass sie einen konklusiven normativen Grund hat, anders zu handeln, weil man die Hoffnung hat, so ihr Verhalten zu beeinflussen. Das ist dann zwar nur ein Bluff: Ziel ist es nicht, etwas Wahres zu sagen, sondern Einfluss auf das Verhalten der anderen Person zu nehmen (Street 2009, 293). So zu reagieren ist in vielen Fällen aber sicher gerechtfertigt, um jemanden von einer moralisch verabscheuungswürdigen Handlung abzubringen.

Einen anderen Grund, warum Tadel trotzdem gerechtfertigt sein kann, beschreibt Bernard Williams in *Internal reasons and the obscurity of blame*.⁹

9 Für eine Auseinandersetzung mit moralischem Tadel, die auf Williams' Aufsatz Bezug nimmt, vgl. Shafer-Landau 2003, 181ff.

Williams betont, dass die allermeisten Menschen normative Gründe haben, Ablehnung und Tadel anderer Menschen zu vermeiden. Deshalb greift beim Tadeln manchmal ein „proleptic mechanism“ (Williams 1989, 43). Wenn die Akteurin einen normativen Grund hat, Tadel zu vermeiden, kann der Tadel einer Handlung dazu führen, dass zum Zeitpunkt der Handlung gegebenenfalls ein anderer konklusiver normativer Grund aus dem System der normativen Urteile der Akteurin folgte als ohne den Tadel.¹⁰ Der Tadel selber ändert die Bilanz der normativen Gründe und rechtfertigt sich damit gegebenenfalls selber.¹¹ Einen Satz wie ‚Da hättest du anders handeln sollen‘ auszusprechen, kann dazu führen, dass dieser Satz auch wahr ist. Dies gilt aber eben nur dann, wenn die Akteurin einen hinreichend starken normativen Grund hat, Tadel zu vermeiden, der ihre normativen Gründe zu der unmoralischen Handlung überwiegt. In vielen Fällen, in denen wir Personen tadeln, wird uns nicht klar sein, ob das der Fall ist oder nicht. In diesen Fällen bleibt nach Williams unklar, ob es sich um Tadel im gerade beschriebenen Sinne handelt oder ob wir nicht, wie weiter oben beschrieben, einfach nur versuchen, das Verhalten der Akteurin zu beeinflussen (Williams 1989, 43).

Neben dieser Art des Tadels gibt es noch andere Vorwürfe, die unmoralisch handelnden Menschen auch dann noch in jedem Fall in aufrichtiger Weise gemacht werden können, wenn der moralische Externalismus wahr ist. Williams schreibt, dass man einem Mann, der seine Frau schlecht behandelt z.B. immer noch sagen kann, dass er „ungrateful, hard, sexist, nasty, selfish, brutal“ (Williams 1989, 39) sei. Diese Ausdrücke treffen auf das Handeln des Mannes unabhängig davon zu, ob er einen normativen Grund hat, anders zu handeln. Wir können Menschen, deren normative Urteile nicht beinhalten, dass sie einen normativen Grund haben, moralisch zu handeln, auch sagen, dass wir es schrecklich finden, dass sie die normativen Urteile haben, die sie haben. Und es ist natürlich auch gerechtfertigt, dass wir uns gegen Menschen, die moralisch verabscheuungswürdig handeln, verteidigen.

10 Williams spricht nicht von einem normativen Urteil, sondern von einer nicht weiter spezifizierten motivationalen Einstellung, Tadel zu vermeiden. Für Williams hängen die normativen Gründe einer Person anders als für Street nicht nur von ihren normativen Urteilen, sondern vom gesamten Set ihrer motivationalen Einstellungen ab.

11 Ähnliches gilt nach Williams auch für das Geben von Ratschlägen. Auch hier kann der Ratschlag selber beeinflussen, was sich aus dem System der normativen Urteile der Akteurin ergibt (Williams 1989, 42).

gen, dass wir versuchen sie zu ändern und sie im Extremfall sogar einsperren (Street 2009, 293).

Kategorizität und Kontingenz

Die beiden in diesem Aufsatz betrachteten Optionen für Humeanische KonstruktivistInnen, das Verhältnis von Normativität und Moral zu verstehen, haben gemeinsam, dass sie die Moral in einem schwächeren Sinne als kategorisch und in einem stärkeren Maße als kontingent ansehen als viele herkömmliche Moralkonzeptionen. Street ist jedoch der Auffassung, dass ihre Konzeption in dieser Hinsicht nicht so weit von anderen Moralkonzeptionen entfernt ist, wie es auf den ersten Blick erscheint.

Zunächst zur Kategorizität der Moral: Vor allem für Moralkonzeptionen, die in einer kantischen Tradition stehen, ist es zentral, moralische Forderungen als kategorisch bindend anzusehen. Wie die Kategorizität der Moral genau verstanden werden sollte, ist umstritten. Meist ist so etwas gemeint, wie dass moralische Forderungen unabhängig davon bindend sind, ob die Akteurin entsprechende Neigungen und Überzeugungen hat. Nach den beiden hier beschriebenen Optionen für Humeanische KonstruktivistInnen dafür, den Zusammenhang von Normativität und Moral zu verstehen, ist die Moral in einem jeweils anderen Sinne *nicht* kategorisch. Nach einem akteursrelativistischen Verständnis der Moral ist das, was die Moral fordert, abhängig davon, was sich aus dem System der normativen Urteile der Akteurin ergibt. Nach einem absolutistischen Verständnis der Moral verbunden mit einem moralischen Externalismus ist das, was die Moral fordert, zwar unabhängig von den normativen Urteilen der Akteurin; ob die Akteurin einen normativen Grund hat, den Forderungen der Moral zu entsprechen, ist jedoch abhängig vom System ihrer eigenen normativen Urteile.

Allerdings kann die Moral in beiden Varianten kategorisch *in Bezug auf große Teile* unserer evaluativen Einstellungen sein (Street 2012, 55f.). Damit ist Folgendes gemeint: Die Moral ist unabhängig davon, was uns angenehm ist, Spaß macht, attraktiv erscheint, was wir uns (in einem engen Begriffsverständnis) wünschen usw. Für Street ist es konstitutiv dafür, eine moralische Akteurin zu sein, anzuerkennen, dass Forderungen mit einem bestimmten Inhalt andere Teile unserer evaluativen Natur ausstechen (Street 2012, 55). Die Moral bzw. unsere Beziehung zu ihr ist aber eben nicht unabhängig von *all* unseren evaluativen Einstellungen. Die moralische Forderung, z.B. anderen nicht unnötig zu schaden, kann auch in einem akteurs-

relativistischen Verständnis von Moral unabhängig davon wahr sein, ob wir gerade gerne so handeln würden. Genauso kann diese moralische Forderung uns auch nach dem moralischen Externalismus unabhängig davon, ob wir gerade gerne so handeln würden, einen normativen Grund geben, anderen nicht zu schaden. Diese moralische Forderung stellt aber *nicht* unabhängig davon einen normativen Grund für uns dar, ob unser ideal kohärentes System normativer Urteile diese Forderung beinhaltet.

Der zweite Aspekt, für den Street argumentiert, dass ihre Konzeption nicht so weit von einem herkömmlichen Moralverständnis entfernt ist, betrifft die Kontingenz unserer die Moral betreffenden normativen Gründe. Street fragt:

Can one sustain one's commitment to morality, when (as Korsgaard emphasizes) what it demands is sometimes so hard, and when one comes to view it as a contingent matter that one is a moral agent in the first place? (Street 2012, 56)

Welche normativen Urteile wir haben, ist kontingent. Es hängt davon ab, wie wir erzogen wurden, welche Erfahrungen wir gemacht haben und vielleicht auch davon, mit welchen genetischen Voraussetzungen wir geboren wurden. Nach einem akteursrelativistischen Verständnis von Moral hängt das, was die Moral besagt, von den normativen Urteilen der Akteurin ab. Wenn diese kontingent sind, ist auch die Moral kontingent.

Nach der zweiten beschriebenen Möglichkeit für Humeanische KonstruktivistInnen das Verhältnis von Normativität und Moral zu verstehen – dem moralischen Externalismus – hängt es vom System der normativen Urteile der Akteurin ab, ob sie einen Grund hat, eine moralisch gebotene Handlung zu vollziehen. Wenn die normativen Urteile der Akteurin kontingent sind, ist es nach dieser Auffassung also kontingent, ob die Akteurin einen normativen Grund hat, moralisch zu handeln. Wenn wir die Moral bzw. unsere Beziehung mit der Moral in einem dieser beiden Sinne als kontingent begreifen müssen, mag man daran zweifeln, dass wir weiterhin mit der gleichen Überzeugung und Festigkeit zu unseren die Moral betreffenden normativen Urteilen stehen können.

Street reagiert auf diese Befürchtung mit einer Überlegung zur personalen Identität. Zwar ist es kontingent, welche normativen Urteile wir haben. Dennoch ist es Streets Auffassung nach in einem Sinne nicht kontingent, welche normativen Urteile wir *selbst* haben. Unsere normativen Urteile sind sehr wichtig für unser Selbstverständnis. In einem „deeply intuitive

sense of personal identity“ (Street 2012, 57) sind zentrale normative Urteile konstitutiv dafür, wer man ist. Besonders wichtig sind uns die normativen Urteile, die die Moral betreffen. Eine Person, die ihre die Moral betreffenden normativen Urteile auf einmal komplett verlöre oder änderte, würde man wohl kaum noch als dieselbe Person ansehen. Dass *ich* ein moralischer Akteur bin, ist also in einem Sinne nicht kontingent: Wenn sich meine die Moral betreffenden normativen Urteile plötzlich radikal veränderten, wäre das entstehende Wesen einfach nicht mehr ich.

Auch eine Analogie mit der Einstellung der Liebe kann nach Streets Auffassung helfen, um die Art, auf der die Moral oder zumindest unsere Beziehung zur Moral kontingent ist, besser akzeptieren zu können (Street 2012, 57).¹² In welche Person man sich verliebt, hängt von vielerlei Kontingenzen ab. Wenn die Dinge nur etwas anders gelaufen wären, man etwa einen Job in einer anderen Stadt angenommen oder einfach nur sich einmal für eine andere Abendbeschäftigung entschieden hätte, hätte man sich vielleicht in eine andere Person verliebt. Diese Kontingenz muss aber in keiner Weise unsere Beziehung zu den Menschen in Frage stellen, die wir nun einmal kennen- und lieben gelernt haben. Ähnliches könnte für die Moral gelten. Das Wissen davon, dass die eigene moralische Natur in einem Sinne letztlich kontingent ist, muss die Festigkeit und Bedeutung unserer die Moral betreffenden normativen Urteile nicht unterminieren.

Die ‚Bilanz‘ der Plausibilität

Auch wenn diese Überlegungen dabei helfen können, unser herkömmliches Bild von Normativität und Moral mit Streets Konzeption zu versöhnen, sind die beschriebenen Intuitionen gegen die beiden in diesem Aufsatz dargestellten Möglichkeiten damit wohl nicht vollständig ausgeräumt. Unser Alltagsverständnis von Moral mag eine stärkere Form der Kategorizität enthalten, als es in Streets Konzeption möglich ist. Es mag uns schwerfallen, die Moral oder unsere Beziehung zur Moral in einem Sinne als kontingent anzusehen. Und dass entweder Fälle denkbar sein sollen, in denen eine unmoralisch handelnde Person keinen normativen Grund hatte anders zu handeln, oder gar die Moral selber akteursrelativistisch verstanden werden sollte, mag uns trotz allem widerstreben. Die Frage nach der angemessenen metanormativen Theorie lässt sich jedoch, wie Street betont, nur durch eine

12 Eine Analogie mit der Einstellung der Liebe beschreibt auch James Lenman (Lenman 1999, 167f.).

holistische Betrachtung der Alternativen entscheiden (Street 2009, 275). Es geht darum, welche Theorie uns nach ausführlicher Reflexion *alles in allem* am plausibelsten erscheint. Es reicht daher nicht aus, zu zeigen, dass beide Möglichkeiten Streets Konzeption von Normativität mit einem Verständnis der Beziehung von Normativität und Moral zu verbinden nicht in jeder Hinsicht unserem Alltagsverständnis von Moral gerecht werden, um diese Konzeption zurückzuweisen.

Eine etwas ähnliche Art, die Sache zu betrachten, findet sich bei David Lewis. Lewis' Werttheorie unterscheidet sich zwar in wichtiger Hinsicht von Streets Ansatz. Im Zusammenhang mit Streets Konzeption ist aber interessant, wie Lewis mit dem Vorwurf umgeht, dass seine Theorie nicht in jedem Fall einfangen kann, was wir meinen, wenn wir von Werten sprechen. Lewis ist der Auffassung, dass eine Theorie, nach der Werte kontingent sind, den phänomenologischen Charakter unseres evaluativen Denkens nicht ganz trifft (Lewis 2000, 92). Trotzdem kann es sein, dass so eine Theorie unserem üblichen Gebrauch des Wortes ‚Wert‘ so gut entspricht, wie es überhaupt möglich ist. Lewis schreibt:

Strictly speaking, Mackie is right: genuine values would have to meet an impossible condition, so it is an error to think there are any. Loosely speaking, the name may go to a claimant that deserves it imperfectly. (Lewis 2000, 93)

Wenn wir herausfinden, dass nichts den Namen ‚Wert‘ – zumindest so wie wir ihn manchmal gebrauchen – perfekt verdient, ist es sinnvoll, diesen Namen für etwas zu verwenden, was ihn annähernd verdient. Wenn ein Begriff von Wert, der z.B. jede Kontingenz ausschließt, einfach nichts herausgreifen würde, scheint es sinnvoll, ein etwas anderes Konzept von Wert anzunehmen. Statt unter großem Getöse verkünden zu müssen, dass es keine Werte gibt, ist man dann in der Lage, so Lewis, einfach ruhig zu sagen, „that value [...] is not quite as some of us sometimes thought“. (Lewis 2000, 94) Auch wenn Streets Konzeption von Normativität vielleicht nicht immer vollständig mit unserem Gebrauch normativer und moralischer Ausdrücke zusammenpasst, heißt das also nicht unbedingt, dass ihre Theorie abzulehnen ist.

Schluss

In erster Linie ging es mir in diesem Aufsatz jedoch nicht darum, die Plausibilität von Streets Konzeption zu bewerten, sondern zu untersuchen, welche Möglichkeiten Humeanischen KonstruktivistInnen für ein Verständnis des Bereichs der Moral und der Verbindung von Normativität und Moral offenstehen. Die erste Möglichkeit, die ich beschrieben habe, erlaubt es moralischen KonstruktivistInnen an einem internalistischen Verständnis des Verhältnisses von Normativität und Moral festzuhalten. In diesem Fall muss Streets akteursrelativistische Konzeption von Normativität jedoch mit einer akteursrelativistischen Konzeption von Moral verbunden werden, die wichtigen Aspekten unseres alltäglichen Moralverständnisses widerspricht. Die zweite Möglichkeit besteht darin, die Verbindung von Normativität und Moral abzuschwächen. Der moralische Externalismus besagt, dass eine Akteurin nicht notwendigerweise einen normativen Grund hat, moralisch zu handeln. Wenn man diese Auffassung akzeptiert, ist es möglich, Streets Konzeption von Normativität mit einem absolutistischen Verständnis von Moral zu verbinden.

Manche werden die Wahl zwischen diesen beiden Optionen als Dilemma ansehen und die Tatsache, dass Humeanische KonstruktivistInnen wie Street vor dieser Wahl stehen, als *reductio* für ihre Konzeption von Normativität auffassen. Ich habe dafür argumentiert, dass insbesondere die zweite Alternative nicht so hoffnungslos ist, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Aber auch wenn die hier dargestellten Überlegungen von Street, Williams und Lewis in diese Richtung sicher nicht jeden überzeugen werden, sind die theoretischen Optionen für Humeanische KonstruktivistInnen in Bezug auf das Verhältnis von Normativität und Moral hoffentlich etwas klarer geworden.

Literatur

- Brandhorst, Mario. 2013. Moralische Pflicht und praktische Gründe. In: *Moral und Sanktion: Eine Kontroverse über die Autorität moralischer Normen*, Eva Buddeberg und Achim Vesper (Hg.), 167–196. Frankfurt a.M.: Campus.
- Darwall, Stephen. 1997. Reasons, motives, and the demands of morality: An introduction. In: *Moral discours and practise. Some philosophical approaches*, Stephen Darwall, Allan Gibbard und Peter Railton (Hg.), 305–312. New York: Oxford University Press.
- Korsgaard, Christine M. 1996. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511554476>.

- Lenman, James. 1999. Michael Smith and the Daleks: reason, morality, and contingency. *Utilitas* 11 (02): 164–177. DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/S0953820800002405>.
- Lenman, James. 2010. Humean constructivism in moral theory. *Oxford Studies in Metaethics* 5: 175–193.
- Lewis, David. 2000. Dispositional theories of value. In: *Papers in ethics and social philosophy*, 68–94. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shafer-Landau, Russ. 2003. *Moral Realism. A Defense*. Oxford: Clarendon Press. DOI: <http://dx.doi.org/10.1093/0199259755.001.0001>.
- Street, Sharon. 2008a. Constructivism about reasons. *Oxford studies in metaethics* 3: 207–45.
- Street, Sharon. 2008b. Reply to Copp: Naturalism, normativity, and the varieties of realism worth worrying about. *Philosophical Issues* 18 (1): 207–228. DOI: [10.1111/j.1533-6077.2008.00145.x](http://dx.doi.org/10.1111/j.1533-6077.2008.00145.x).
- Street, Sharon. 2009. In defense of future tuesday indifference: Ideally coherent eccentrics and the contingency of what matters. *Philosophical Issues* 19 (1): 273–298. DOI: [10.1111/j.1533-6077.2009.00170.x](http://dx.doi.org/10.1111/j.1533-6077.2009.00170.x).
- Street, Sharon. 2010. What is constructivism in ethics and metaethics? *Philosophy Compass* 5 (5): 363–384. DOI: [10.1111/j.1747-9991.2009.00280.x](http://dx.doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00280.x).
- Street, Sharon. 2012. Coming to terms with contingency: Humean constructivism about practical reason. In: *Constructivism in practical philosophy*, James Lenman und Yonatan Shemmer (Hg.), 40–59. DOI: [10.1093/acprof:oso/9780199609833.003.0003](http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199609833.003.0003).
- Williams, Bernard. 1989. Internal reasons and the obscurity of blame. In: *Making sense of humanity and other philosophical papers 1982–1993*, 35–36. Cambridge 1995: Cambridge University Press. DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511621246>.

Abstrakte Arbeit und Anerkennung

SVEN ELLMERS, OLDENBURG

Zusammenfassung: In den neueren Forschungen zur marxschen Werttheorie wird einhellig und mit besonderem Nachdruck darauf hingewiesen, dass abstrakte Arbeit eine *gesellschaftliche* Eigenschaft der Arbeitsprodukte ist. Häufig verstehen die Autoren unter dem mehrdeutigen Adjektiv jedoch Verschiedenes. Im folgenden Beitrag zeige ich, dass schon Marx zu unterscheidende Sachverhalte im Sinn hatte, als er die gesellschaftliche Dimension der Werts substanz hervorhob: (i) ihren Bezug zur gesellschaftlich notwendigen *Durchschnittsarbeitszeit*, (ii) ihren Bezug zum gesellschaftlichen *Bedarf* und (iii) die *Geschichtlichkeit* der warenproduzierenden Gesellschaft. Ich denke, wir müssen auf der Linie von Marx einen Schritt weiterdenken. Die Hauptthese des Beitrags ist, dass die marxsche Werttheorie an Überzeugungskraft gewinnt, sobald den drei Bedeutungen des Adjektivs *gesellschaftlich* eine weitere zur Seite gestellt wird: die gesellschaftliche *Wertschätzung* (iv). Inwiefern sich diese These durch anderweitige anerkennungstheoretische Überlegungen im *Kapital* untermauern lässt, wird abschließend diskutiert.

Schlagwörter: Marx, Neue Marx-Lektüre, abstrakte Arbeit, Werts substanz, Werttheorie, Anerkennung

Abstract: Recent studies in Marx's theory of value unanimously emphasize that abstract labour is a *social* quality of the products of labour. However, the meaning of *social* remains quite ambiguous. In this article, I would like to show that Marx, too, already thought of different matters when he underscored the social foundation of the substance of value: (i) its connection to the *socially necessary labour time*, (ii) its connection to *social needs*, and (iii) the *historicality of the commodity-producing society*. I think we ought to take Marx's argument a step further. His theory of value would be more persuasive still if the aforementioned meanings of *social* were complemented by yet another one: (iv) *social recognition*. Concludingly, I shall discuss if or to what extent this proposition might be substantiated by reflections on recognition in Marx's *Capital* itself.

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



Keywords: Marx, New Marx Reading, abstract labour, substance of value, labor theory of value, recognition

1. Einleitung

„Abstrakte Arbeit“ ist schon auf den ersten Blick ein Schlüsselbegriff in *Das Kapital*. Marx bestimmt die abstrakte Arbeit gleich zu Beginn seines Hauptwerks als „Substanz“ (MEW 23, 52) des Werts, woraus folgt, dass sich seine gesamte Wert- und Mehrwerttheorie nur durch ein genaueres Verständnis dieser Substanz erschließt. Ihre Bedeutung hat Marx selbst hervorgehoben: die Unterscheidung von konkreter und abstrakter Arbeit sei „der Springpunkt“, „um den sich das Verständnis der politischen Ökonomie dreht“ (MEW 23, 56).

Im traditionellen Marxismus ist der Relevanz, die Marx der abstrakten Arbeit für sein gesamtes Projekt beimaß, selten Rechnung getragen worden. In den popularisierenden Zusammenfassungen des *Kapitals* – etwa der von Rosa Luxemburg oder Karl Kautsky – wird der Begriff gar nicht erst erwähnt (vgl. Heinrich 1996, 61). Ein Problembewusstsein entsteht erst mit einer Rezeptionslinie, die Ingo Elbe (2010) im Anschluss an einige ihrer Protagonisten die *Neue Marx-Lektüre* nennt: ein durch unorthodox-dissidente Beiträge aus der frühen Sowjetunion (Rubin, Rjazanov, Paschukanis) und dem französischen Strukturalismus (Althusser, Balibar, Ranciere) beeinflusster Diskussionszusammenhang über die wissenschaftlichen Entdeckungen, aber auch Ambivalenzen und Irrwege der marxischen Ökonomiekritik.

Die Anstrengungen, die seit Mitte der 1960er Jahre in diese Richtung unternommen wurden – und das nicht nur in Deutschland, sondern weltweit (vgl. Hoff 2009) –, haben das Feld der Möglichkeiten eingeschränkt, was Marx unter ‚abstrakter Arbeit‘ verstanden wissen wollte. So sind sich die gegenwärtigen Marx-Forscher/-innen weitgehend darin einig (i), abstrakte Arbeit nicht mit mechanisierter, sinnentleerter Arbeit gleichsetzen zu können. Abstrakte Arbeit ist bei Marx, anders als bei Hegel (vgl. Hegel 2013, 192f.; Hegel 1976, 224f.), nicht der Gegenbegriff zu anspruchsvollen Tätigkeiten, die dann als ‚konkrete Arbeiten‘ bezeichnet würden. Das Begriffspaar abstrakte/konkrete Arbeit hebt nicht auf die unterschiedlichen Qualifikationsgrade der Arbeiten ab, sondern auf zwei unterschiedliche Gesichtspunkte einer jeden warenproduzierenden Arbeit: Unter dem Gesichtspunkt einer spezifischen Verausgabung von Arbeitskraft zur Herstellung nützlicher Gegenstände ist die monotone Fließbandarbeit ebenso eine konkrete Arbeit wie

die anspruchsvollste Handwerkstätigkeit; und unter dem Gesichtspunkt der Wertbildung unterscheidet sich die Handwerkstätigkeit qualitativ nicht von der Fließbandarbeit. Sie gelten *beide* als Ausdruck abstrakt menschlicher Arbeit. Weitgehend unstrittig ist in der Forschung zudem (ii), dass die Absehung von der konkret-nützlichen Seite der Arbeit nicht als eine *gedankliche* Abstraktion der *Wirtschaftsakteure* zu verstehen ist, die im Tausch die von ihnen verausgabten Arbeitsmengen geltend machen. Die Vorstellung, der Abstraktionsvorgang sei ein kognitiver, hatte Marx gerade an Adam Smith kritisiert (vgl. MEW 13, 45). Zwar ist der Warentausch durchaus eine bewusst-intentionale Handlung – die Marktteilnehmer denken darüber nach, ob sie sich den Gegenstand leisten können, ob sie ihn wirklich benötigen, wie sie den besten Preis raushandeln und schließlich entscheiden sie sich für oder gegen ihn –, die Reduktion auf abstrakt menschliche Arbeit vollzieht sich jedoch unbewusst im Vollzug des Austauschs. Hierauf bezieht sich die berühmte, auf das Lukas-Evangelium anspielende Bemerkung aus dem Fetisch-Kapitel: „Sie wissen das nicht, aber sie tun es.“ (MEW 23, 88)¹ Im Anschluss an Alfred Sohn-Rethel (1973, 41f.) kann daher im Unterschied zu einer *Nominal*abstraktion auch von einer *Real*abstraktion gesprochen werden. Schließlich besteht in der neueren Forschung kein Dissens darüber (iii), dass Marx mit dem Terminus ‚abstrakte Arbeit‘ beabsichtigte, (auch) die historische Spezifik der bürgerlichen Gesellschaft auf den Begriff zu bringen.

Gleichwohl bleiben viele Fragen offen und sie werden kontrovers diskutiert.² So ist bis heute umstritten, welche unterschiedlichen Bedeutungsebenen der Begriff aufweist, ob die Arbeiten auch in vorkapitalistischen Gesellschaften als abstrakt-menschliche gleichgesetzt werden oder welchen Einfluss Angebot und Nachfrage auf die Größe des Wertprodukts haben. Viele dieser Fragen werde ich in meinem Beitrag anschnitten, im Mittelpunkt soll jedoch eine andere stehen: und zwar die Frage, ob die gesellschaftliche Wertschätzung oder Anerkennung der Arbeiten von Marx in einem stärkeren Maße als wertbildender Faktor hätte berücksichtigt werden müssen. Bevor ich darauf eingehen kann, werde ich zunächst nachzeichnen, in welchem

1 Bei Lukas heißt es: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ (Lk 23,34)

2 Für den deutschsprachigen Raum siehe u.a. die Beiträge von Heinrich (1996), Reitter (2002), Wolf (2004) und Reichelt (2011), für den angelsächsischen Sprachraum die Debatte in *Capital & Class* (Bonfeld 2010; Carchedi 2011; Kicillof/Starosta 2011).

argumentativen Zusammenhang Marx den Begriff der abstrakten Arbeit im *Kapital* einführt und wie er ihn dort bestimmt.³

2. Rekonstruktion und Problemaufriss

Eingeführt wird der Terminus im Rahmen des ersten Kapitels, der *Warenanalyse*. Nach Marx zeichnet sich ein Arbeitsprodukt in Warenform durch zwei Eigenschaften aus. Erstens hat es eine nützliche Seite, die er *Gebrauchswert* nennt, und zweitens ist es in bestimmten Proportionen mit anderen Waren austauschbar. Marx nennt diese Proportionen *Tauschwert*. Da Marx zu Beginn seiner Untersuchung vom faktisch vorausgesetzten Wertmaß Geld abstrahiert, hat jede Ware in diesem gedanklichen Konstrukt nicht nur einen einzigen, sondern viele Tauschwerte: Die Gesammelten Schriften Adornos tauschen sich mit einer Stehplatzdauerkarte beim BVB, mit 20 Kurzhaarschnitten beim Friseur, mit 100 Tafeln Marabou-Schokolade usw. Da die Tauschwerte der Gesammelten Schriften sich auch untereinander in den angegebenen Proportionen austauschen – eine BVB-Stehplatzdauerkarte mit 20 Kurzhaarschnitten, 20 Kurzhaarschnitte mit 100 Tafeln Marabou-Schokolade –, sind die vielen Tauschwerte der Gesammelten Schriften offenbar Äquivalenzrelationen: Sie drücken etwas quantitativ Gleiches aus. Damit drängt sich jedoch umgehend die Frage nach der *qualitativen* Einheit der Waren auf, da gleich große Proportionen einen gemeinsamen Maßstab unterstellen; die Aufgabe besteht darin, eine den Tauschwerten zugrunde liegende quantifizierbare Qualität zu bestimmen.

Diese gemeinsame Qualität könne keine „geometrische, physikalische oder sonstige natürliche Eigenschaft der Waren sein“ (MEW 23, 51) – und tatsächlich lassen sich die Austauschproportionen nicht durch das Gewicht, die körperliche Ausdehnung, Form oder chemische Zusammensetzung der Waren erklären. Die stofflichen Eigenschaften, sofern vorhanden, sind lediglich für den Gebrauch eines Produkts relevant. Sie bilden in privatarbeitsteiligen Gesellschaften den subjektiven Anlass, das eigene Produkt gegen ein fremdes einzutauschen, aber sie begründen nach Marx nicht die Relationen, in denen getauscht wird. Als Tauschwerte enthalten die Waren „also kein Atom Gebrauchswert“ (MEW 23, 52). Um die gemeinsame, den Tauschwer-

3 Marx verwendet den Terminus ‚abstrakte Arbeit‘ nicht erst im *Kapital*, sondern bereits seit den Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten von 1844. Siehe die Beiträge von Quante (2009) und Elbe (2015), die hinsichtlich des Verhältnisses von Früh- und Spätwerk deutlich unterschiedliche Akzente setzen.

ten zugrunde liegende Qualität zu bestimmen, müsse dementsprechend von den Gebrauchswerteigenschaften abgesehen werden – und dann „bleibt ihnen [den Waren, S.E.] nur noch eine Eigenschaft, die von Arbeitsprodukten“ (MEW 23, 52). Mit der Abstraktion von der nützlichen Seite der Ware sehe man jedoch zugleich von der konkreten Form der Arbeitsverausgabung ab, weshalb sich auch nicht die Arbeit eines Suhrkamp-Mitarbeiters gegen die Dienstleistung eines Friseurs tausche. Die Arbeiten „unterscheiden sich nicht länger, sondern sind allzusamt reduziert auf gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit“. (MEW 23, 52)

2.1 Gesellschaftlich notwendige Durchschnittsarbeitszeit und zahlungsfähige Nachfrage

Die von Marx im direkt folgenden Absatz verwendeten Metaphern und Charakterisierungen der abstrakten Arbeit gehören zu den am häufigsten zitierten, lassen sich aus den bisherigen Ausführungen jedoch kaum erschließen. Die nach der Abstraktion von den stofflichen Eigenschaften der Ware und der sie hervorbringenden Arbeit zurückbleibende abstrakte oder gleiche menschliche Arbeit sei die „gemeinschaftliche[.] gesellschaftliche[.] Substanz“ des Werts, eine „gespenstige Gegenständlichkeit“ (MEW 23, 52). Nur was hat die abstrakte Arbeit mit Gespenstern zu tun? Und worin genau besteht ihr gesellschaftlicher Charakter?

Das Besondere an Gespenstern ist, dass sie zwar sichtbar, jedoch körperlos sind; mit den Händen lässt sich nicht greifen, was die Augen sehen. Spricht Marx von einer gespenstigen oder „rein phantastischen Gegenständlichkeit“ (MEGA II/6, 32), möchte er selbstverständlich nicht sagen, abstrakte Arbeit sei eine bloße Einbildung oder Illusion. Stattdessen möchte er darauf hinaus, dass sich Werteigenschaft und Wertgröße an einer einzelnen Ware nicht bestimmen lassen. Zu Beginn der Wertformanalyse bringt er dies folgendermaßen zum Ausdruck:

Die Wertgegenständlichkeit der Waren unterscheidet sich dadurch von der Wittib Hurtig, daß man nicht weiß, wo sie zu haben ist. Im graden Gegenteil zur sinnlich groben Gegenständlichkeit der Warenkörper geht kein Atom Naturstoff in ihre Wertgegenständlichkeit ein. Man mag daher eine einzelne Ware drehen und wenden, wie man will, sie bleibt unfaßbar als Wertding. (MEW 23, 62)

Für die Unfassbarkeit als Wertding gibt Marx in Kapitel 1.1 mit der Produktivkraft der Arbeit (a) und der zahlungsfähigen Nachfrage (b) zwei Gründe

an. Beide Gründe laufen darauf hinaus, dass sich Wert und Wertgröße nicht aus einer isolierten Arbeitsverausgabung erklären lassen.

Ad a: Marx zufolge kann der Wert einer Ware nicht durch die individuell verausgabte Arbeitsmenge bestimmt sein, denn dies hätte zur Folge, dass ein arbeitsscheuer oder ungeschickter Produzent, der übermäßig lange für die Herstellung seiner Ware benötigt, einen besonders hohen Preis erzielt. Wertbildend sei daher die *gesellschaftlich notwendige Durchschnittsarbeitszeit*, das heißt die Arbeitszeit, die erforderlich ist, um

irgendeinen Gebrauchswert mit den vorhandenen gesellschaftlich-normalen Produktionsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen. (MEW 23, 53)

Demnach ist die gleiche menschliche Arbeit insofern eine *gesellschaftliche Substanz*, als sich ihre Quantität nicht nach der individuellen Arbeitsverausgabung bemisst, sondern nach der *Produktivkraft der Arbeit*, die abgesehen von natürlichen Gegebenheiten – das heißt abgesehen von den klimatischen und geographischen Bedingungen – eben *gesellschaftlich* bestimmt ist: durch den Stand und die Verbreitung von Wissenschaft, Technologie und Arbeitsorganisation (vgl. MEW 23, 54). Dass Marx in erster Linie diese Bezogenheit im Sinn hat, wenn er von der Gesellschaftlichkeit der Werts substanz spricht, geht auch aus der Erstaussage hervor. Ähnlich prägnant wie in der 2. Auflage erst zu Beginn der Wertformanalyse heißt es hier:

Als Gebrauchsgegenstände oder Güter sind die Waaren körperlich verschiedene Dinge. Ihr *Werthsein* bildet dagegen ihre *Einheit*. Diese Einheit entspringt nicht aus der Natur, sondern aus der Gesellschaft. Die *gemeinsame gesellschaftliche Substanz*, die sich in den verschiedenen Gebrauchswerthen nur verschieden darstellt, ist – *die Arbeit*. (MEGA II/5, 19)

Marx grenzt hier das gemeinsame Dritte der Waren scharf von der Natur ab. Berücksichtigt man jedoch die direkt folgende Argumentation, die den größten Teil des späteren Kapitels 1.1 ausmacht, hat er mit der starken Behauptung, die Werts substanz sei ein genuin soziales Phänomen, zunächst lediglich im Sinn, dass die v.a. technisch bestimmte gesellschaftlich notwendige Durchschnittsarbeitszeit wertbildend ist.

Ad b: Ausgehend von der Feststellung, dass eine Veränderung bei der Produktivkraft der Arbeit eine umgekehrte Veränderung der Wertgröße nach sich zieht – bei steigender Produktivkraft werden im gleichen Zeitraum mehr Gebrauchswerte produziert, womit die Wertgröße der einzelnen Ware sinkt –, kommt Marx im letzten Absatz des Kapitels 1.1. zum ersten Mal kurz auf das *Verhältnis* von Gebrauchswert und Wert zu sprechen: Erstens gibt es Gebrauchswerte, wie Luft, die nicht durch Arbeit vermittelt sind und deshalb keinen Wert haben (Verausgabung von Arbeit ist eine notwendige Bedingung der Werteigenschaft des Arbeitsprodukts), zweitens gibt es durch Arbeit vermittelte Gebrauchswerte, die keinen Wert haben, etwa, so Marx, weil der Produzent sie selbst konsumiert (Verausgabung von Arbeit ist keine hinreichende Bedingung der Werteigenschaft des Arbeitsprodukts), drittens ist die Gebrauchswerteigenschaft notwendige Bedingung der Werteigenschaft. Es

kann kein Ding Wert sein, ohne Gebrauchsgegenstand zu sein. Ist es nutzlos, so ist auch die in ihm enthaltene Arbeit nutzlos, zählt nicht als Arbeit und bildet daher keinen Wert. (MEW 23, 55)

Abstrakte Arbeit, so Marx, ist auch insofern eine gesellschaftliche Substanz, als den angebotenen Produkten ein *gesellschaftlicher Bedarf* entsprechen muss. Abstrakte Arbeit ist zum einen durch die Produktivkraft der anderen Produzenten, zum anderen durch die Bedürfnisse und Solvenz der Konsumenten bestimmt. Der Wert ist daher eine Eigenschaft, die der Ware vor ihrem Austausch noch gar nicht zukommen kann.⁴

4 In Kapitel 1.1 erwähnt Marx nur den Fall eines *nutzlosen* und darum *vollständig* wertlosen Ladenhüters. Wie verhält es sich jedoch mit einer *nützlichen* Ware, bei der das Angebot die Nachfrage übersteigt? Hier sind zwei Varianten denkbar. Entweder kann nur *ein Teil* der Produktion abgesetzt werden – er tauscht sich dann gemäß der technisch bestimmten gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit –, oder die *gesamte* Produktion findet ihre Abnehmer, weil der Wert jeder einzelnen Ware gesunken ist: „Gesetzt endlich, jedes auf dem Markt vorhandne Stück Leinwand enthalte nur gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit. Trotzdem kann die Gesamtsumme dieser Stücke überflüssig verausgabte Arbeitszeit enthalten. Vermag der Markt magen das Gesamtquantum Leinwand, zum Normalpreis von 2 sh. per Elle, nicht zu absorbieren, so beweist das, daß ein zu großer Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeitszeit in der Form der Leinweberei verausgabt wurde. Die Wirkung ist dieselbe, als hätte jeder einzelne Leinweber mehr als die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit auf sein individuelles Produkt verwandt. Hier heißt's: Mitgefangen, mitgehungen.“ (MEW 23: 121f.)

Marx *berührt* damit einen eminent wichtigen Punkt, dem er in Kapitel 1.1 und 1.2 jedoch noch keine gesteigerte Aufmerksamkeit schenkt: die Einsicht, dass eine Gesellschaft, in der die Produktion von Waren dominiert, sich von anderen Gemeinwesen durch ihre *privatarbeitsteiligen* Produktionsverhältnisse unterscheidet. Dass eine Gesellschaft nicht nur auf Arbeitsteilung, sondern auf Privatarbeit beruht, bedeutet nämlich, dass über die Güterproduktion weder durch Konvention, noch durch Zwang oder Deliberation *vorab* entschieden wird. Vielmehr stehen sich die Produzenten in privatarbeitsteiligen Gesellschaften als Konkurrenten gegenüber: Sie lassen sich gegenseitig nicht in ihre Karten schauen, weshalb Angebot und Nachfrage einander regelmäßig nicht entsprechen. Die Produkte müssen sich deshalb auf dem Markt erst noch als Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit *bewähren*. Für Marx ist die nachträgliche Vergesellschaftung, die die Möglichkeit der ökonomischen Krise bereits in sich trägt, zum einen das Resultat einer geschichtlichen Entwicklung, zum anderen kann und soll an ihre Stelle zukünftig eine geplante Form der Produktion treten: Mit seiner *Kritik* der politischen Ökonomie beabsichtigt er den Naturschein ihrer Kategorien zu durchbrechen.

Die insbesondere im Fetischkapitel erfolgende *Historisierung* der abstrakt menschlichen Arbeit ist in Kapitel 1.1 und 1.2 leider nicht nur in den Hintergrund gerückt. Marx operiert hier vielmehr mit missverständlichen Formulierungen, die seine eigenen Einsichten zu konterkarieren drohen. So schreibt Marx beispielsweise in der Erstausgabe, *die Arbeit* sei Substanz des Werts. Ist die Verausgabung von Arbeit jedoch schon hinreichend für die Konstitution des Werts, ist die Vergesellschaftung über ihn eine soziale Universalie. Eine Alternative zur Warenproduktion wäre undenkbar.

Exkurs: Was veranlasste Marx, von abstrakter Arbeit zu sprechen?

Wie gesehen spricht Marx ab der 2. Auflage nicht mehr von *der* Arbeit als Wertsubstanz, sondern von der *abstrakten* oder *gleichen* menschlichen Arbeit. Was hat Marx dazu bewogen? Heinrich (1996: 57) vermutet, Marx habe die beiden Adjektive eingeführt, um das Missverständnis zu vermeiden, seine Werttheorie sei eine geltungsunabhängige und ahistorische Arbeitsmengentheorie (in der Neuen Marx-Lektüre häufig auch *substanzialistische* Werttheorie genannt). Spreche Marx von *gleicher* oder *abstrakter* Arbeit, so wolle er hervorheben, dass die Privatarbeiten zunächst einmal *ungleiche* bzw. *konkrete Arbeiten* sind, deren Gleichheit erst durch den Austausch *erzwungen* wird: Sie gelten eben nur in ihrem wechselseitigen Bezug als gleich,

sind es aber nicht ohne diesen Bezug. Die Ergänzung im ersten Kapitel, so Heinrich, solle also verdeutlichen, dass die gemeinsame Werteigenschaft eine nur relational existierende Eigenschaft ist, oder genauer: Resultat einer sich durch den Warentausch vollziehenden Abstraktion, die a) Inkommensurables kommensurabel macht und b) ganz besondere gesellschaftliche Beziehungen (nämlich privatarbeitsteilige Produktionsverhältnisse) voraussetzt (vgl. auch Heinrich 2006, 209).

Ich wünschte, derartige Überlegungen hätten Marx tatsächlich dazu veranlasst, die Adjektive ‚gleich‘ und ‚abstrakt‘ an Ort und Stelle einzufügen. Schon die Tatsache, dass sich die inhaltliche Grundstruktur mit der 2. Auflage nicht im Geringsten ändert, spricht jedoch dagegen: Die Argumentation, die Werts substanz sei eine *gesellschaftliche* Substanz, weil sie von der gesellschaftlich notwendigen Durchschnittsarbeitszeit abhängt, steht weiterhin im Mittelpunkt der Ausführungen von Kapitel 1.1 und 1.2. Hätte Marx wirklich betonen wollen, dass die Gleichheit der Privatarbeiten im Zuge des Austausches erst hergestellt wird (also nicht auf nichtrelationalen Eigenschaften der Dinge beruht), und hätte Marx (wie an vielen späteren Stellen auch) die Historizität der bürgerlichen Gesellschaft im Auge gehabt, wieso hat er es dann bei der Einfügung von zwei Adjektiven belassen? Warum überarbeitete er nicht auch die Stellen, die Heinrich zufolge einer substanzialistischen Lesart ebenfalls Vorschub leisten?

Die naheliegende Antwort lautet, dass sich Marx mit der Einführung der beiden Adjektive begnügen konnte, weil er mit ihnen ein weit weniger anspruchsvolles Ziel verfolgte: das Ziel, den Doppelcharakter der Arbeit, den Marx schon in der Erstausgabe beanspruchte herausgearbeitet zu haben⁵, aufgrund seiner Bedeutung noch weiter in den Vordergrund zu rücken. Dies ergibt sich schon aus einem Vergleich der Ausführungen in Kapitel 1.1 mit den entsprechenden Passagen der Erstausgabe. Es fällt zunächst auf, dass die Erstausgabe an dieser Stelle noch keinen ausdrücklichen Hinweis darauf enthält, dass die Abstraktion vom Gebrauchswert die Abstraktion von der konkreten Form der Arbeitsverausgabung mit einschließt. Der entsprechende Absatz auf S. 52 („Sieht man nun vom Gebrauchswert der Warenkörper ab [...]“) findet sich erst ab der 2. Auflage – und in genau diesem Absatz werden von Marx die Adjektive *abstrakt* und *gleich* eingeführt.

5 Nach der Veröffentlichung der Erstausgabe schreibt Marx in einem Brief an Engels: „Das Beste an meinem Buch ist [...] (darauf beruht *alles* Verständnis der facts) der gleich im *Ersten* Kapitel hervorgehobene *Doppelcharakter der Arbeit*“ (Marx 1954, 144).

Streng genommen handelt es sich hierbei um eine *Wiedereinführung*. Bereits in *Zur Kritik*, acht Jahre vor der Erstausgabe erschienen, hieß es:

Die verschiedenen Gebrauchswerte sind ferner Produkte der Tätigkeit verschiedener Individuen, also Resultat individuell verschiedener Arbeiten. Als Tauschwerte stellen sie aber gleiche, unterschiedslose Arbeit dar, d.h. Arbeit, worin die Individualität der Arbeitenden ausgelöscht ist. Tauschwert setzende Arbeit ist daher *abstrakt allgemeine* Arbeit. (MEW 13, 17)

In der Erstausgabe zieht Marx diese Argumentation in nur zwei Wörtern zusammen: Werts substanz sei *die Arbeit*, man könnte auch sagen, Arbeit *schlechthin*. Die derart kondensierte Argumentation ist jedoch kaum noch nachvollziehbar, was Marx schließlich zu den entsprechenden Ergänzungen in der 2. Auflage veranlasste. In ihr (genauer: in der Wertformanalyse) findet sich auch folgende erhellende Bemerkung:

Franklin ist sich nicht bewußt, daß, indem er den Wert aller Dinge ‚in Arbeit‘ schätzt, er von der Verschiedenheit der ausgetauschten Arbeiten abstrahiert – und sie so auf gleiche menschliche Arbeit reduziert. Was er nicht weiß, sagt er jedoch. Er spricht erst von ‚der einen Arbeit‘, dann ‚von der andren Arbeit‘, schließlich von ‚Arbeit‘ ohne weitere Bezeichnung als Substanz des Werts aller Dinge. (MEW 23, 65)

Während Benjamin Franklin nicht weiß, was er sagt, verhält es sich in der Erstausgabe, wie Marx selbstkritisch bemerken wird, umgekehrt: Was Marx weiß, sagt er uns nicht, zumindest nicht in der gebotenen Deutlichkeit. Er fügt deshalb in der 2. Auflage einen den Doppelcharakter der Arbeit betonenden Absatz hinzu, ohne damit jedoch, wie ich im Folgenden zeigen möchte, derart weitreichende geltungstheoretische Absichten zu verfolgen, wie Heinrich sie unterstellt.

2.2 Komplizierte und einfache Arbeit: das Reduktionsproblem

Marx beschreibt die sich hinter dem Rücken der Marktteilnehmer vollziehende Tauschabstraktion als Reduktion verschiedener Arbeiten auf ein bestimmtes Quantum

einfache[r] Durchschnittsarbeit, deren Charakter zwar in verschiedenen Ländern und Kulturepochen wechselt, aber in einer vorhandenen

Gesellschaft gegeben ist. Komplizirtere Arbeit gilt nur als *potenzirte* oder vielmehr *multiplicirte* einfache Arbeit (MEGA II/5, 20).

Bei der Reduktion konkret-nützlicher Arbeiten auf abstrakt menschliche Arbeit, so Marx in *Zur Kritik* und in allen Auflagen des *Kapitals*, sei der gemeinsame Bezugspunkt die kulturspezifische einfache Arbeit, das heißt die

Verausgabung einfacher Arbeitskraft, die im Durchschnitt jeder gewöhnliche Mensch, ohne besondere Entwicklung, in seinem leiblichen Organismus besitzt. (MEW 23, 59)⁶

Die unterschiedlichen Arbeiten, so Marx, stellen unter dem Gesichtspunkt der Wertbildung nichts weiter dar als ein Mehr oder Weniger unserer physiologischen Basisoperationen (die durch die Kulturstufe des Landes mitbeeinflusst sind). Zwar räumt Marx ein, dass es sich bei den Arbeiten um „qualitativ verschiedene“ (MEW 23, 58) handelt, was sich im kapitalistischen Alltag schon daran zeige, dass der Wechsel von einer Arbeit zu einer anderen „nicht ohne Friktion abgehn“ mag – aber, so fügt Marx umgehend hinzu: „er [der Arbeitswechsel] muß gehn“ (MEW 23, 58). Man muss Marx wohl so verstehen, dass die durch den Austausch gleichgesetzten Arbeiten zwar *verschieden*, aber doch *nicht völlig heterogen* sind:

Schneiderei und Weberei, obgleich qualitativ verschiedene produktive Tätigkeiten, sind beide produktive Verausgabung von menschlichem Hirn, Muskel, Nerv, Hand usw., und in diesem Sinne beide menschliche Arbeit. Es sind nur zwei verschiedene Formen, menschliche Arbeitskraft zu verausgaben. (MEW 23, 58f.)

Einerseits sind Schneiderei und Weberei *konkrete*, d.h. *unterschiedliche* Arbeiten, andererseits sind Schneiderei und Weberei *Arbeiten*, das heißt eine besondere Ausformung dessen, was Arbeit als Arbeit auszeichnet. Das Wesensmerkmal von Arbeit ist die nicht näher bestimmte Verausgabung

6 Für Heinrichs These, Marx habe in *Zur Kritik* und der Erstausgabe abstrakte Arbeit noch mit einfacher Arbeit identifiziert, ab der 2. Auflage beides jedoch „streng unterschieden“ (Heinrich 1996: 57), sehe ich keinen Anhaltspunkt, denn weder hat Marx in *Zur Kritik* oder der Erstausgabe abstrakte Arbeit mit einfacher Arbeit *identifiziert* – in beiden Schriften ist die einfache Arbeit lediglich das *Maß* der abstrakten Arbeit –, noch kann ich einen Unterschied zur 2. Auflage feststellen.

von Arbeitskraft, das heißt die Aufwendung *irgendwelcher* physiologischer Energien zur Erfüllung *irgendeines* menschlichen Bedürfnisses. Grenzt Marx in Kapitel 1.2 die abstrakt menschliche Arbeit von der konkret-nützlichen Arbeit ab, so grenzt er das *Gemeinsame der konkreten Arbeiten* von der *Besonderheit der konkreten Arbeiten* ab:

Alle Arbeit ist einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn, und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher oder abstrakt menschlicher Arbeit bildet sie den Warenwert. Alle Arbeit ist andererseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in besonderer zweckbestimmter Form, und in dieser Eigenschaft konkreter nützlicher Arbeit produziert sie Gebrauchswerte. (MEW 23, 61)

Gemeinsam ist den vielen verschiedenen Arbeiten, dass sie eine physiologische Dimension haben. Eine konkrete Arbeit nicht als konkrete Arbeit, sondern unter diesem allgemeinen Gesichtspunkt aller konkreten Arbeiten zu thematisieren, bedeutet, von der spezifischen Form der Arbeitsverausgabung und ihrer spezifischen Zweckbestimmung abzusehen. Tischlerarbeit und Softwareprogrammierung werden im Austausch nicht mehr als solche aufeinander bezogen, sondern als ein bestimmtes Quantum der gemeinsamen Qualität, Verausgabung von Arbeitskraft zu sein. Ungeachtet des darin eingeschlossenen Problems, dass die Kommensurabilitätsproblematik aus Kapitel 1.1 sich nun in Kapitel 1.2 auf der Ebene der Arbeiten wiederholt (ausführlicher dazu weiter unten), scheint es mir recht offensichtlich zu sein, dass Marx mit der abstrakten Arbeit die *konkrete Arbeit im Allgemeinen* thematisiert.

Die konkrete Arbeit kann jedoch auch *als konkrete* betrachtet werden, d.h., als „spezielle, zweckmäßig produktive Tätigkeit, die besondere Naturstoffe besonders menschlichen Bedürfnissen assimiliert“. (MEW 23, 57) Die Arbeiten unterscheiden sich dann dahingehend, *welche* Bewegungen der menschliche Organismus unter Zuhilfenahme von *besonderen* Werkzeugen ausübt, um *bestimmte* äußere Naturgegenstände im Hinblick auf ein *spezifisches* Bedürfnis zu verändern. Die Arbeit ist dann

bestimmt durch ihren Zweck, Operationsweise, Gegenstand, Mittel und Resultat. Die Arbeit, deren Nützlichkeit sich so im Gebrauchswert ihres Produkts [...] darstellt, [...] nennen wir kurzweg nützliche Arbeit. Unter diesem Gesichtspunkt wird sie stets betrachtet mit Bezug auf ihren Nutzeffekt. (MEW 23, 56)

Die konkrete Arbeit ist hier als *konkrete Arbeit im Besonderen* bestimmt und bereitet keine weiteren Schwierigkeiten. Anders die Bestimmung der abstrakten Arbeit in 1.2; sie scheint mir aus zwei Gründen problematisch zu sein.

a: Die Behauptung, physiologische Arbeitskraftverausgabung bilde den Warenwert, läuft wörtlich genommen darauf hinaus, dass Wert nicht die historisch-spezifische Einheitseigenschaft privatarbeitsteilig hergestellter Produkte ist, sondern *jedes Produkt* – unabhängig von den Produktionsverhältnissen, in denen es hergestellt wurde – *Wert hat*.⁷ Michael Heinrich (2006, 211) deutet diese Passage als einen Rückfall auf das ahistorische und individualistische Terrain der klassischen politischen Ökonomie. Dies ist eine mögliche Interpretation. Eine andere Lesart wäre, dass Marx nicht zwischen unterschiedlichen theoretischen Feldern schwankt, sondern sich – wie auch schon an anderer Stelle⁸ – einer abkürzenden Redeweise bedient. Vollständig hätte der Satz dann lauten müssen:

Alle Arbeit ist einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn, und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher oder abstrakt menschlicher Arbeit bildet sie *unter der Voraussetzung privatarbeitsteiliger Produktionsverhältnisse und der Entsprechung von Angebot und Nachfrage* den Warenwert.

Möglicherweise verzichtet Marx auf diese Ergänzungen, weil er in den ersten beiden Unterkapiteln primär das Ziel verfolgt, mit einer Arbeitswerttheorie die Grundlage für seine spätere Mehrwert- und Ausbeutungstheorie zu

7 Dieselbe Konsequenz hat die Formulierung in der Wertformanalyse „[m]enschliche Arbeitskraft im flüssigen Zustand oder menschliche Arbeit bildet Wert“ (MEW 23: 65).

8 In der Wertformanalyse heißt es rückblickend: „Der Wert einer Ware ist selbständig ausgedrückt durch seine Darstellung als ‚Tauschwert‘. Wenn es im Eingang dieses Kapitels in der gang und gäben Manier hieß: Die Ware ist Gebrauchswert und Tauschwert, so war dies, genau gesprochen, falsch. Die Ware ist Gebrauchswert oder Gebrauchsgegenstand und ‚Wert‘. Sie stellt sich dar als dies Doppelte, was sie ist, sobald ihr Wert eine eigne, von ihrer Naturalform verschiedene Erscheinungsform besitzt, die des Tauschwertes, und sie besitzt diese Form niemals isoliert betrachtet, sondern stets nur im Wert- oder Austauschverhältnis zu einer zweiten, verschiedenartigen Ware. Weiß man das jedoch einmal, so tut jene Sprechweise keinen Harm, sondern dient zur Abkürzung.“ (MEW 23: 75)

schaffen – zumal die Konkurrenz subjektiver Wertlehren mit dem Zerfall der ricardoschen Schule seinerzeit zunehmend Oberwasser bekam. In diesem Fall wäre die Identifikation der Werts substanz mit physiologisch gleicher Arbeit das missverständliche Nebenprodukt des didaktischen und theorie-strategischen Motivs, gegen reine Zirkulationstheorien des Werts, die Marx auch in der Wertformanalyse wiederholt direkt kritisiert (vgl. MEW 23, 75; MEW 23, 77, Fn. 23), daran festzuhalten, dass die Tauschrelationen einen inwendigen Bezug zur Arbeitsverausgabung haben. Wie auch immer man das Physiologie-Zitat jedoch liest, es lässt sich festhalten, dass es seine enthistorisierende Wirkung in der Rezeptionsgeschichte nur entfalten konnte, weil die Geschichtlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft in Kapitel 1.1 und 1.2 auch ansonsten kaum thematisch ist.⁹ Selbst als Marx im letzten Absatz von 1.1 feststellt, dass Warenproduktion nicht nur voraussetzt, Gebrauchswerte herzustellen, sondern Gebrauchswerte *für andere* herzustellen, geht er nicht auf die historisch-besondere Dissoziation der Privatproduzenten und der in ihr liegenden Notwendigkeit der Realabstraktion ein, sondern erwähnt stattdessen die Möglichkeit, dass ein Produzent den von ihm geschaffenen Gebrauchswert auch selbst konsumieren könne – wählt also ein Beispiel, das nicht über den ahistorischen und individualistischen Diskurs der Klassik hinausgeht. Ob dies nun, wie Heinrich annimmt, als ein Schwanken zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition zu werten ist oder als der bewusste Aufschub von Fragen und Antworten, die längere (und der Pointierung einer Arbeitswerttheorie eher abträgliche) Ausführungen erfordern, ist abschließend kaum zu entscheiden. Glücklicherweise ist die Frage auch nur von sekundärer Bedeutung, denn selbst wenn Marx an gewissen Stellen seines Werks hinter bereits gewonnene Einsichten zurückgefallen sein sollte, tangiert dies nicht die Einsichten selbst.

b: Als wesentlich bedeutsamer erweist sich die Frage, ob die von Marx hergestellte Verbindung von Physiologie und abstrakter Arbeit auch dann überzeugt, wenn man durch entsprechende Ergänzungen die Spezifik der bürgerlichen Gesellschaft in Rechnung stellt. Berücksichtigt man, dass der sich über den Tausch vollziehende Reduktionsvorgang in besonderen, nämlich privatarbeitsteiligen Produktionsverhältnissen begründet ist, weshalb Wert und Wertgröße nicht schon aus der bloßen Verausgabung von Arbeits-

9 Die einzige Ausnahme ist die Bemerkung in 1.2, Arbeitsteilung sei „Existenzbedingung der Warenproduktion, obgleich Warenproduktion nicht umgekehrt die Existenzbedingung gesellschaftlicher Arbeitsteilung“. (MEW 23: 56)

kraft entspringen, sondern dem Gegenstand erst durch den Verkauf, das heißt im Zuge der Anerkennung als Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit zukommen, so ist die historisch-spezifische abstrakte Arbeit (als Resultat der Realabstraktion) doch immer noch bezogen auf *physiologische Homogenität*: Durch den Warentausch, so lautete dann die Argumentation, werden die Arbeitsprodukte auf ein bestimmtes Quantum eines *geltungsunabhängigen*, nämlich physiologischen Substrats reduziert – solange Angebot und Nachfrage sich nur entsprechen. Aber ist die Annahme überhaupt berechtigt, dass die qualitative und quantitative Gleichheit der Privatarbeiten in physiologischer Homogenität oder zumindest Vergleichbarkeit begründet ist? Worin genau besteht ihre physiologische Einheit? Was ist die *gemeinsame quantifizierbare Qualität* einer primär körperlichen und einer primär geistigen Tätigkeit? Dass beide Arbeiten schlechthin sind, das heißt Verausgabung einer wie auch immer bestimmten Arbeitskraft, ist im Rahmen der von Marx gestellten Aufgabe keine befriedigende Antwort, weil sich ‚zweckbestimmte Tätigkeit überhaupt‘ nicht sinnvoll quantifizieren lässt (siehe unten). Physiologische Einheiten wie kcal scheiden als das gemeinsame Dritte der konkreten Arbeiten ebenfalls aus. Niemand wird behaupten wollen, der höhere Wert, den geistige Arbeiten in der Regel hervorbringen, sei darauf zurückzuführen, dass bei ihnen mehr kcal verbrannt werden als bei körperbetonten Arbeiten. Ein arbeitswerttheoretisches, auf die Ausbildungszeit abhebendes Argument löst das Problem ebenfalls nicht: Bankkaufleute, deren durchschnittliches Bruttomonatseinkommen in Deutschland 3879 Euro beträgt, verdienen etwa 1400 Euro mehr als Erzieherinnen und Erzieher (2490 Euro) und sie erhalten beinahe den doppelten Lohn der Köchinnen und Köche (2016 Euro)¹⁰ – obgleich die Ausbildungszeit bei allen drei Berufsgruppen identisch ist.¹¹ Blicke noch die Möglichkeit, die Differenz über den Komplexitätsgrad der Arbeiten zu erklären. Nur wie viel komplexer ist die Lehre der Bankkaufleute? Über die physiologische Beanspruchung lässt sich so lange nicht argumentieren, wie über die physiologische Maßeinheit

10 Daten des Lohnspiegels der Hans-Böckler-Stiftung (www.lohnspiegel.de).

11 Es ließe sich einwenden, dass die Ausbildung zum Bankkaufmann in der Regel das Fachabitur voraussetzt (zumindest aber einen Realschulabschluss), während für die Kochlehre in vielen Fällen nur ein Hauptschulabschluss erforderlich ist. Wie erklärt es sich dann aber, dass der studierte Sozialarbeiter, der derzeit händeringend gesucht wird, deutlich weniger verdient als der Bankkaufmann?

Unklarheit herrscht – und dass sie sich sinnvoll bestimmen lässt, erscheint mehr als fraglich.

Heinrich zieht daraus die Konsequenz, dass abstrakte Arbeit eine „gesellschaftlich *erzwungene* Zuschreibung meint“ (Heinrich 1996, 58). Im Zuge der Realabstraktion *gelten* die ungleichen Arbeiten nur als gleiche; letztlich wird die Gleichheit durch den Tausch *konstituiert*. Für diese Lesart kann er u.a. folgendes Zitat aus *Zur Kritik* anführen: Beim Tausch handele es sich um eine „objektive Gleichung, die der Gesellschaftsprozeß *gewaltsam* zwischen den ungleichen Arbeiten vollzieht“ (MEW 13, 45, Herv. von mir). Abstrakte Arbeit wäre damit das Resultat einer dreifachen Reduktion (vgl. Heinrich 2004, 49f.). Zunächst wird die individuelle Arbeitszeit auf die wesentlich technisch bestimmte gesellschaftlich notwendige Durchschnittsarbeitszeit reduziert, sodann zeigt sich auf dem Markt, in welchem Ausmaß den Produkten eine zahlungsfähige Nachfrage entspricht (in welchem Maße war die verausgabte gesellschaftlich notwendige Durchschnittsarbeitszeit auch *für die Gesellschaft notwendig*), schließlich werden die qualitativ verschiedenen Arbeiten gewaltsam gleichgesetzt. Der dritte Schritt der Reduktion führt Heinrich zu einer überzeugenden, in der Neuen Marx-Lektüre meines Wissens singulären Position:

entscheidend sind auch gesellschaftliche Hierarchisierungsprozesse, die sich z.B. darin niederschlagen, dass ‚Frauenberufe‘ einen geringeren Status als ‚Männerberufe‘ haben, wodurch wiederum beeinflusst wird, welche Tätigkeiten als ‚einfach‘ oder ‚kompliziert‘ gelten. (Heinrich 2004, 50)

Dementsprechend ist abstrakte Arbeit nicht nur insofern gesellschaftlich bestimmt, als sie von der Produktivkraft der Arbeit und der zahlungsfähigen Nachfrage abhängig ist, sondern auch insofern, als soziale Wertschätzungen in sie eingehen. Anders gesagt weist abstrakte Arbeit eine *Anerkennungsdimension* auf – die Marx jedoch nicht eigens thematisiert, sondern die hinter naturalistischen Anklängen verborgen bleibt. So ist die Formulierung, jede Arbeit sei „einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn“ und „andererseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in besonderer zweckbestimmter Form“ (MEW 23, 61) überaus problematisch, ganz gleich, was man unter Arbeitskraft schlechthin nun versteht:

- (i) Mit ‚Arbeitskraft schlechthin‘ kann eine bloße Nominalabstraktion gemeint sein, das heißt ein durch das Denken gebildeter Gattungs-

begriff. Arbeitskraft schlechthin in diesem Sinn kann jedoch niemals *verausgabt* werden – ebenso, wie nur konkrete Motorräder auf der Straße fahren (und nicht der Allgemeinbegriff „Motorrad“), lässt sich auch Arbeitskraft nur in besonderer zweckbestimmter Form verausgaben.

- (ii) ‚Arbeit schlechthin‘ ist nicht nur ein Produkt des menschlichen Kopfes, sondern fasst als Begriff eine *reale, das heißt zuschreibungsunabhängige Gemeinsamkeit der konkreten Arbeitskraftverausgaben* (vgl. Wolf 2002, 54f.). So wird bei jeder Arbeit der menschliche Organismus in Bewegung gesetzt und dabei physiologische Energie verausgabt. Der offenkundige Vorteil, damit die *gemeinsame Qualität* angeben zu können, die die Produkte aufweisen müssen, damit sie im Austausch überhaupt aufeinander bezogen werden können, ist jedoch teuer erkaufte, denn wir sehen uns sofort mit dem Problem konfrontiert, wie die so bestimmte abstrakte Arbeit noch sinnvoll quantifizierbar sein soll: Es lässt sich entweder messen, wie lange jemand ‚Arbeitskraft schlechthin‘ verausgabt hat – was keine sinnvolle Option ist, weil damit weder der Unterscheidung von einfacher und komplizierter Arbeit noch der Intensität der Arbeit Rechnung getragen würde –, oder es lassen sich die allen Arbeiten gemeinsamen physikalischen und biochemischen Vorgänge im menschlichen Körper messen (wie der physikalische Brennwert), was jedoch ebenfalls zu keinen sinnvollen Ergebnissen führt.
- (iii) Unter ‚Arbeitskraft schlechthin‘ kann das Resultat eines mehrstufigen, sich ohne Wissen der Warenbesitzer vollziehenden Akts der Anerkennung verstanden werden. Aber auch in diesem Fall ist es irreführend, in vergegenständlichender Manier von einer *Verausgabung* zu sprechen, *denn Anerkennungsverhältnisse lassen sich nicht mit der Stoppuhr messen.*

2.3 Marx’ Vorschlag zur Lösung des Reduktionsproblems

Bis hierhin lässt sich festhalten, dass uns Marx’ Suche nach einer quantifizierbaren Qualität auf die Spur einer Wertschätzungsdimension der Arbeit geführt hat, der Marx jedoch nicht weiter nachgeht. Dass Marx der Frage, wie sich komplizierte Arbeit auf einfache Arbeit reduzieren lässt, keine große Aufmerksamkeit schenkt, mag darin begründet sein, dass Marx seit der Schrift *Das Elend der Philosophie* von 1847 davon ausgeht, die Industrialisierung marginalisiere zunehmend qualifizierte Arbeiten:

Wird das Quantum der Arbeit an sich, ohne Rücksicht auf die Qualität, als Wertmesser genommen, so setzt dies voraus, daß die einfache Arbeit der Angelpunkt der Industrie geworden ist. Sie setzt voraus, daß die Arbeiten durch die Unterordnung des Menschen unter die Maschine oder die äußerste Arbeitsteilung gleichgemacht sind, daß die Menschen gegenüber der Arbeit verschwinden, daß das Pendel der Uhr der genaue Messer für das Verhältnis der Leistungen zweier Arbeiter geworden, wie er es für die Schnelligkeit zweier Lokomotiven ist. So muß es nicht mehr heißen, daß eine (Arbeits-) Stunde eines Menschen gleichkommt der Stunde eines andern Menschen, sondern daß vielmehr ein Mensch während einer Stunde soviel wert ist wie ein anderer Mensch während einer Stunde. Die Zeit ist alles, der Mensch ist nichts mehr, er ist höchstens noch die Verkörperung der Zeit. Es handelt sich nicht mehr um die Qualität. Die Quantität allein entscheidet alles: Stunde gegen Stunde, Tag gegen Tag. (MEW 4, 85)

Derselbe Gedankengang liegt der Bemerkung in *Zur Kritik* zugrunde, die Reduktion auf abstrakte Arbeit sei „eine Abstraktion, die in dem gesellschaftlichen Produktionsprozeß täglich vollzogen wird“ (MEW 13, 18). Im gleichen Geist heißt es auch im *Kapital*, der

Unterschied zwischen höherer und einfacher Arbeit, „skilled“ und „unskilled labour“, beruht zum Teil auf bloßen Illusionen oder wenigstens Unterschieden, die längst aufgehört haben, reell zu sein [...]. [...] Übrigens muß man sich nicht einbilden, daß die sogenannte „skilled labour“ einen quantitativ bedeutenden Umfang in der Nationalarbeit einnimmt. (MEW 23, 212, Fn. 18)

Das theoretische Problem, wie ungleiche Arbeiten zu vergleichen sind, erledigt sich Marx zufolge durch den realen Prozess industrieller Homogenisierung, weshalb er im *Kapital* der „Vereinfachung halber“ (MEW 23, 59) jede Arbeitskraft als einfache Arbeitskraft behandelt – und die Verausgabung der einfachen Arbeitskraft wiederum sei „einfach zu zählen“ (MEW 23, 204), nämlich mit der Uhr.

Obwohl Marx das Reduktionsproblem nicht für derart dringlich hielt, wie es sich für uns heute stellt (Stichwort Wissensgesellschaft), finden sich einige Andeutungen bei ihm, die darauf schließen lassen, wie er es zu lösen gedachte:

Es wurde früher bemerkt, daß es für den Verwertungsprozeß durchaus gleichgültig, ob die vom Kapitalisten angeeignete Arbeit einfache, gesellschaftliche Durchschnittsarbeit oder kompliziertere Arbeit, Arbeit von höherem spezifischen Gewicht ist. Die Arbeit, die als höhere, kompliziertere Arbeit gegenüber der gesellschaftlichen Durchschnittsarbeit gilt, ist die Äußerung einer Arbeitskraft, worin höhere Bildungskosten eingehen, deren Produktion mehr Arbeitszeit kostet und die daher einen höheren Wert hat als die einfache Arbeitskraft. Ist der Wert dieser Kraft höher, so äußert sie sich daher auch in höherer Arbeit und vergegenständlicht sich daher, in denselben Zeiträumen, in verhältnismäßig höheren Werten. (MEW 23, 211f.)

Auf der einen Seite wählt Marx hier die Formulierung, dass bestimmte Arbeiten gegenüber der einfachen Durchschnittsarbeit als komplizierte Arbeiten *gelten*, andererseits legt er auf dieses Geltungsverhältnis keinen Nachdruck, sondern geht davon aus, dass die in den Produkten dargestellten Werte sich entsprechend der Ausbildungszeiten verhalten. „Eine Begründung, warum das so sein muß [...] gibt Marx nicht.“ (Krätke 1998, 102) Marx löst das Problem also nicht, sondern er *verschiebt* es lediglich. Die Erfahrung, die Marx zur Plausibilisierung des Reduktionsvorgangs bemüht (MEW 23, 58), lehrt uns jedoch, dass der Wert der Ware Arbeitskraft keineswegs direkt mit der Länge der Ausbildungszeit korreliert. Wenn sich identische Ausbildungszeiten jedoch in stark voneinander abweichenden Werten der Arbeitskräfte darstellen, muss die Abweichung nichttemporäre Gründe haben.

3. Schluss: Anerkennung im Kapital

Dass Marx die Anerkennungsdimension nicht einmal als einen Faktor unter anderen in Erwägung zieht, ist insofern überraschend, als sie nicht nur in den jüngst vermehrt diskutierten Frühschriften wie dem Mill-Exzerpt oder den Pariser Manuskripten, sondern, wie Michael Quante (2013, 719ff.) detailliert dargelegt hat, auch im *Kapital* auf verschiedenen Ebenen eine tragende Rolle spielt. So beruht beispielsweise die gesamte Wertformanalyse auf dem von Hegel entlehnten Gedanken der *Reflexionsbestimmung*:

In gewisser Art geht's dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt

ihm auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch. (MEW 23, 67, Fn. 18)

Die hier geschilderte Anerkennungsbeziehung impliziert zweierlei. Auf der einen Seite setzt Peters Selbstbezug den anerkennenden Fremdbezug auf Paul voraus, auf der anderen Seite fungiert Paul für Peter als Spiegel seines Menschseins, weshalb in dieser Beziehung nicht der konkrete Mensch Paul mit seinen vielen Facetten in Betracht kommt, sondern nur als Inbegriff des Menschengeschlechts. In der Terminologie neuerer Anerkennungstheorien: Jeder Akt der Anerkennung ist zugleich ein Akt der Verkennung (Bedorf 2010).

Das Verhältnis von Peter und Paul ist eine von Marx gewählte Analogie, die das polare Verhältnis von relativer Wertform und Äquivalentform illustriert: Analog zu Peter, der sich auf sich als Mensch bezieht, indem er sich auf Paul als Inkarnation des Menschengeschlechts bezieht, bezieht sich in der einzelnen Wertform die Ware Leinwand auf sich als Wert, indem sie sich auf den Rock als Inkarnation des Werts bezieht. Der Rock *ist* jedoch nicht die Inkarnation des Werts, sondern er *gilt* als Inkarnation des Werts – und das lediglich in dieser Relation. Der von Marx kritisierte *Fetischismus* besteht darin, die relationale Eigenschaft als sachliche, das heißt relationsunabhängige Eigenschaft aufzufassen:

Es ist mit solchen Reflexionsbestimmungen überhaupt ein eigenes Ding. Dieser Mensch ist nur König, weil sich andre Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertanen zu sein, weil er König ist. (MEW 23, 72, Fn. 21)

Die Versachlichung einer Reflexionsbestimmung ist eine Verkennung zweiter Stufe: Verkannt wird, dass die Eigenschaften einer Person oder Sache Resultat einer anerkennenden Verkennung sind.

Dass Marx in der Wertformanalyse grundlegende Strukturen der Anerkennung heranzieht, um Geld als Geltungsverhältnis und den Geldfetisch als Verfehlung dieses Geltungsverhältnisses zu beschreiben, bedeutet allerdings nicht, dass Marx die Existenz von Geld und Geldfetisch auf historisch-kontingente Anerkennungsvollzüge reduziert. Vielmehr machen sich die privatarbeitsteiligen Produktionsverhältnisse gegenüber den Produzenten als „stumme[r] Zwang“ (MEW 23, 765) geltend. Die Geltungsverhältnisse, die Marx analysiert, sind Geltungsverhältnisse unter der Voraussetzung

verselbstständiger ökonomischer Strukturen: *Sie* sind es, die den Menschen erst ihre Plätze anweisen, von denen ausgehend sie handeln. Besonders deutlich wird dies zu Beginn des zweiten Kapitels:

Die Waren [deren Analyse bisher im Mittelpunkt stand, S.E.] können nicht selbst zu Markte gehen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehen, den Warenbesitzern. Die Waren sind Dinge [...]. Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehen, müssen die Warenbesitzer sich zueinander als Personen verhalten, *deren Willen in jenen Dingen haust*, so daß der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder nur vermittels eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigne veräußert. *Sie müssen sich daher als Privateigentümer anerkennen.* (MEW 23, 99, Hervorhebungen von mir)

Anders als im ersten, die Warenform analysierenden Kapitel treten im zweiten Kapitel die *Warenbesitzer* auf die Bühne – nicht jedoch als die eigentlichen Subjekte der Anerkennung, sondern, wie es eine Seite später heißt, als „Personifikationen ökonomischer Verhältnisse“ (MEW 23, 100). Die wechselseitige Übertragung der Waren setzt zwar die wechselseitige Anerkennung als Eigentümer voraus, das heißt die wechselseitige Anerkennung als Personen, die andere Personen vom Gebrauch der Sache ausschließen können, nur ist diese Anerkennung notwendige Bedingung des Tauschs und notwendige Folge verselbstständiger Produktionsverhältnisse. Marx bringt dies mit der Formulierung zum Ausdruck, dass der Warentausch einerseits ein Willensverhältnis ist, andererseits „haust“ der Wille „in jenen Dingen“. Diesen Strukturüberhang der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft reflektiert Marx, indem er von den Wirtschaftsteilnehmern zunächst abstrahiert, bevor er sie in ihren strukturbedingten Rollen, das heißt als Charaktermasken thematisiert.

Dieses methodische Vorgehen hindert Marx jedoch nicht daran, an bestimmten Stellen auch die relative Autonomie von Anerkennungsverhältnissen zu denken. Für das von mir behandelte Thema der abstrakten Arbeit ist insbesondere der Hinweis relevant, der Wert der Ware Arbeitskraft beinhalte ein „historisches und moralisches Element“: Er sei von der „Kulturstufe eines Landes“ (MEW 23, 185) und den vergangenen Arbeitskämpfen abhängig. Berücksichtigen wir nun allerdings, dass a) Marx sich einer theoretischen Abstraktion bedient, wenn er vom Wert der Ware Arbeitskraft im Singular spricht, b) die Voraussetzungen für die Durchsetzung gewerk-

schaftlicher Forderungen je nach Branche höchst unterschiedlich sind und c) die ‚Kulturstufe eines Landes‘ auch darin bestehen kann, dass bestimmte Arbeitsbereiche sozial anerkannt sind, während andere nur eine geringe Wertschätzung erfahren oder sogar stigmatisiert sind, drängt sich die Frage auf, warum die unterschiedlichen Wertprodukte unterschiedlicher Arbeiten nicht auch in einem Gefälle der Anerkennung begründet sein sollen.

Ich sehe zwei Einwände, die gegen eine anerkennungsbezogene Erweiterung der marxischen Argumentation vorgebracht werden könnten, jedoch denke ich, dass sie nur bedingt tragen. Der erste Einwand besagt, dass soziale Wertschätzung als wertrelevanter Faktor keine Rolle spielen könne, weil der *Konkurrenzmechanismus* zwischen den Branchen zu einer Angleichung der Löhne führe: Warum sollte sich jemand für einen Beruf entscheiden, der aufgrund mangelnder sozialer Wertschätzung ein geringeres Einkommen verspricht? Dieser Einwand übersieht zweierlei. Zum einen übersieht er, dass das Einkommen zwar ein wesentlicher Gesichtspunkt bei der Berufswahl ist, jedoch nicht zwingend der entscheidende. Die Wahl eines Berufs hängt zu einem erheblichen Teil auch davon ab, *wer man sein will*: Die gegenwärtige Tendenz zur Selbst-Ökonomisierung, die ein hohes Maß an Gleichgültigkeit gegenüber dem Inhalt der eigenen Arbeit impliziert, ist eben nur eine Tendenz; weiterhin von großer Bedeutung sind während der Sozialisation vermittelte (milieuspezifische) Wertvorstellungen und Selbstverwirklichungsaspekte. Selbst wenn wir jedoch voraussetzen, dass monetäre Gründe bei der Berufswahl den Ausschlag geben, übersieht das Konkurrenzargument, dass es vielen Menschen aus unterschiedlichen Gründen gar nicht freisteht, von einem schlechter bezahlten Beruf zu einem besser bezahlten zu wechseln (etwa, weil nur in den schlecht bezahlten Branchen Jobs angeboten werden, ab einem gewissen Alter die Chancen schwinden, nach einer Umschulung eine Anstellung zu finden, Flüchtlinge häufig ihre Qualifikationen nicht nachweisen können etc.).

Ein zweiter Einwand könnte lauten, die Berücksichtigung der Anerkennungsdimension sei nicht so harmlos, wie sie zunächst erscheint, sondern untergrabe das arbeitswerttheoretische Fundament: An die Stelle der subjektiven Einschätzung, wie nützlich eine Ware für mich ist (und welchen Preis ich folglich bereit bin, für sie zu zahlen), trete die von Konventionen und normativen Konflikten abhängige Achtung, die den Arbeiten zu einem gegebenen Zeitpunkt entgegengebracht wird. Dieser Verdacht ist schon insofern naheliegend, als mit Axel Honneth (2011) einer der profiliertesten Anerkennungstheoretiker die Ansicht vertritt, das *Kapital* wäre ein ganz anderes

Werk geworden, hätte Marx sein ausgeprägtes Interesse an ereignishaften, ergebnisoffenen und normativ vermittelten Klassenauseinandersetzungen hier ebenso produktiv eingebracht wie in seinen historisch-politischen Schriften: An die Stelle einer zeitlosen Strukturtheorie, die die Akteure auf individuelle Nutzenmaximierer reduziere und Geschichte nur im Sinne einer „linearen, ereignislosen Progression der Unterwerfung unter das Kapitalverhältnis“ (Honneth 2011a, 585) berücksichtigen könne, wäre eine soziologisch gesättigte, das heißt für die kulturelle Situiertheit kollektiver Akteure sensible Untersuchung dynamischer Konflikte getreten. Daraus, so versichert Honneth, folge zwar nicht „die Preisgabe jeder Absicht einer synchronen Analyse des Kapitalverhältnisses“ (ebd., 591), jedoch lässt er offen, welche Aspekte der marxischen Ökonomiekritik ihm überhaupt noch anschlussfähig erscheinen. In seiner etwa zeitgleich veröffentlichten Studie *Das Recht der Freiheit* greift er auf das marxsche Hauptwerk konzeptionell denn auch gar nicht zurück, sondern präsentiert sie als eine Wirtschaftstheorie, deren Kernelemente selbst im marxistischen Diskurs als überholt gelten.¹² Da Honneth auch in seinen früheren Schriften keine eingehendere Untersuchung kapitalistischer Strukturlogiken vorgelegt hat, wirkt es, als führe er sie lediglich dann kurssorisch an, sobald sein Bemühen, die moralische Grammatik unserer gegenwärtigen wirtschaftlichen und politischen Institutionen zu rekonstruieren, angesichts neoliberaler Verwerfungen in Schwierigkeiten gerät (die er selbst eingesteht).

Der skeptische Einwand, die Integration anerkennungstheoretischer Gesichtspunkte laufe auf eine grundlegende Revision der marxschen Theorie hinaus, scheint daher nur allzu berechtigt. Es stellt sich somit eine methodische Frage, die weit über die des richtigen Marx-Verständnisses hinausgeht: Müssen wir uns möglicherweise zwischen Marx' Formanalyse der bürgerlichen Gesellschaft einerseits und einer anerkennungstheoretisch fundierten Rekonstruktion des geschichtlichen Kampfes um soziale Freiheit andererseits *entscheiden*? Oder, das wäre die Alternative, handelt es sich nur um zwei unterschiedliche Forschungsprogramme, die beide ihre Berechtigung haben und sich trotz ihrer Eigenständigkeit in gewissen Punkten sinnvoll ergänzen und korrigieren können?

12 Vgl. Honneth 2011b, 354. Positiv bezieht sich Honneth lediglich auf das normative Ideal des frühen Marx, v.a. auf das Mill-Exzerpt (siehe hierzu Brudney 2010 und Chitty 2013).

Ich bin der letzteren Ansicht. Wenn Marx die – und nur *die* – sozialen Verhältnisse untersucht, die den Kapitalismus zum Kapitalismus machen, verbleibt er auf einer recht hohen Abstraktionsebene. Sein grundsätzliches Interesse – zu erfahren, was eine Ware, was Geld und was Kapital ist –, ist im engeren Sinne kein soziologisches Interesse, darum jedoch nicht weniger legitim. Wenn Marx, anders als in seinen historischen Schriften, die handelnden Akteure im *Kapital* erst spät und dann auch nur als Personifikationen ökonomischer Strukturen einführt, mag dies aus soziologischer Perspektive wie eine frühe Variante des *Homo-oeconomicus*-Modells erscheinen, reflektiert aus formanalytischer Sicht jedoch lediglich den (bereits erwähnten) Umstand, dass sich die ökonomisch-sozialen Grundformen uns gegenüber *verselbstständigt* haben: Die Existenz von Ware, Geld und Kapital ist zwar durch willentliche Handlungen vermittelt, jedoch nicht auf sie zurückzuführen (vgl. Postone 2003). Ein großer Teil der methodischen Kritik, die Honneth an Marx übt, scheint mir dem Missverständnis geschuldet zu sein, sie beide sprächen über denselben Gegenstand – oder genauer: sie sprächen nicht nur über dasselbe *Materialobjekt*, sondern auch über dasselbe *Formalobjekt*. Die wissenschaftstheoretische Unterscheidung, die mit diesem Begriffspaar getroffen wird, lässt sich an einem einfachen Beispiel verdeutlichen. So kann ein Schmetterling sowohl unter ästhetischen als auch unter biologischen Gesichtspunkten betrachtet werden – und wohl kein Biologe käme auf den Gedanken, die ästhetische Darstellungsform *als* Biologe zu schelten. Denn es ist nur allzu offensichtlich, dass die Erkenntnisvermögen in beiden Fällen zwar auf denselben Gegenstand (*obiectum materiale*) gerichtet sind, die Perspektiven auf diesen Gegenstand (*obiectum formale*) sich jedoch derart grundlegend unterscheiden, dass eine methodische Kritik sinnlos ist.

Wenn es so offensichtlich ist, dass die Hinsichten, unter denen ein Gegenstand untersucht wird, die Wahl der begrifflichen Mittel und Methoden bedingen, wie konnte Honneth in seiner Marx-Kritik dann ein so einfacher Fehler unterlaufen? Dafür gibt es zwei Gründe:

1. Marx beachtet mitunter selbst nicht die Grenzen seines Forschungsprogramms. Wenn er beispielsweise am Ende des ersten Bandes den Untergang der kapitalistischen Produktionsweise vorhersagt, verlässt er das formanalytische Terrain, um konkretes Handeln aus gesellschaftlichen Strukturen als notwendig abzuleiten. Honneths Kritik, die kapitalistischen Strukturen treten hier das Erbe einer substantiellen Geschichtsphilosophie an, ist zwar

nicht neu, aber völlig zutreffend.¹³ Dieses Problem ist jedoch nicht auf das Ende des ersten Bandes beschränkt, sondern grundsätzlicher Natur: Einerseits ist sich Marx bewusst, dass er zur Herausarbeitung kapitalistischer Gesetzmäßigkeiten von vielen Dingen gedanklich absehen muss, die empirisch eine wichtige Rolle spielen, andererseits geht er davon aus, dass es sich bei den empirischen Abweichungen nur um überkommene Traditionen handelt, deren Relevanz mit der kapitalistischen Entwicklung zunehmend schwindet. So heißt es im dritten Band: „Aber in der Theorie wird vorausgesetzt, daß die Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise sich rein entwickeln. In der Wirklichkeit besteht immer nur Annäherung; aber diese Annäherung ist um so größer, je mehr die kapitalistische Produktionsweise entwickelt und je mehr ihre Verunreinigung und Verquickung mit Resten früherer ökonomischer Zustände beseitigt ist.“ (MEW 25, 184). Im *Kapital* finden sich daher immer wieder Stellen, in denen Marx mittels empirischer Daten belegen möchte, wie weit diese Anpassung an die reine Theorie bereits jetzt schon gediehen ist; nichtkapitalistische Logiken zu berücksichtigen erscheint da schon fast wie Augenwischerei.

2. Während bei Biologie und Poesie die Differenzen sofort ins Auge springen, weisen die Formalobjekte von Honneth und Marx viel größere Gemeinsamkeiten auf, handelt es sich doch um Sozialtheorien in kritischer Absicht. Dies ist auch der sachliche Grund, warum beide Forschungsprogramme nicht vollkommen beziehungslos nebeneinanderstehen. So lag meinem Beitrag die Absicht zugrunde, zumindest einen Berührungspunkt anhand der marxischen Arbeitswerttheorie herauszuarbeiten: Diese gewinnt an Plausibilität, sobald man sie durch den von Marx vernachlässigten Aspekt der Anerkennung ergänzt (nicht: ersetzt). Geschieht dies, kann die Reduktion auf abstrakt menschliche Arbeit mit Marx weiterhin als eine dreifache beschrieben werden: i) Technische oder organisatorische Veränderungen in der Produktion senken oder erhöhen mit der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit den Warenwert. Handelt es sich um grundlegende, die Produktivkraft in hohem Maße steigernde Veränderungen, können sie konkurrierenden Berufszweigen die Existenzgrundlage entziehen – selbst wenn diese bisher viel Respekt genossen. ii) Eine systematische Diskrepanz zwischen angebotenen und nachgefragten Waren wirkt sich entsprechend der zu viel

13 Wobei Honneths Kritik noch nicht einmal weit genug geht: Die historisch-politischen Schriften, die Marx zwischen 1846 und 1852 anfertigte, taugen kaum als Kontrastfolie zum *Kapital*, weil ihnen selbst teleologische Prämissen zugrunde liegen (vgl. Kluchert 1985).

verausgabten Arbeitszeit auf deren Wertgröße aus. iii) Mit der Ausbildungszeit gibt es zumindest einen Anhaltspunkt für die Unterscheidung von einfacher und komplizierter Arbeit. Jedoch zeigte sich auch, dass die Ausbildungszeit kein *hinreichendes* Unterscheidungskriterium sein kann: Arbeiten sind nicht eindeutig graduierbar auf einer Komplexitätsskala, sondern *gelten* als einfach oder kompliziert. Ist dies einmal zugestanden, zeigt sich, dass die Anerkennungsdimension werttheoretisch auch in anderen Hinsichten eine Rolle spielt. Dass beispielsweise Frauen häufig die gleichen Qualifikationen wie ihre männlichen Kollegen vorweisen können, vergleichbare Leistungen erbringen und dennoch schlechter bezahlt werden, hängt neben anderen Faktoren auch mit dem Geschlechterstereotyp zusammen, Frauen seien weniger belastbar und weniger produktiv. Eine Kritik der politischen Ökonomie auf der Höhe der Zeit hat diese nicht nur für das Einkommen, sondern auch für das Selbstwertgefühl (vgl. Honneth 1997) relevanten Momente ebenso zu berücksichtigen, wie der wirtschaftsphilosophische Strang der Anerkennungstheorie von den neuen Marx-Lektüren profitieren könnte. Im Idealfall leisteten damit beide Seiten ihren Beitrag zu einer intermediären kritischen Wirtschaftstheorie.

Siglen

MEW Marx, Karl / Engels, Friedrich. 1956ff. *Werke*. Berlin: Dietz.

MEGA Marx, Karl/ Engels, Friedrich. 1975ff. *Gesamtausgabe*. Berlin: Dietz.

Literatur

Bedorf, Thomas. 2010. *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlin: Suhrkamp.

Bonefeld, Werner. 2010. Abstract Labour: Against Its Nature and on Its Time. In: *Capital & Class* 34 (2). DOI: <https://doi.org/10.1177/0309816810367769>.

Brudney, Daniel. 2010. Gemeinschaft als Ergänzung. In: *DZPhil* 58. DOI: <https://doi.org/10.1524/dzph.2010.0017>.

Carchedi, Guglielmo. 2011. A Comment on Bonefeld's 'Abstract Labour: Against Its Nature and on Its Time'. In: *Capital & Class* 35 (2). DOI: <https://doi.org/10.1177/0309816811403679>.

Chitty, Andrew. 2013. Recognition and property in Hegel and the early Marx. In: *Ethical Theory and Moral Practice*, 16 (4). DOI: [10.1007/s10677-013-9408-5](https://doi.org/10.1007/s10677-013-9408-5).

Elbe, Ingo. 2010. *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Berlin: Akademie-Verlag.

- Elbe, Ingo. 2015. Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* im Vergleich zu seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie. In: Ders.: *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2013. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1976. Philosophie des Geistes. In: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Hamburg: Meiner.
- Heinrich, Michael. 2006. *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Heinrich, Michael. 2004. *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*. Stuttgart: Schmetterlings-Verlag.
- Heinrich, Michael. 1996. abstrakte Arbeit. In: Wolfgang Fritz Haug (Hg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 1, Hamburg, Berlin: Argument.
- Hoff, Jan. 2009. *Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Honneth, Axel. 2011a. Die Moral im „Kapital“. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik. In: *Leviathan* 39.
- Honneth, Axel. 2011b. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 1997. Anerkennung und moralische Verpflichtung. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51 (1).
- Kicillof, Axel / Starosta, Guido. 2011. On Value and Abstract Labour: A Reply to Werner Bonefeld. In: *Capital & Class* 35 (2). DOI: <https://doi.org/10.1177/0309816811402645>.
- Kluchert, Gerhard. 1985. *Geschichtsschreibung und Revolution. Die historischen Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1846 bis 1852*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Krätke, Michael. 1998. einfache/komplizierte Arbeit. In: Wolfgang Fritz Haug (Hg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 1. Hamburg, Berlin: Argument.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich. 1954. *Briefe über „Das Kapital“*. Berlin: Dietz.
- Postone, Moishe. 2003. *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*. Freiburg: ça ira.
- Sohn-Rethel, Alfred. 1973. *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Quante, Michael. 2013. Recognition in Capital. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 16 (4). DOI: [10.1007/s10677-013-9410-y](https://doi.org/10.1007/s10677-013-9410-y).

- Quante, Michael. 2009. *Karl Marx. Ökonomisch-Philosophische Manuskripte. Kommentar von Michael Quante*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Reichelt, Helmut. 2011. Zur Konstitution ökonomischer Gegenständlichkeit: Wert, Geld und Kapital unter geltungstheoretischem Aspekt. In: Werner Bonefeld, Michael Heinrich (Hg.): *Kapital und Kritik. Nach der neuen Marx-Lektüre*. Hamburg: VSA.
- Reitter, Karl. 2002. Der Begriff der „abstrakten Arbeit“. In: *Grundrisse – Zeitschrift für linke Theorie und Debatte*.
- Wolf, Dieter. 2002. *Der dialektische Widerspruch im ‚Kapital‘. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*. Hamburg: VSA.
- Wolf, Dieter. 2004. *Zur Konfusion des Wertbegriffs. Beitrag zur „Kapital“-Diskussion*. Hamburg: Argument.

Einleitung: Kollektive Verantwortung in der globalen Ethik

Ein Problemaufriss

HENNING HAHN, BERLIN UND KASSEL & JENS SCHNITKER, KASSEL

Zusammenfassung: In der Einleitung in den Schwerpunkt „Ethik der Globalisierung und kollektive Verantwortung“ machen wir uns für ein Verständnis von globaler Ethik als einer neuen Disziplin innerhalb der angewandten Ethik stark. Darin geht es wesentlich um Probleme, die sich aus der globalen Kooperation und Konkurrenz in wirtschaftlicher, politischer, sozialer und kultureller Hinsicht ergeben. Nach dieser Auffassung hat es globale Ethik grundsätzlich mit der Bestimmung globaler kollektiver Verantwortlichkeiten zu tun, da sich das Handeln individueller und kollektiver Akteure heute vor dem Hintergrund einer globalisierten Struktur von Handlungspfaden, Anreizen und Regeln vollzieht. In allen Bereichsethiken der globalen Ethik ist daher die Frage, wie sich kollektive Verantwortung unstrukturierten Gruppen zuschreiben lässt, zentral geworden. Worin besteht die kollektive Verantwortung von Unternehmen und Konsument*innen für globale Ausbeutung, Weltarmut oder die Folgen der Klimawandels? Die Antworten der fünf in dieser Einleitung vorgestellten Beiträge greifen dazu in erhellender Weise auf die handlungstheoretischen Debatten zu kollektiver Verantwortung zurück. Es zeigt sich, dass das Verantwortungsprinzip durch seinen prospektiven, Kollektive in den Blick nehmenden, die moralische, politische und juristische Dimension verbindenden sowie auf Strukturen scharf stellenden Charakter besonders geeignet ist, diese Probleme zu behandeln.

Schlagwörter: Globalisierung, Globale Ethik, kollektive Handlungen, kollektive Verantwortung

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



Abstract: Our introduction into the special issue on „Global Ethics and Collective Responsibility” presents global ethics as a new sub-discipline in applied ethics. Global ethics deals with problems which result from a new dimension of global cooperation and competition in the economic, political, social and cultural arena. Accordingly, global ethics essentially deals with the ascription of global collective responsibilities. What all approaches to global ethics have in common is a quest for criteria that allows us to hold large scale groups, generations or companies responsible for global injustices, exploitation or climate damages. Our introduction gives an overview of the answers that the five contributions to this special issue offer, thereby linking the debate on global ethics closely to current debates on collective action and responsibility. Due to its forward-looking direction and its sensitivity to the complexity of collective action problems, it turns out that the conception of (structural) collective responsibility is particularly useful to address problems of global ethics.

Keywords: Globalization, Global Ethics, Collective Responsibility, Collective Actions

Heute wird virulent von globaler Ethik gesprochen. Es gibt Einführungen zum Thema, Journals, Institute und Initiativen. Trotzdem kursieren unterschiedliche Auffassungen darüber, was unter einer globalen Ethik zu verstehen ist. Denn das Attribut ‚global‘ verklammert ganz unterschiedliche Anliegen. Zum einen ist damit nichts anderes als eine universalistische Ethik gemeint. Moralische Grundsätze, Werte und Rechtfertigungsmethoden beanspruchen, allgemein (= global) gültig, akzeptabel oder anschlussfähig zu sein. Globale Ethik hat es in diesem Sinne mit der Explikation geteilter Wertvorstellungen oder auch mit der Rekonstruktion einer allgemeinmenschlichen Minimalmoral zu tun. Die Währung globaler Ethik besteht dann bspw. in einem überlagernden Konsens über grundlegende Menschenrechte, individuellen Grundfähigkeiten und Grundbedürfnissen oder in geteilten Überzeugungen und Einstellungen über den Wert und die Würde menschlichen Lebens. Hierhin gehört auch das sozialetische Projekt Hans Küngs, ein gemeinsames Weltethos freizulegen, eine Sittlichkeitsstruktur, die alle Erdbewohner teilen bzw. vernünftigerweise teilen sollten.¹

Zweitens ist die globale Ethik ein Teilbereich der globalen und globalisierten Philosophie. Es geht darum, kulturell divergierende Moralauffassungen miteinander ins Gespräch zu bringen. Ein solcher Polylog soll zunächst einmal eine epistemische Gerechtigkeit zwischen der (akademischen) Ethik des Westens und nichtwestlichen Zugriffen herstellen. Globale Ethik hat es dann mit der Würdigung und Vertiefung des Verständnisses anderer Tradi-

1 Vgl. Küng 1990.

tionen und Lebensformen zu tun – letztlich wieder mit dem Ziel, ethische Kompetenzen global zu verbessern und auf einen gemeinsamen Wertekern zu stoßen. Globale Ethik ist somit nicht nur eine Voraussetzung für unsere globale Koexistenz; vielmehr ist ihre Resonanz für einen globalen Pluralismus selbst als Teil globaler diskursiver Gerechtigkeit geboten.

Der dritte und sich immer stärker durchsetzende Wortgebrauch einer globalen Ethik versteht diese als Ethik der Globalisierung, als eine Anwendung ethischer Methoden auf die besonderen Probleme, die sich aus der globalen Kooperation und Konkurrenz in wirtschaftlicher, politischer, sozialer und kultureller Hinsicht ergeben:

The key claim here is that globalization – the increasing interdependence of global society economically, socially, culturally, and politically – has created truly global dilemmas that require global solutions. Global ethics, then, is the response to these new dilemmas.²

Kurz gesagt ist der Gegenstandsbereich globaler Ethik durch Probleme und Risiken bestimmt, die wir in unserer globalisierten Welt über Grenzen und Identitäten hinweg teilen und die wir deshalb nur – und darin gründet dann auch das besondere Interesse an kollektiver Verantwortung – gemeinsam als Menschheit bewältigen können. Es ist vor allem dieses dritte Verständnis von globaler Ethik, auf das in diesem Schwerpunkt rekurriert wird.

Globale Ethik hat es darum grundsätzlich mit der Bestimmung *globaler* Verantwortung zu tun, die sich auf eine Domäne globaler Ungerechtigkeiten und Missstände bezieht und deren Adressat letztlich global agierende kollektive Akteure sind. Entsprechend lässt sich die globale Ethik in unterschiedliche Bereichsethiken untergliedern. Die Weltarmuts- und Entwicklungsethik setzt sich mit globalen Armuts- und Ungleichheitsproblemen auseinander; die Migrationsethik beschäftigt sich mit den Herausforderungen globaler Migrationsströme (Brain Drain, Human Trafficking, Asylrecht, Recht auf Ausschluss und Bewegungsfreiheit); die Umwelt- und Klimaethik adressiert Probleme, die durch grenz- und generationenüberschreitende Risiken der Umweltverschmutzung, Ressourcenausbeutung und Klimaerwärmung entstehen; die Konsumenten- und Wirtschaftsethik hat globale Auswirkungen von unfairem Handel, Unternehmensmacht und Ausbeutung zum Gegenstand; die Friedens- und Konfliktethik setzt sich mit den besonderen Herausforderungen des globalen Terrorismus und asymmetrischer

2 Widdows 2014: 5; vgl. auch Horten und Pogge 2008.

Konflikte im 21. Jahrhundert auseinander und diskutiert Fragen der globalen Sicherheitsarchitektur und Schutzverantwortung; etc. Diese Liste ließe sich noch verlängern, auch, weil Probleme aus der angewandten Ethik, etwa bioethische oder tierethische Fragen, allesamt eine globale Dimension erlangt haben. Menschliches Handeln insgesamt vollzieht sich heute vor dem Hintergrund einer globalisierten Struktur von Handlungspfaden, Anreizen und Regeln, die ethische Probleme immer auch zu einer globalen Angelegenheit machen.

Gerade weil wir es in der globalen Ethik mit weltweit geteilten Gefährdungen zu tun haben, die ein gemeinsames Handeln und/oder globale Institutionalisierungsprozesse erfordern, verbindet dieser Schwerpunkt globale Bereichsethiken mit einer konzeptionellen Analyse kollektiver, geteilter oder gemeinsamer Verantwortlichkeiten.³ Auch im thematisch angrenzenden Kontext der internationalen und globalen politischen Philosophie, insbesondere in den mit dem Thema der globalen Gerechtigkeit verbundenen Diskussionen, sind in den letzten Jahren viele Publikationen erschienen, die Verantwortung als zentrale Kategorie verwenden.⁴

Mit Ludger Heidbrink lässt sich festhalten, dass „der Erfolg des Verantwortungsprinzips [...] eine direkte Reaktion auf die Komplexitätssteigerung der modernen Welt“ (Heidbrink 2003: 19) darstellt. Dieser Erfolg liegt vor allem an vier Vorteilen, die die Kategorie der Verantwortung gegenüber anderen Begriffen wie beispielsweise dem der Pflicht hat.⁵ Erstens zeichnet es den Verantwortungsbegriff aus, dass er auch auf die Zukunft ausgerichtet ist und somit Akteure adressieren kann, die kausal nicht am Zustandekommen moralisch problematischer Zustände mitgewirkt haben. Zweitens gehören zu den so adressierten Akteuren nicht nur Individuen, sondern auch Kollektive. Drittens lassen sich bezogen auf diese Akteure die verschiedenen Dimensionen der politischen, sozialen und moralischen Verantwortung unterscheiden, womit Akteure auch dann in Verantwortungskontexte eingebunden werden können, wenn auf einem der genannten Gebiete die gerecht-

3 Vgl. u.a. Gerber und Zanetti 2010: Abschnitt II; Young 2011: Kapitel 4, 5 und 7; Beck 2016; Hahn 2017.

4 Siehe u.a. Kuper 2005; Barry und Pogge 2005; Miller 2007; Brock 2009; Pogge 2011; Brock 2015.

5 Siehe zum Verhältnis von Pflicht und Verantwortung den in Band 2, Heft 2 (2016) dieser Zeitschrift von Christian Neuhäuser und Eva Buddeberg herausgegebenen Schwerpunkt „Verantwortung oder Pflicht?“.

fertigte Zuschreibung von Verantwortung problematisch erscheint. Viertens enden Verantwortungskontexte nicht an nationalstaatlichen Grenzen, sondern Verantwortung kann gerade dort noch zugewiesen und übernommen werden, wo beispielsweise klassische Gerechtigkeitsmodelle in ihrem Umfang limitiert sind. (Young 2010; Brook 2009: 9) Diese vier Aspekte sollen kurz erläutert werden.⁶

Dem klassischen, von Iris Marion Young als „konventionell“ (Young 2010: 348) bezeichneten Modell der Verantwortung, dem Haftbarkeitsmodell, liegt die am juristischen Kontext orientierte Idee zugrunde, dass einem Akteur für dessen Handlungen und den daraus resultierenden Konsequenzen Verantwortung zugesprochen wird bzw. er/sie für diese Verantwortung zu übernehmen hat. Nach diesem Modell muss ein Akteur kausal mit dem Handlungsergebnis in Verbindung stehen. Demgegenüber machen neuere Modelle der Verantwortungszuschreibung einen Begriff von Verantwortung geltend, nach dem Akteure auch dann verantwortlich sind, wenn sie zur Aufrechterhaltung moralisch problematischer Strukturen beitragen oder sich nicht an der Veränderung solcher Strukturen beteiligen.⁷ Dieser letzte Aspekt ist es, der Verantwortung als eine Kategorie in der globalen Ethik so interessant macht. Denn auch wenn das Haftbarkeitsmodell eine generalpräventive Komponente hat, durch die schädigende Handlungen verhindert werden sollen, ist es nicht im gleichen Maße zukunftsorientiert. Die Probleme der globalen Ethik wie der Klimawandel oder bestimmte Auswirkungen einer zunehmend globalisierten Wirtschaft sind nicht behoben, sondern dauern an und verschärfen sich in den Augen vieler Betrachter. Mit der Zuschreibung von Verantwortung für die zukünftige Ausgestaltung globaler Strukturen können deutlich mehr Akteure adressiert werden, wenn über kausale Verursachung hinausgegangen wird. Verantwortlich für die Aufrechterhaltung ist man dann, wenn man die Möglichkeit hat, durch das eigene Handeln auf die Strukturen und die diese Strukturen hervorbringenden Prozesse einzuwirken. Zu bedenken ist dabei dann natürlich, inwiefern eine solche Einflussnahme überhaupt besteht und wie stark die Verpflichtung ist, diese Verantwortung je nach Einflussmöglichkeit auch zu übernehmen.

6 Eine genauere Diskussion des Verantwortungsbegriffs findet sich in mehreren der Aufsätze dieses Schwerpunkts und ausführlich bei Feinberg 1970; Wallace 1994; Bayertz 1995; Heidbrink 2003; Raz 2011; Buddeberg 2011 und Vogelmann 2014.

7 Vgl. Young 2010; Pogge 2011; Weber-Guskar 2015; Beck 2016, Hahn 2017.

Die Gruppe möglicher Adressaten von Verantwortungszuschreibungen wird in der globalen Ethik sowohl auf nichtstaatliche institutionelle Gruppen⁸, beispielsweise Unternehmen oder NGOs, als auch nichtinstitutionelle Gruppen, wie beispielsweise die der Konsumenten, ausgedehnt. Dabei kann auf Positionen aus den Debatten zu kollektiver Verantwortung und Intentionalität zurückgegriffen werden, in denen die theoretischen Grundlagen für die Zuschreibung politischer, sozialer und vor allem moralischer Verantwortung gelegt worden sind.⁹ Einerseits wird in diesen Debatten diskutiert, inwiefern Kollektive überhaupt über jene Eigenschaften verfügen, die gemeinhin für die gerechtfertigte Zuschreibung individueller Verantwortung vorausgesetzt werden. Hierfür werden je nach Theorie Formen der Willensfreiheit, Handlungsfreiheit, Intentionalität und die Bildung eines moralischen Standpunkts angegeben. Andererseits kann man geltend machen, dass nicht nur im juristischen Kontext Kollektive wie Personen behandelt werden. Hier ist beispielsweise an Unternehmen oder politische Organisationen zu denken. Im allgemeinen Sprachgebrauch werden sie oft wie Individuen adressiert. Zu klären ist im Zusammenhang mit kollektiven Akteuren, inwiefern deren Verantwortung auf individuelle Verantwortung reduzierbar ist – und wenn, worin diese besteht –, ob Individuen zu ihrer Verantwortung zusätzlich über Gruppenverantwortung verfügen oder ob sogar die individuelle Verantwortung durch kollektive Verantwortung aufgehoben wird und individuelle Akteure demnach eine Entschuldigung für verantwortungsloses Verhalten haben.¹⁰

Auch wenn die Texte in diesem Schwerpunkt auf die globale *Ethik* und somit auf moralische Verantwortung scharf stellen, erweist sich, wie einige Beiträge zeigen, die Kategorie der Verantwortung gerade deshalb für globale Themen als besonders hilfreich, weil sie in politischen oder rechtlichen

8 Michael Green argumentiert, dass allein institutionelle Akteure als Adressaten von Verantwortungszuschreibungen im Rahmen der globalen Ethik in Frage kommen. (Vgl. Green 2005) Demgegenüber wollen wir jedoch auch geltend machen, dass für einige Probleme der globalen Ethik Individuen als Träger von Verantwortung angenommen werden müssen, zum Beispiel in der Konsumentenethik.

9 Vgl. zu den theoretischen Grundlagen die Einleitung sowie die Aufsätze von Margaret Gilbert, Doris Gerber und David Schweikard in Gerber und Zanetti 2010.

10 Vgl. Neuhäuser 2011: 122f.

Kontexten bereits eingeführt ist. Die Verbindungen zwischen verschiedenen Globalisierungsprozessen – den politischen, rechtlichen, ökonomischen, kulturellen – sind nur schwer durchschaubar. Mit „Verantwortung“ steht eine Kategorie zur Verfügung, die auf globaler Ebene ermöglicht, Akteure zu adressieren, die für die spezifischen überstaatlichen Probleme und Risiken zuständig sind, weil sie zumindest prospektiv die Möglichkeiten haben könnten, die ethischen Herausforderungen einer globalisierten Welt anzugehen.

Das Weltarmutsproblem, so eine gängige wie zutreffende Überzeugung, lässt sich nur über effektive Institutionen bewältigen. Daher haben wir nicht nur individuelle Hilfspflichten gegenüber absolut Armen, sondern auch eine kollektive Verantwortung, armutsvermeidende Institutionen aufzubauen. In dieser Debatte steht *Anne Schwenkenbechers* Beitrag „Gemeinsame Hilfspflichten, Weltarmut und kumulative Handlungen“ für eine Position, die sich gegenüber den Möglichkeiten kollektiver Institutionalisierungspflichten auf globaler Ebene skeptisch zeigt. Dahinter steht Schwenkenbechers Unterscheidung von genuinen und kumulativen kollektiven Handlungen. Für Schwenkenbecher gibt es in der globalen Ethik oftmals keine Pflicht, genuine kollektive Handlungen zu organisieren und sich daran zu beteiligen. In der Regel sei es für die einzelne Person lediglich geboten, sich an bereits vorhandenen Gemeinschaftshandlungen zu beteiligen und etwa durch individuelles Spenden einen kollektiven Mehrwert zu erzielen.

Genuin kollektive Handlungen erfordern aufeinander abgestimmte Beitragshandlungen, während kumulative Handlungen durch unabgestimmte Beiträge ausgeführt werden können. Die Zuschreibung einer genuin kollektiven Verantwortlichkeit steht damit unter wesentlich rigideren Bedingungen, erfordert sie doch ein Wissen um die mögliche Effektivität politischer Initiativen. Dagegen sind die Zuschreibungsbedingungen kumulativer kollektiver Verantwortlichkeiten wesentlich bescheidener angesetzt, da wir dazu nicht die Abstimmung mit anderen benötigen, sondern innerhalb vorhandener Strukturen effektiv beitragen können. Für wohlhabende Personen ergibt sich daraus nach Schwenkenbecher lediglich eine schwache kollektive Pflicht, zu bestehenden gemeinsamen Initiativen beizutragen – ohne darin für die Nicht-Compliance innerhalb eines ‚genuinen Kollektivs‘ einstehen zu müssen. Im Gesamtkontext der Weltarmutsdiskussion legt sie damit ein handlungstheoretisches Argument vor, das der starken Forderung nach politischer Verantwortung für globale Armut widerspricht (Pogge 2011) und eher denen beipflichtet, die kumulativ wirksame Spendenhandlungen einfordern (Singer 2016).

Dem widerspricht *Tamara Jugov* in ihrem Beitrag „Individuelle Verantwortung für globale strukturelle Ungerechtigkeiten“. Globale Ungerechtigkeit besteht für Jugov insgesamt darin, dass sie nicht additiv ist, das heißt, dass sie nicht das aggregierte Resultat vieler Einzelhandlungen darstellt, sondern aus einem kausal nicht entwirrbaren Zusammenspiel pfadabhängiger Handlungen und formaler wie informeller Regeln resultiert. Kurz gesagt setzt Jugov bei Iris Marion Youngs Ansatz einer geteilten und zukunftsbezogenen Verantwortung für strukturelle Ungerechtigkeit an, geht dann aber in ihrer Analyse struktureller Machtdisparitäten über diese hinaus.

Für Jugov ist ein soziales Regelsystem dann ungerecht, wenn es, wie der globale Kapitalismus, die Machtpositionen zwischen verschiedenen sozialen Gruppen willkürlich verteilt und somit bestimmte Gruppen gegenüber anderen beständig benachteiligt. Vordergründig scheint die Zuschreibung individueller Verantwortung für strukturelle Ungerechtigkeit den klassischen Zuschreibungskriterien (Absicht, Freiwilligkeit, kausale und epistemische Kontrolle) für moralische Verantwortung zu widersprechen. Dieses Paradox versucht Jugovs dominanztheoretischer Ansatz damit zu entkräften, dass Verantwortung nicht nur für kausale Effekte von Handlungen, sondern bereits für die kausalen Effekte zugeschrieben wird, die mit der Annahme sozialer Status- und Machtpositionen verbunden sind. Privilegierte Personen sind verantwortlich dafür, dass sie durch die (absichtsvolle, aktive und freiwillige) Annahme ihrer privilegierten Position an der Reproduktion struktureller Ungerechtigkeit beteiligt sind. Darum haben sie eine kollektiv geteilte Verantwortung dafür, gerechtigkeitsichernde Institutionen zu gründen. So gelingt es Jugov, politische Zukunftsverantwortung wieder mit Intuitionen zur rückblickenden Haftbarkeitsverantwortung zusammenzuschließen.

Im nächsten Beitrag wendet sich *Henning Hahn* dem Problem globaler Konsumentenverantwortung zu. Während Fragen nach Sinn und Zweck fairen Konsums im Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit stehen, beginnt sich die professionelle Ethik erst zögerlich in diese alltagsmoralische Debatte einzuschalten. Einerseits wird nach Kriterien gefragt, aufgrund derer die Produktion und der Handel von Waren (und deren Hintergrundstruktur) als fair oder ethisch bezeichnet werden können. Dann geht es um den Grund der individuellen Verpflichtung, Fair-Trade-Produkte zu kaufen, wobei sich gesinnungsethische und verantwortungsethische Antworten gegenüberstehen. Und schließlich stellt sich die notorische Frage in der globalen Ethik, wie sich großräumige kollektive Handlungen (das weltweite Konsumverhal-

ten) organisieren lassen und wie mit erwartbarer Nicht-Compliance umzugehen ist. Es ist diese Frage, auf die Hahn in „Kollektivierungspflichten und ethischer Konsum“ eine Antwort anbieten will. Dazu überträgt er die jüngste Debatte zu individuellen Kollektivierungs- und Institutionalisierungspflichten (Collins 2013) auf den Bereich der Konsumentenethik. Er argumentiert dafür, dass individuelle Pflichten, ein gemeinsames Handeln zu initiieren, nur unter bestimmten Voraussetzungen greifen. Vor allem muss eine Person über genügend Informationen verfügen, um die Wahrscheinlichkeit und Effektivität einer gemeinsamen Handlung simulieren zu können. Diese Voraussetzungen, so Hahns Pointe, seien auch im Falle fairen Konsums gegeben. Zwar ließen sich Märkte nicht allein durch ein verändertes Verbraucherverhalten fair gestalten, aber fairer Konsum sei, so seine zweite These, selbst eine politische Handlung, die in einer politischen Bewegung eingebettet ist und Voraussetzungen für gerechte Marktregeln schafft. Für Hahn ist Fair Trade letztlich eine Frage der individuellen politischen Verantwortung für die Mitgestaltung globaler marktwirtschaftlicher Hintergrundstrukturen. Dieser Verantwortung können und sollten wir als Einzelne innerhalb bereits informell strukturierter Gruppen (hier: der globalen Fair-Trade-Bewegung) gerecht werden – und sei es allein durch die symbolische Handlung fairen Konsums. Wie bei Schwenkenbecher ist es das Vorhandensein einer kollektiven Praxis, die zu erfolgsversprechenden Beitragshandlungen verpflichtet, und wie bei Jugov handelt es sich um eine politische Verantwortung zur weiteren Kollektivierung und Institutionalisierung, die sich privilegierte Marktteilnehmerinnen wechselseitig schulden.

Im vorletzten Beitrag diskutiert *Ivo Wallimann-Helmer* die Frage, wer die „Kollektive Verantwortung für den Klimaschutz“ trägt. Wallimann-Helmer argumentiert dafür, dass die anzusprechenden Akteure Staaten sind, und zwar aus mehreren Gründen. Einerseits spricht dafür die Dringlichkeit, mit der dem Klimaschutz auf globaler Ebene entgegengetreten werden muss, gepaart mit der Feststellung, dass es noch an überstaatlichen Institutionen mangelt, die sich dieser Aufgabe zurzeit effektiv stellen könnten. Andererseits spricht dafür die Überforderung, die es für Individuen, aber auch Unternehmen, bedeuten würde, die entsprechenden Probleme anzugehen. Wallimann-Helmer vertritt die These, dass die Zuschreibung zumutbarer Verantwortung für den Klimaschutz an Einzelstaaten die Bedingungen berücksichtigen sollte, aufgrund derer sie als kollektiv-verantwortungsfähige Akteure verstanden werden können. Um festzustellen, wie diese Bedingungen auszusehen haben, bedient er sich zweier Modelle aus der Unterneh-

mensethik. Gemäß dem ersten Modell können Staaten wie Personen Verantwortung tragen, müssen dafür aber auch über entsprechende Eigenschaften verfügen. Für dieses Modell ist die demokratische Mitbestimmung der Bürger_innen von zentraler Bedeutung. Nach dem zweiten Modell sind Staaten deshalb verantwortungsfähig, weil ihnen Verantwortung von anderen Staaten der Staatengemeinschaft zugeschrieben wird. Hier ist die Identifikation der Bürger_innen mit dem Staat entscheidend. Das Innovative an Wallimann-Helmers Vorschlag ist nun, dass er sich nicht für eines der beiden Modelle entscheidet, sondern beide in ein graduelles Modell von Verantwortung integriert. Je nach Zusammenhang und historisch entwickeltem Selbstverständnis überwiegt eine der beiden Perspektiven. Letztendlich ist es für die Gewichtung zentral, so Wallimann-Helmer, dass Staaten als kollektive Akteure handlungsfähig bleiben, ihnen also nicht zu viel zugemutet wird. Die Gefahr der Überforderung besteht vor allem für Staaten, die eher aufgrund des ersten Modells kollektiver Verantwortung als kollektive Akteure gelten.

Wallimann-Helmer wendet sein Modell dann auf zwei unterschiedliche Zusammenhänge an, die in den zeitgenössischen Debatten der Klimathik diskutiert werden. Einerseits richtet er seinen Blick auf die historische Verantwortung für die Verursachung des Klimawandels, andererseits auf die Zukunft – welche Staaten wie viel Verantwortung zu tragen haben, um die Probleme des Klimawandels und -schutzes anzugehen. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass die Industrienationen weniger Verantwortung als gemeinhin angenommen übernehmen müssen, Schwellenländer hingegen mehr. Dies liegt vor allem daran, dass Industrienationen mehrheitlich demokratisch organisiert sind und sie deshalb nach Wallimann-Helmer eher ein Selbstverständnis kollektiver Verantwortung im Sinne der ersten Perspektive ausgebildet haben, während Schwellenländern nach dem zweiten Modell Verantwortung zugeschrieben werden kann. Dies ist nur scheinbar unfair, wie Wallimann-Helmer am Ende ausführt. Denn vor allem müsse beachtet werden, dass die Verantwortungsfähigkeit aller Mitgliedsstaaten der Klimarahmenkonvention der Vereinten Nationen erhalten bleibt, damit sie ihren Beitrag zum Klimaschutz leisten können.

Im abschließenden fünften Beitrag „Verantwortung in der globalen Wirtschaftsordnung: eine funktionalistische Konzeption“ geht *Jens Schmitter* von den Fragen aus, was die globale Wirtschaftsordnung ist und wer die Akteure sind, die diese Ordnung beeinflussen können. Hier macht er drei Gruppen von Akteuren aus: 1. politische, die er wie Wallimann-Helmer vor allem auf nationalstaatlicher Ebene ansiedelt, 2. wirtschaftliche und 3. die

im Beitrag von Hahn behandelten Konsumenten. Obwohl die für die globale Ebene relevanten Akteure im politischen und wirtschaftlichen Kontext vor allem in Institutionen eingebunden sind, versucht Schnitker nicht, deren Verantwortung über eine der von Wallimann-Helmer herangezogenen Theorien kollektiver Verantwortung zu ermitteln. Vielmehr greift er auf eine schwach revisionistische funktionalistische Theorie von Verantwortung zurück. Mit einer solchen Theorie weist man retrospektiv und prospektiv Verantwortung vor allem nach Effizienzerwägungen zu, womit die Gestaltungsmacht der anzusprechenden Akteure besonders relevant ist. Schwach revisionistisch ist dieser Ansatz, weil seine Vertreter bei gleichzeitiger Leugnung der theoretischen Grundlagen an der eingeführten Praxis der Verantwortungszuschreibung festhalten wollen. Diese sei hinreichend etabliert, auch was die Zuschreibung von Verantwortung an Kollektive angeht. Nach Schnitker hat eine funktionalistische Verantwortungstheorie zwei Vorteile: Zum einen kommt sie mit weitgehend metaphysisch anspruchlosen Grundannahmen aus, zum anderen erweist sie sich für den Umgang mit den relevanten Akteuren als sinnvoll.

Eines der großen Probleme der Ethik sind die unübersichtlichen Strukturen, mit denen man es auf globaler Ebene zu tun hat. Es scheint nicht leicht, die relevanten Ansprechpartner ausfindig zu machen. Schnitker geht dieses Problem aus zwei Richtungen an. Einerseits macht er sich argumentativ zunutze, dass die institutionellen Großstrukturen in Politik und Wirtschaft in der Regel über lokale Ableger verfügen. Bei diesen kann mit Verantwortungszuschreibungen angesetzt werden. Jedoch sieht er auch, dass bei den für die Gestaltung der globalen Wirtschaftsordnung relevanten Institutionen diejenigen, die über Gestaltungsmacht verfügen, weit oben in der Organisationsstruktur verortet sind. Daher spricht er sich andererseits dafür aus, vor allem nationalstaatliche politische Akteure verantwortlich zu machen, da sie die rechtlichen Rahmenbedingungen für die Ausgestaltung der globalen Wirtschaftsordnung maßgeblich beeinflussen. Hier ist sowohl mehr Transparenz in Bezug auf die Einflussmöglichkeiten als auch ein Ausbau der Haftungsverantwortung politischer Akteure für effektive Verantwortungszuschreibungen wichtig. Bezogen auf Unternehmen ist Schnitker der Auffassung, dass die für gelungene Verantwortungszuschreibungen relevanten Eigenschaften politischer Akteure auf sie im Großen und Ganzen zwar nicht zutreffen, aufgrund des mangelnden moralischen Status des je einzelnen Unternehmens aber auch zu Maßnahmen gegriffen werden darf, die die bisherigen Geschäftspraktiken erheblich einschränken oder gar das

Fortbestehen eines Unternehmens in seiner jetzigen Form gefährden. Der starke, oftmals problematische Einfluss auf das Leben sehr vieler Menschen kann auch solche Maßnahmen rechtfertigen.

Der vorliegende Schwerpunkt zu „Kollektiver Verantwortung in der globalen Ethik“ geht auf einen gleichnamigen Workshop am Forschungsschwerpunkt *Ethik der Globalisierung* an der Universität Kassel zurück, bei dessen Leiter, Walter Pfannkuche, wir uns herzlich bedanken möchten. Zudem wollen wir uns bei den Herausgeber_innen, insbesondere bei Gottfried Schweiger, für die Aufnahme des Schwerpunkts in die *Zeitschrift für Praktische Philosophie* bedanken. Außerdem danken wir Angelika Miklin für das sorgfältige Lektorat und Dorit Wolf-Schwarz für das Layout. Danken wollen wir auch den Gutachter_innen der angenommenen Beiträge für ihre hilfreiche und konstruktive Lektüre.

Literatur

- Bayertz, Kurt. 1995. Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung. In: *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, hg. v. ders., 3–71. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Barry, Christian und Pogge, Thomas, Hrsg. 2005. *Global Institutions and Responsibilities. Achieving Global Justice*. Malden, MA: Blackwell.
- Beck, Valentin. 2016. *Eine Theorie der globalen Verantwortung. Was wir Menschen in extremer Armut schulden*. Berlin: Suhrkamp.
- Brock, Gillian. 2009. *Global Justice. A Cosmopolitan Account*. Oxford und New York: Oxford University Press.
- Brock, Gillian. 2015. Global Justice. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/justice-global/>, (zugegriffen: 15.05.2017).
- 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: De Gruyter.
- Collins, Stephanie. 2013. Collectives' Duties and Collectivisation Duties. *Australasian Journal of Philosophy* 91, Nr. 2: 231–248.
- Feinberg, Joel. 1970. *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*. Princeton: Princeton University Press.
- Gerber, Doris und Zanetti, Véronique, Hrsg. 2010. *Kollektive Verantwortung und internationale Beziehungen*. Berlin: Suhrkamp.
- Green, Michael. 2005. Institutional Responsibility for Moral Problems. In: *Global Responsibilities. Who Must Deliver on Human Rights?*, hg. v. Andrew Kuper, 117–133. New York und London: Routledge.

- Hahn, Henning. 2017. *Politischer Kosmopolitismus. Praktikabilität, Verantwortung, Menschenrechte*. Berlin: De Gruyter.
- Heidbrink, Ludger. 2003. *Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten*. Weilerswist: Velbrück.
- Horten, Keith und Thomas Pogge, Hrsg. 2008. *Global Ethics. Seminal Essays*. St. Paul: Paragon House.
- Küng, Hans. 1990. *Projekt Weltethos*. München: Piper.
- Kuper, Andrew, Hrsg. 2005. *Global Responsibilities. Who Must Deliver on Human Rights?*. New York und London: Routledge.
- Miller, David. 2007. *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Neuhäuser, Christian. 2011. Verantwortung. In: *Handbuch Angewandte Ethik*, hg. v. Ralf Stoecker et al., 120–125. Stuttgart: Metzler.
- Pogge, Thomas. 2011. *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen*. Berlin: De Gruyter.
- Raz, Joseph. 2011. *From Normativity to Responsibility*. Oxford und New York: Oxford University Press.
- Singer, Peter. 2016. *Effektiver Altruismus. Eine Anleitung zum ethischen Leben*. Berlin: Suhrkamp.
- Vogelmann, Frieder. 2014. *Im Bann der Verantwortung*. Frankfurt und New York: Campus.
- Wallace, Jay R. 1994. *Responsibility and the Moral Sentiment*. Cambridge, MA. und London: Harvard University Press.
- Weber-Guskar, Eva. 2015. Wie viel muss ich wissen, um global handeln zu können? Verantwortung für Weltarmut und das Problem der epistemischen Überforderung. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2, Nr. 2: 13–48.
- Widdows, Heather. 2014. *Global Ethics. An Introduction*. London und New York: Routledge.
- Young, Iris Marion. 2010. Verantwortung und globale Gerechtigkeit. Ein Modell sozialer Verbundenheit. In: *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*, hg. v. Christoph Broszies und Henning Hahn, 329–369. Berlin: Suhrkamp.
- Young, Iris Marion. 2011. *Responsibility for Justice*. Oxford und New York: Oxford University Press.

Gemeinsame Hilfspflichten, Weltarmut und kumulative Handlungen

ANNE SCHWENKENBECHER, PERTH

Zusammenfassung: Pflichten der Armutsbekämpfung werden häufig als *kollektive* oder *gemeinsame* Hilfspflichten dargestellt. Auf den ersten Blick ist diese Idee überzeugend: Da Weltarmut ein Problem ist, das sich nur durch eine gemeinsame Anstrengung erfolgreich lösen lässt, sollte dessen Bekämpfung als kollektive Pflicht vieler angesehen werden. Was aber kann mit einer kollektiven Pflicht genau gemeint sein? Dieser Aufsatz führt eine Unterscheidung von genuinen und kumulativen kollektiven Handlungen ein. Genuin kooperative Handlungen erfordern genau aufeinander abgestimmte Beitragshandlungen, während kumulative Handlungen durch unabhängige Beiträge ausgeführt werden können. Die Pflicht der global Wohlhabenden, Weltarmut zu bekämpfen, ist keine Pflicht, genuin gemeinsame Handlungen zu vollziehen. Stattdessen ist für die meisten Einzelakteure die beste Handlung die Beteiligung an bereits etablierten kumulativen Gemeinschaftshandlungen. Unsere Pflicht, Geld an geeignete Organisationen zu spenden, ist eine Beitragspflicht zu einer kumulativen Handlung. Durch kollektive Handlungen können Schwellen- als auch Steigerungswerte produziert werden. Nur dort, wo Schwellenwerte erzeugt werden, ist die gemeinsame Hilfspflicht nicht distributiv, d.h., sie ist auf der Gruppenebene angesiedelt. Dies trifft auf Pflichten sowohl zu genuinen Gemeinschaftshandlungen als auch zu kumulativen Gemeinschaftshandlungen zu. Ich schlage vor, diese Pflichten *stark kollektive Pflichten* zu nennen. Wenn jedoch ein Steigerungswert erzeugt werden soll, ist die Lage weniger eindeutig. Hier richtet sich die Höhe der Gesamtleistung ausschließlich nach der Summe des individuell Zumutbaren, ohne dass die Situation selbst klare Erfüllungsparameter vorgibt. Die Höhe der Gesamtpflicht leitet sich von auf der individuellen Ebene bestimmten Beitragspflichten ab. Ich schlage vor, diese Pflichten *schwach kollektive Pflichten* zu nennen. Daraus ergibt sich, dass wir – die Wohlhabenden – nur im schwachen Sinne eine *gemeinsame* Pflicht haben, zur Bekämpfung von Weltarmut beizutragen. Die Pflicht ist gemeinsam in dem Sinne, dass kollektive Notwendigkeit besteht, und in dem Sinne, dass wir zu beste-

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



henden gemeinsamen Initiativen beitragen. Unsere Handlungsabsichten sind auf ein gemeinsames Ziel ausgerichtet und unsere Spenden sind als Beitragshandlungen zu einer gemeinsamen Anstrengung intendiert. Aber unsere Pflicht, Weltarmut zu bekämpfen, ist nicht gemeinsam in dem Sinne, dass sie auf der Gruppenebene angesiedelt ist. Wir müssen deren Nichtbefolgung durch andere nicht *zwingend* ausgleichen, dürfen uns aber auch nicht zurücklehnen, wenn andere mehr beitragen als das, wozu sie zwingend verpflichtet sind.

Schlagwörter: Weltarmut, Gemeinsame Pflichten, Globale Gerechtigkeit, Kollektives Handeln, Kooperation

Abstract: Duties to reduce global poverty are often portrayed as collective duties to assist. At first glance this seems to make sense: since global poverty is a problem that can only be solved by a joint effort, the duty to do so should be considered a collective duty. But what exactly is meant by a 'joint' or 'collective' duty? This paper introduces a distinction between genuinely cooperative and cumulative collective actions. Genuinely cooperative actions require mutually responsive, carefully adjusted contributory actions by cooperating agents, while contributions to cumulative actions are largely independent. The global affluent's obligation to combat global poverty is not an obligation to perform a genuinely cooperative action. Instead, for most of us the morally best response is to contribute to existing cumulative endeavours. Our obligation to donate money to suitable organisations is a duty to contribute to cumulative action. Collective actions can produce fixed-sum or incremental goods. A collective obligation to produce a fixed-sum good is not distributive, that is, it is an obligation of the plurality of agents as such. This applies to obligations requiring both genuinely cooperative and cumulative actions. I call these kinds of obligations *strongly collective obligations*. However, for incremental goods the implications are less clear. There, the parameters for moral compliance are not dictated by problem for remedy as such. Rather, the magnitude of the required good is the sum of individually adequate contributions. What is collectively required depends on what is individually required. I propose to call these kinds of obligations *weakly collective obligations*. It turns out that we – the affluent – have a collective obligation to combat global poverty only in the weak sense. The obligation is collective in the sense that there is joint necessity and that we must contribute to a collective endeavour. Our donations are intended as contributions to a shared goal. But our duty to combat poverty is not a collective duty in the non-distributive, strong sense. This means that we need not necessarily take up the slack left by others or else stop contributing when others do more than their fair share.

Keywords: World Poverty, Joint Duties, Global Justice, Collective Action, Cooperation

Es steht außer Frage, dass globale Armut ein gravierendes Problem darstellt, dessen Bekämpfung moralisch geboten ist. Unter Philosophen besteht allerdings Uneinigkeit über die Natur dieser Pflichten und der Pflichtenträger sowie deren Umfang. Mehrere Autoren haben vorgeschlagen, Pflichten der Armutsbekämpfung als kollektive Hilfspflichten zu verstehen (Murphy 2000, Cullity 2004, Schlothfeldt 2009, Wringe 2010, Schroeder 2014). Dies sind im Gegensatz zu individuellen Pflichten Pflichten, die mehrere moralische Akteure gemeinsam haben. Die Idee hinter diesem Vorschlag ist auf den ersten Blick überzeugend: Da Weltarmut ein Problem ist, das sich nur durch eine gemeinsame Anstrengung erfolgreich lösen beziehungsweise verbessern lässt, sollte dessen Bekämpfung als kollektive Pflicht vieler angesehen werden.

Was aber kann mit einer gemeinsamen oder kollektiven Pflicht gemeint sein? Zunächst muss klargestellt werden, dass keiner der oben genannten Autoren damit eine Pflicht meint, die einem kollektiven Akteur oder Gruppenakteur zukommt. Viele Autoren vertreten die Ansicht, dass Gruppenakteure wie Staaten, Firmen und Organisationen moralische Akteure sein und damit moralische Pflichten haben können (French 1984, Erskine 2003, List und Pettit 2011). Es ist unbestritten, dass Gruppenakteuren eine besondere Rolle in der Armutsbekämpfung zukommt. Diese Art von kollektiven Pflichten ist hier jedoch nicht gemeint. Vielmehr schlagen die oben genannten Autoren vor, dass diejenigen von uns, die zur Gruppe der ‚Wohlhabenden‘ in dieser Welt gehören, *gemeinsam* die Pflicht haben, Armut zu lindern und wenn möglich zu beseitigen. Wie genau ist aber die Rede von ‚gemeinsamen‘ Pflichten zu verstehen?

In diesem Artikel werde ich zwei Möglichkeiten, Pflichten als gemeinsame zu konzipieren, vorstellen und vergleichen. Letztendlich werde ich darlegen, dass die Bekämpfung von Weltarmut *nicht* als gemeinsame Pflicht im engeren Sinne verstanden werden sollte.

Genuin gemeinsame Pflichten

Die Idee, dass Hilfspflichten mitunter gemeinsam sind, wird von vielen Autoren¹ regelmäßig mithilfe hypothetischer Fälle, wie dem folgenden, verteidigt. Ich werde diesen hypothetischen Fall ‚Rettungsfall‘ nennen:

1 Siehe auch Held 1970, Lawford-Smith 2012, Collins 2013, Schwenkenbecher 2013, Wringe 2014. Der von Stephan Schlothfeldt (2009) herangezogene Mo-

Rettungsfall: „If someone is drowning in front of you and me, and can be rescued only by using a winch mechanism that requires two people to operate, then it is obvious that we are morally required to help him, even if neither of us could do so single-handedly.“ (Cullity 2004:61).

Garrett Cullity verteidigt in seinem Buch „The Moral Demands of Affluence“ die Ansicht, dass Fälle wie der oben beschriebene eine kollektive Hilfspflicht auslösen und dass uns – den Wohlhabenden – eine kollektive Pflicht zukommt, Weltarmut zu bekämpfen. So wie wir im Rettungsfall kollektive Hilfspflichten haben, so haben wir auch angesichts globaler Armut kollektive Hilfspflichten, schreibt Cullity. Ähnliche Fälle, die von anderen Autoren zur Explikation gemeinsamer Pflichten herangezogen werden, teilen die gleichen Charakteristika wie Cullitys Rettungsfall:

- (1) Es herrscht *moralische Dringlichkeit*, das heißt ein immanentes Risiko eines schwerwiegenden Verlustes (ein Menschenleben), und somit dringender Handlungsbedarf,
- (2) es besteht *gemeinsame Handlungsfähigkeit*, das heißt, beide potentiellen Helfer sind jeweils fähig ihre entsprechenden Teilhandlungen auszuführen sowie eine gemeinsame Handlung auszuführen,
- (3) die erforderlichen Handlungen verlangen den Helfern kein unverhältnismäßig großes Opfer ab, das heißt, die Handlungen sind nicht jenseits von dem, was eine Moralthorie plausiblerweise von moralischen Akteuren verlangen kann (*Verhältnismäßigkeit*), und
- (4) es besteht *kollektive Notwendigkeit*: Es handelt sich um eine Situation, in der ein moralisch gewünschter Zustand nur von mehreren Akteuren gemeinsam hergestellt werden kann. Kein Akteur ist allein in der Lage, den gewünschten Zustand herbeizuführen.

Ich werde die Ansicht, dass die beiden Passanten in dem oben beschriebenen Fall eine Pflicht haben, gemeinsam zu helfen, die *grundlegende Intuition* nennen. Ich werde in diesem Artikel die grundlegende Intuition nicht hinterfragen, sondern stattdessen davon ausgehen, dass die meisten Menschen sie teilen und dass eine erfolgreiche und plausible Moralthorie dieser Intuition Genüge tun muss. Ich sehe die grundlegende Intuition als ähnlich plausibel und stark wie diejenige, gemäß der ein einzelner Passant die Pflicht hat, ein ertrinkendes Kind aus einem flachen Teich zu retten – ein Beispiel, das be-

dellfall ist wesentlich weniger stark vereinfacht und mehr an der tatsächlichen Situation der Wohlhabenden angelehnt.

kanntermaßen von Peter Singer zur Verteidigung individueller Pflichten der Bekämpfung von Weltarmut herangezogen wurde (Singer 1972).

Was genau ist unter einer gemeinsamen Pflicht zu verstehen? Wenn wir von dem oben beschriebenen Rettungsfall ausgehen, dann kann darunter nur die Pflicht, eine gemeinsame Handlung zu vollziehen, gemeint sein. Andere Beispielfälle, die in diesem Zusammenhang vorgebracht wurden (Lawford-Smith 2012, Collins 2013, Killoren und Williams 2013, Schwenkenbecher 2014, Wringe 2014), sehen ebenfalls vor, dass mehrere Personen eine gemeinsame Handlung ausführen, um ein drohendes Unglück abzuwenden. Ich werde in diesem Artikel nicht die Existenz gemeinsamer Pflichten, als eine Art von Pflichten, die von Individualpflichten verschieden sind und über diese hinausgehen, verteidigen. Ich habe dies an anderem Ort getan (Schwenkenbecher 2014). Stattdessen möchte ich hier voraussetzen, dass es solche gibt, und zeigen, welchen Bedingungen und Einschränkungen gemeinsame Hilfspflichten im Rettungsfall und in dem weiter unten behandelten Lösegeldfall unterliegen und inwieweit sich diese auf die Situation der Wohlhabenden angesichts globaler Armut übertragen lassen.

Lassen wir die Frage, inwiefern der oben beschriebene Rettungsfall und die daraus ableitbaren gemeinsamen Pflichten eine globale gemeinsame Hilfspflicht der Wohlhabenden zur Bekämpfung von Weltarmut begründen können, zunächst außen vor. Stattdessen konzentrieren wir uns auf die Frage, welche Bedingungen im oben beschriebenen Fall erfüllt sind und welche in ähnlichen Fällen erfüllt sein müssen, damit individuelle Akteure gemeinsam handlungsfähig sind.

Wir haben bereits festgestellt, dass es für gemeinsame Handlungsfähigkeit zwingend notwendig ist, dass beide für die gemeinsame Handlung notwendigen Akteure ihre jeweiligen Teilhandlungen ausführen können. Verstehen wir darunter, dass jeder Einzelne körperlich sowie intellektuell in der Lage ist, nicht nur die erforderliche Einzelhandlung, sondern diese in Zusammenarbeit mit dem jeweils anderen und auf diesen eingehend auszuführen. Des Weiteren ist es notwendig, dass beide Akteure *gemeinsam* handeln können. Das heißt, sie müssen körperlich und intellektuell in der Lage sein, ihre Kräfte zu vereinen und gemeinsam die Winde (in Cullitys Beispiel) zu bedienen.

Es sollte der Vollständigkeit halber bemerkt werden, dass bestimmte Resultate grundsätzlich nicht durch eine bloße Kombination von Einzelhandlungen erreicht werden können, sondern nur durch komplexe, hochgradig integrierte Gemeinschaftshandlungen. Ich werde weiter unten solch genui-

ne Gemeinschaftshandlungen von kumulativen Handlungen unterscheiden. Ich gehe hier davon aus, dass das gemeinsame Bedienen der Winde eine genuine Gemeinschaftshandlung ist, keine kumulative oder aggregative Handlung. Das heißt, es ist keine Handlung, die durch voneinander unabhängige kumulative Beitragshandlungen Einzelner ausgeführt werden kann.²

Es ist an dieser Stelle wichtig, zwischen potentieller und tatsächlicher Handlungsfähigkeit zu unterscheiden. Die oben genannten Bedingungen garantieren potentielle Handlungsfähigkeit. Um tatsächliche Handlungsfähigkeit zu erlangen, ist eine weitere Voraussetzung vonnöten. Tatsächliche Handlungsfähigkeit erfordert Kommunikation und Koordination. Es muss geteiltes oder sogar gemeinsames Wissen zwischen beiden Akteuren vorliegen. Dass dies der Fall sein muss, ist in der Literatur zu gemeinsamem Handeln immer wieder betont worden (Pettit und Schweikard 2006, Bratman 2014), aber es wird in der Literatur zu gemeinsamen Pflichten so gut wie nie ausbuchstabiert.

Warum ist geteiltes oder sogar gemeinsames Wissen vonnöten? Stellen wir uns die folgenden Modifikationen unseres Rettungsfalles vor, bei denen zunächst kein gemeinsames Wissen vorliegt bzw. wo das Wissen um den jeweils anderen und dessen Absichten nicht ‚out in the open‘ sind, wie Bratman (2014) es formuliert hat.

Stellen wir uns vor, dass beide potentiellen Helfer nichts voneinander wissen. Zwischen beiden befindet sich eine hohe Mauer, aus der jeweils ein Ende der Winde herausragt. Die Winde kann nur gemeinsam bedient werden und wir können hier hypothetisch annehmen, dass diese Information beiden Helfern zur Verfügung steht. Keiner von beiden weiß, dass auf der anderen Seite der Mauer ebenfalls ein Helfer ist, mit dem er die Winde gemeinsam bedienen könnte. Beide sind potentiell in der Lage, gemeinsam die Winde in Gang zu setzen, tatsächlich jedoch könnten sie dies nicht zufällig durch zeitgleiche Bedienung ihres jeweiligen Endes erreichen. Kommunikation ist notwendig, um die gemeinsame Handlung ausführen zu können. Es sind zwei Variationen dieses Falles denkbar:

2 Potentielle gemeinsame Handlungsfähigkeit kann zufällig zum Erfolg führen, wenn das erzielte Resultat rein aggregativ hergestellt werden kann. Allerdings liegt in diesem Fall keine entsprechende (gemeinsame oder partizipatorische) Handlungsintention vor. Bei zufällig oder unbeabsichtigt gemeinsam erzeugten Resultaten stellt die Gesamtheit der Teilhandlungen daher weder eine *gemeinsame* Handlung noch eine Handlung als solche dar.

Erste Variation des Rettungsfalls: Kommunikation zwischen beiden Helfern ist grundsätzlich nicht möglich. In diesem Fall können wir sagen, dass trotz potentieller Fähigkeit zum gemeinsamen Handeln keine tatsächliche gemeinsame Handlungsfähigkeit vorliegt und vorliegen kann.

Zweite Variation des Rettungsfalls: Kommunikation ist grundsätzlich möglich, muss aber von beiden aktiv hergestellt werden. Auch in diesem Fall liegt zunächst keine tatsächliche, sondern nur potentielle Handlungsfähigkeit vor, erstere kann aber hergestellt werden. Dies wirft die Frage auf, ob die beiden Helfer dazu verpflichtet sind, tatsächliche Handlungsfähigkeit herzustellen, selbst wenn beide keinen Grund haben anzunehmen, dass ein zweiter Helfer auf der anderen Seite der Mauer zugegen ist. Ich werde weiter unten auf die moralischen Implikationen dieser Details zurückkommen.

Stellen wir uns nun vor, dass beide Helferinnen voneinander wissen: Jede weiß, dass sich auf der anderen Seite der Mauer eine zweite potentielle Helferin befindet, die in der Lage ist, die erforderliche Teilhandlung auszuführen. Was keine der beiden weiß, ist, ob die andere das jeweils auch weiß. Es besteht geteiltes, aber kein gemeinsames Wissen. Mit anderen Worten: Helferin eins weiß, dass sich auf der anderen Seite der Mauer Helferin zwei befindet, die ihr helfen kann. Sie weiß aber nicht, ob Helferin zwei auch weiß, dass es Helferin eins gibt. Das trifft in umgekehrter Form auch auf Helferin zwei zu.

Dritte Variation des Rettungsfalls: Kommunikation zwischen beiden ist grundsätzlich nicht möglich. Beide Helfer sind potentiell in der Lage, die Winde zu bedienen, aber insofern dies eine gewisse Koordination erfordert, haben sie keine tatsächliche gemeinsame Handlungsfähigkeit.³

Vierte Variation des Rettungsfalls: Kommunikation ist möglich und beide können sich darüber austauschen, dass die Winde bedient wer-

3 Falls beide zeitgleich versuchen, die Winde allein zu bedienen und aufgrund des fehlenden Widerstandes den Schluss ziehen, dass der andere auf der anderen Seite der Mauer ebenfalls gerade die Winde bedient, dann hat in diesem Fall nonverbale Kommunikation zwischen beiden stattgefunden und wir haben es mit einem anderen Fall zu tun.

den muss und wie. Sie können gemeinsames Wissen herstellen und ihre Handlungsintentionen bezüglich der gemeinsamen Handlung entsprechend koordinieren und synchronisieren. Im letzten Fall ist tatsächliche gemeinsame Handlungsfähigkeit gegeben.

Zur Frage der gemeinsamen Handlungsfähigkeit unserer Passanten im Rettungsfall lässt sich zusammenfassend sagen, dass beide nur dann tatsächliche Handlungsfähigkeit besitzen, wenn sie miteinander kommunizieren können, da nur dann eine Koordination der Einzelhandlungen zum gemeinsamen Bedienen der Winde führt. Wir können nun von der Frage der gemeinsamen Handlungsfähigkeit zur Frage der gemeinsamen Pflicht übergehen. Wenn Handlungsfähigkeit als Voraussetzung für die Zuschreibung moralischer Pflichten angesehen werden kann, dann können *gemeinsame* Pflichten nur zugeschrieben werden, wenn Kommunikation und somit genuin gemeinsame Handlungen möglich sind. Das heißt, in der ersten und dritten Variation⁴ unseres Rettungsfalles kann grundsätzlich keine gemeinsame Pflicht im Sinne einer Pflicht, eine genuin gemeinsame Handlung auszuführen, bestehen.

Wir können jedoch nicht davon ausgehen, dass die drei oben genannten Kriterien – Dringlichkeit, (tatsächliche) gemeinsame Handlungsfähigkeit und Verhältnismäßigkeit des Aufwandes – bereits eine gemeinsame Pflicht begründen. Sie sind notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen für eine gemeinsame Pflicht. Warum? Es muss zudem noch subjektive Handlungsgründe geben.

Was ist mit subjektiven Handlungsgründen gemeint? Jeder der beiden Helfer des Rettungsfalls muss Gründe haben, sich als Teil einer für das Problem zuständigen Gruppe zu sehen. Wenn wir an die zweite Variation unseres Rettungsfalles zurückdenken – hier herrscht tatsächliche Handlungsfähigkeit, da beide Helfer miteinander kommunizieren können –, ist nicht klar, dass jeder von ihnen Grund hat, die Kommunikation zu initiieren, da sie jeweils nicht wissen, dass es noch einen anderen Helfer gibt. Wir können sagen, dass jeder Einzelne angesichts einer dringenden Notlage die Mithilfe eines Zweiten erfordert, eine Pflicht hat, zumindest nachzuforschen, ob es einen zweiten Helfer geben könnte. Aber zunächst stellt sich die Situation für jeden Einzelnen nicht als ein gemeinsames Problem dar. Aus der Sicht jedes der beiden Helfer ist er jeweils allein dem Problem ausgeliefert und muss es allein lösen.

4 Im zweiten Fall *kann*, je nach Situation, eine Pflicht vorliegen.

In dieser Situation kann noch keine gemeinsame Pflicht vorliegen, sondern die Pflicht, einen Helfer zu rekrutieren, ist zunächst Pflicht des Einzelnen. Erst wenn es für jeden Einzelnen subjektive Gründe gibt, *gemeinsam* zu handeln, kann eine gemeinsame Pflicht vorliegen.

Des Weiteren muss jeder der beiden Helfer Gründe haben, Handlungsintentionen bezüglich gemeinsamer Handlungen⁵ mit anderen zu formen. Wenn er zwar von der Existenz des anderen weiß, aber mit diesem nicht kommunizieren kann, dann hat er keinen Grund, eine Intention zum gemeinsamen Handeln zu fassen. Er hat ebenso keinen Grund, Annahmen über die Intentionen des anderen zu formen. Und selbst wenn er das hätte, dann wüsste er immer noch nicht, ob der andere ebensolche Annahmen formt und entsprechende Handlungsabsichten fasst.

Es muss also für jeden einzelnen Akteur einen Grund geben, die Situation vorrangig als eine gemeinsame wahrzunehmen und gemeinsame Lösungsstrategien zu verfolgen. Nennen wir diese Art von Gründen ‚subjektive Koordinationsgründe‘. Dies wird vor allem dann der Fall sein, wenn sich nur gemeinsam eine Lösung des Problems finden lässt: wenn eine Lösung im Alleingang nicht möglich oder sehr unwahrscheinlich erscheint. Es hängt also von dem jeweiligen Problem und dessen Lösung ab, ob sich Individuen vorrangig nach gemeinsamen Lösungen umsehen, sich als Teil einer Gruppe verstehen und dementsprechend Gründe haben, Intentionen in Bezug auf Gruppenhandlungen zu entwickeln. Inwiefern individuelle Akteure in strategischen Interaktionsszenarien tatsächlich gemeinsame Intentionen fassen und das Problem vorrangig als gemeinsames begreifen, ist natürlich auch eine empirische Frage. Butler et al. haben dazu in der experimentellen Spieltheorie interessante Ergebnisse hervorgebracht (Butler, Burbank et al. 2011). Es ist zudem eine Frage bezüglich der Normen praktischer Rationalität. Hakli et al. (2010) argumentieren, dass sich in bestimmten Fällen strategische Kooperation nur durch plurale Formen praktischer Rationalität erklären lässt.⁶

Ich kann diesen Aspekt hier nicht weiter vertiefen, aber ich denke, damit eine gemeinsame Pflicht – im Sinne einer Pflicht, eine gemeinsame

5 Ich werde hier weitgehend offenlassen, inwiefern derartige Handlungsintentionen gemeinsame oder geteilte Intentionen in Bratmans (2014) oder Tuomela (2007) Sinne sind. Meine Vermutung ist, dass eine Form von gemeinsamer Intention vorliegen muss. Siehe auch Fußnote 11.

6 Siehe auch Bacharach 2006, Sugden und Gold 2007.

Handlung auszuführen – vorliegt, muss es für den Einzelnen Gründe geben, das Problem als ein gemeinsames wahrzunehmen und es gemeinsam zu lösen. Dies wird dann nicht der Fall sein, wenn es konkurrierende individuelle Lösungskonzepte gibt, die auch jeweils erfolgversprechend und mit geringerem Koordinationsaufwand verbunden sind. Und es ist zumindest unklar, ob es solche Gründe gibt in Situationen, wo beide – gemeinsame und individuelle – Handlungen einen gewünschten Effekt erzielen, aber die gemeinsame Handlung die effizientere ist. Es müssen zudem Gründe vorliegen, auf eine gemeinsame Handlung gerichtete Intentionen zu formen. Das heißt, selbst wenn die Einsicht in die Notwendigkeit von Kooperation zur Behebung eines Übels erfolgt ist, muss der Einzelne Gründe zu der Annahme haben, dass der jeweils andere ebenso Einsicht in diese Notwendigkeit hat sowie die Bereitschaft zum gemeinsamen Handeln.

Kurz gesagt, eine gemeinsame Hilfspflicht zur Behebung eines gravierenden Übels mittels einer genuin gemeinsamen Handlung kann nur dann existieren, wenn die individuellen Akteure jeweils Gründe haben, die Situation als gemeinsame wahrzunehmen und eine Bereitschaft anderer zur gemeinsamen Handlung beizutragen als wahrscheinlich anzunehmen. Es ist allerdings zweifelhaft, ob sich das von einer Situation wie unserem Rettungsfall auf die Situation der Wohlhabenden in Bezug auf Weltarmut übertragen lässt. Für die meisten individuellen Mitglieder der Gruppe der Wohlhabenden ist es zumindest nicht offensichtlich, inwiefern sie Gründe haben, diese Situation als gemeinsame wahrzunehmen und auf eine gemeinsame Handlung hinzuarbeiten. Für die meisten von uns gibt es zunächst keinen Grund, Lösungskonzepte zu verschmähen, die keine genuin gemeinsame Handlung erfordern. Wir können auch ohne genuin gemeinsame Handlungen sinnvoll zur Verbesserung der Situation beitragen. Individuelle Geldspenden an Hilfs- und andere Organisationen sind keine genuin gemeinsame Handlung in dem bisher erläuterten Sinne. Ich werde weiter unten mehr auf diesen Punkt eingehen.

Des Weiteren ist die Gruppe *aller* Wohlhabenden nicht in der Lage, eine spontane genuin gemeinsame Handlung auszuführen, wenn man davon ausgeht, dass zum Ausführen einer gemeinsamen Handlung ein gewisses Maß an Koordination und auf die gemeinsame Handlung ausgerichtete Intentionen notwendig sind. Genuin gemeinsame Handlungen (sogenannte *joint actions*⁷) sind nur aufgrund der ausdrücklich erklärten Verbindlichkeit

7 Siehe Pettit und Schweikard 2006.

der Handlungsteilnehmer möglich sowie derer wechselseitigen Zusicherung der Kooperationsabsichten. Im Gegensatz zu organisierten Gruppenhandlungen (*corporate* oder *group action*⁸), sind keine festgelegten Handlungs- und Entscheidungsstrukturen vorhanden. Die epistemischen Voraussetzungen für eine genuin gemeinsame Handlung aller Mitglieder der Gruppe der Wohlhabenden sind nicht gegeben, da es nicht der Fall ist, dass *alle* oder auch nur ein Großteil der individuellen Mitglieder dieser Gruppe die vorab beschriebenen subjektiven Koordinationsgründe haben. Sie können daher keine Pflicht haben, gemeinsam mit allen anderen eine genuin gemeinsame Handlung *in dem im Rettungsfall beschriebenen Sinne* auszuführen.

Daher habe ich starke Zweifel daran, dass es sich bei unseren Pflichten, Weltarmut zu bekämpfen, um Pflichten handelt, genuin gemeinsame Handlungen zu vollziehen. Zwar ist die Situation, in der sich die Wohlhabenden befinden, in gewisser Hinsicht mit der Situation der zwei Helfer in der vierten Variation des Rettungsfalls (wo Kommunikation zwischen beiden Helfern möglich ist) vergleichbar, aber es gibt keine subjektiven Gründe, für die meisten von uns, genuin gemeinsame Handlungen zu initiieren und auszuführen. Stattdessen ist für die meisten Einzelakteure die beste Handlung die Beteiligung an bereits etablierten Gemeinschaftshandlungen, Politiker und Personen mit besonders großem Einfluss ausgenommen (siehe auch Young 2004).

An dieser Stelle wird nun Folgendes klar: Letztendlich scheinen die meisten Autoren, die gemeinsame oder kollektive Pflichten zur Bekämpfung von Weltarmut verteidigen, kumulative Geldspenden zur Unterstützung von NGOs und anderen Organisationen im Sinn zu haben (Murphy 2000, Cullity 2004, Schroeder 2014) und nicht gemeinsame Pflichten aller Wohlhabenden, genuin gemeinsame Handlungen auszuführen⁹. Für Culli-

8 Siehe List und Pettit 2011.

9 Im Gegensatz dazu verteidigt Schlothfeldt (2009) die Ansicht, dass die Wohlhabenden gemeinsame Pflichten haben, Institutionen zu reformieren. Ich werde diesen Vorschlag hier nicht diskutieren, möchte aber anmerken, dass der Pflichtträger für die gemeinsame Pflicht, Institutionen zu reformieren, unterbestimmt bleibt. Da die Gruppe der Wohlhabenden nicht zu einer genuin gemeinsamen Handlung fähig ist, kann sie nicht diese Pflicht innehaben. Wohl können die Individuen aber die Verpflichtung haben, gemeinsam auf eine Reform der Institutionen hinzuwirken, sich mit anderen zu organisieren. Inwiefern dies eine gemeinsame Pflicht in dem hier diskutierten Sinne ist, ist fragwürdig.

tys These (und für die Debatte um Weltarmut und gemeinsame Hilfspflichten) ist die Verwendung des oben beschriebenen Rettungsfalles irreführend: Cullity argumentiert letzten Endes nicht, dass die Wohlhabenden eine genuin gemeinsame Handlung ausführen müssen, sondern dass sie zu einer kumulativen Handlung beitragen sollten. Das Problem der globalen Armut als eines, das sich mit der richtigen Geldsumme lösen lässt, anzusehen, ist natürlich problematisch (siehe z.B. Wisor 2011). Ich werde auf dieses Problem hier jedoch nicht weiter eingehen. Wir können die genannten Autoren wohlwollend so interpretieren, dass die Verpflichtung, eine bestimmte Geldsumme kumulativ aufzuwenden, zumindest einen Teil unserer moralischen Verpflichtung zur Armutsbekämpfung darstellt. Wir können im Anschluss daran fragen, inwiefern diese Verpflichtung eine gemeinsame ist bzw. sein kann.

Kumulative Handlungen und Beitragspflichten

Ich habe bereits mehrfach angedeutet, dass es einen Unterschied zwischen genuinen Gemeinschaftshandlungen und kumulativen Gemeinschaftshandlungen gibt, welche sich wiederum von reinen Handlungsaggregaten unterscheiden. Erstere werden normalerweise nicht klar von kumulativen Gemeinschaftshandlungen und Handlungsaggregaten unterschieden. Das hat meines Erachtens zu einer zunehmenden Unklarheit in der Debatte um gemeinsame Hilfspflichten geführt¹⁰. Mein Ziel ist es hier, diese Debatte dahingehend neu zu ordnen.

Unter kumulativen Gemeinschaftshandlungen verstehe ich Handlungsaggregate, bei denen Einzelhandlungen zugunsten eines gemeinsamen, kumulativen Zieles von unterschiedlichen Akteuren ausgeführt werden. Die Einzel- oder Beitragshandlungen sind voneinander unabhängig – sie bedingen nicht die Ausführung von Beitragshandlungen durch andere. Es sind des Weiteren kumulative Gemeinschaftshandlungen von reinen Handlungsaggregaten zu unterscheiden. Bei kumulativen Gemeinschaftshandlungen haben Individuen sogenannte ‚participatory intentions‘¹¹, also Beitrags-

10 Ich sehe Cullitys Behauptung, dass Pflichten der Armutsbekämpfung im gleichen Sinne gemeinsam sind wie die gemeinsame Hilfspflicht im Rettungsfall, als symptomatisch für diese Unklarheit an.

11 Ich verwende diesen Begriff hier lose in der Form, wie er von Christopher Kutz (2000) verwendet wird. Im Gegensatz zu Kutz vertrete ich mit Michael Bratman (2014) die Auffassung, dass es geteilte oder gemeinsame Absichten

intentionen. Bei reinen Handlungsaggregaten sind derartige Intentionen nicht vorhanden. Wir könnten den gemeinsamen Treibhausgasausstoß aller Menschen als Handlungsaggregat verstehen. Es handelt sich jedoch nicht um eine Gemeinschaftshandlung.

Im Gegensatz dazu ist, wenn zehn Personen jeweils zehn Euro in die Gruppenkasse einzahlen mit dem Ziel, die Gruppenkasse aufzustocken, die Herstellung eines Gruppensaldos von 100 Euro eine kumulative Gemeinschaftshandlung. Wenn ich allein über einen Zeitraum von zehn Monaten einen Monatsbetrag von 10 Euro in die Gruppenkasse einzahle, dann ist die Herstellung eines Gruppensaldos von 100 Euro das Ergebnis einer kumulativen Alleinhandlung. Kumulative Gemeinschaftshandlungen können prinzipiell – jedoch nicht immer auch tatsächlich – von einer Person durchgeführt werden. Genuine Gemeinschaftshandlungen hingegen können prinzipiell nicht von einer Person durchgeführt werden. Ebenfalls sind die jeweiligen Handlungsgründe für kumulative Gemeinschaftshandlungen und genuine Gemeinschaftshandlungen verschieden.

Unter welchen Umständen haben wir Pflichten, gemeinsam mit anderen uns an kumulativen Gemeinschaftshandlungen zu beteiligen? Um das zu erläutern, werde ich einen weiteren hypothetischen Fall einführen:

Lösegeldfall: Stellen wir uns fünf Frauen vor, die in einer sehr abgelegenen Berghütte übernachten. Es gibt keine Internet- oder Telefonverbindung. Sie sind von der Außenwelt abgeschnitten. Beim Abendessen zieht plötzlich eine der Frauen ein Messer und hält es ihrer Tischnachbarin an den Hals. Sie droht damit, ihre Tischnachbarin zu töten, wenn die übrigen drei ihr nicht auf der Stelle 1000 Euro zahlen. Der Versuch, die Erpresserin zu überwältigen, würde lediglich das Leben des Opfers gefährden und ist daher keine Option. Die drei übrigen Frauen können auch keine Hilfe von außen holen. Keine der Frauen hat 1000 Euro bei sich, aber wenn sie alle zusammenlegen, können sie die Summe aufbringen. Nachdem das Geld übergeben ist, lässt die Erpresserin ihr Opfer frei.

geben kann. Diese sind ineinandergreifend und wechselseitig aufeinander bezogen. Allerdings denke ich, dass im Fall von kumulativen Gemeinschaftshandlungen die einzelnen Beitragenden jeweils nur Beitragsabsichten haben, während für genuine Gemeinschaftshandlungen die robusteren gemeinsamen Absichten benötigt werden.

Dieser Fall hat einige Gemeinsamkeiten mit unserem Rettungsfall: (1) es herrscht moralische Dringlichkeit, (2) es besteht Handlungsfähigkeit, (3) die erforderlichen Teilhandlungen verlangen den Helfern kein unverhältnismäßig großes Opfer ab und (4) keine der Beteiligten kann das Problem im Alleingang lösen; sie müssen kooperieren.

Auch hier gehe ich wieder davon aus, dass eine Moraltheorie der grundlegenden Intuition, dass die drei Frauen verpflichtet sind, den Betrag gemeinsam zu zahlen, Genüge tun muss. Es ist jedoch wichtig, dass es sich bei der Zahlung des geforderten Betrags nicht um eine genuin gemeinsame Handlung der drei Frauen handelt. Vielmehr leisten alle drei einen kumulativen Beitrag zu einem gemeinsamen Ziel. Eine gemeinsame Intention ist nicht vonnöten. Sie benötigen lediglich eine Absicht, ihren Anteil an der Zahlung der Gesamtsumme zu leisten. Selbst wenn alle drei nicht kommunizieren können, können sie die individuelle Absicht haben, an dieser Handlung teilzunehmen und ihren Teilbetrag zu entrichten. Wir können also feststellen, dass kumulative Handlungsfähigkeit wesentlich einfacher herzustellen ist als gemeinsame Handlungsfähigkeit.

Wenn wir also sagen, dass die drei Frauen die moralische Pflicht haben, gemeinsam 1000 Euro zu zahlen, was genau ist damit gemeint? Meiner Ansicht nach ist damit die Pflicht gemeint, einen angemessenen Teilbetrag zu entrichten, mit dem Ziel, zum erforderlichen Gesamtbetrag beizutragen. Aber die Pflicht der einzelnen Frauen geht noch weiter: Nehmen wir einmal an, dass eine der drei nicht bereit ist, einen Teilbetrag zu entrichten und dass die anderen beiden auch nicht in der Lage sind, sie dazu zu bewegen. In diesem Fall müssten die anderen Frauen entsprechend höhere Beträge entrichten, sofern sie über diese verfügten. Ich gehe davon aus, dass auch diese Intuition den meisten plausibel erscheint und dass wir von einer Moraltheorie verlangen können, dass sie diese Intuition bestätigt. Was ein angemessener Teilbeitrag ist, richtet sich unter anderem nach den Beiträgen anderer.

Wenn wir also darin übereinstimmen, dass bei Nichtbefolgung der Teilpflicht durch eine der Frauen die anderen beiden ihre Handlungen und eventuell auch ihre Beiträge anpassen müssen, dann deutet das an, dass die Pflicht jeder Einzelnen über die individuelle Pflicht, einen Teil zur Gesamtsumme beizutragen, hinausgeht. Sie hat – innerhalb gewisser plausibler Grenzen¹² – Verantwortung für das Gesamtergebnis und Pflichten, dieses

12 Was genau in diesem Kontext plausible Grenzen sind, lasse ich hier offen. Sowohl Cullity (2004) als auch Murphy (2000) haben versucht, diese Frage in

herbeizuführen. Wir könnten zum Beispiel erwarten, dass die zwei gutwilligen Frauen versuchen, die dritte zur Zahlung zu bewegen. Und wir können, wie gesagt, erwarten, dass die beiden Gutwilligen eine Neuaufteilung der Teilbeträge vornehmen, falls sich die Dritte nicht zur Zahlung bewegen lässt.

Zusammenfassend können wir sagen, dass die drei Frauen im Lösegeldfall in einem gewissen Sinne *gemeinsam* die Pflicht haben, den Betrag von 1000 Euro aufzubringen und individuell die Pflicht haben, einen angemessenen Teilbetrag beizusteuern. Sie haben diese Pflicht in dem Sinne gemeinsam, als dass ihre Beitragshandlungen jeweils angepasst werden müssen, falls eine der anderen ihren Beitrag verweigert (so dies im Rahmen ihrer Möglichkeiten ist).

Unter welchen Bedingungen erwerben moralische Akteure derartige gemeinsame Pflichten und entsprechende Beitragspflichten?

Der Lösegeldfall liefert uns hinreichende, aber nicht notwendige Bedingungen für eine Pflicht, zu einer Kumulativhandlung beizutragen. Welches sind die Eigenschaften unseres Lösegeldfalls? Es bestehen zunächst die gleichen notwendigen Bedingungen wie bei unserem Rettungsfall: (1) moralische Dringlichkeit, (2) gemeinsame bzw. kumulative Handlungsfähigkeit, (3) individuelle Verhältnismäßigkeit und (4) kollektive Notwendigkeit¹³.

Wir haben bisher nur allgemein von kollektiver Notwendigkeit gesprochen. Es muss aber an dieser Stelle zwischen verschiedenen Formen strikter und weiter kollektiver Notwendigkeit unterschieden sowie untersucht werden, welche Einwirkung die unterschiedlichen Arten kollektiver Notwendigkeit auf die Pflichten der Einzelakteure haben.

Die folgende Tabelle enthält eine Übersicht der verschiedenen Fälle:

Hinblick auf unsere Pflicht zur Bekämpfung von Weltarmut zu beantworten, wenn auch mit unterschiedlichem Ergebnis.

- 13 Der Vollständigkeit halber sollte hier noch die Möglichkeit erwähnt werden, dass Handlungen zwar nicht gemeinsam ausgeführt werden *müssen*, aber gemeinsam ausgeführt werden *können*. Meiner Ansicht nach können solche Situationen ebenfalls gemeinsame Pflichten auslösen, und zwar dann, wenn die gemeinsame Erzeugung eines kumulativen Gutes eine Frage der Fairness, also der Gerechtigkeit ist (anstatt einer Frage der Notwendigkeit). In diesem Fall ist der Nutznießer der Kostenaufteilung nicht der durch die Handlung Begünstigte, sondern die anderen Beitragenden. Jedes Gruppenmitglied profitiert von den Beiträgen anderer, da diese jeweils ihren eigenen Teilbeitrag senken. Ich werde hier diese Kategorie gemeinsamer Pflichten außen vor lassen und mich stattdessen auf die Fälle konzentrieren, wo kollektive Notwendigkeit besteht.

- X sei die minimale Anzahl derjenigen, die zum Erzielen des erforderlichen Ergebnisses bzw. für die erfolgreiche Ausführung der Handlung notwendig sind.
- Y sei die Anzahl der verfügbaren Akteure, die zur Handlung beitragen können.
- Z sei die maximale Anzahl der Akteure, die zur Handlung beitragen können.

	<i>Strikte kollektive Notwendigkeit</i>		<i>Weite kollektive Notwendigkeit</i> ¹⁴		
Verhältnis von erforderlichen und verfügbaren Helfern	X = Y		X < Y		
Das Verhältnis der verfügbaren zur maximalen Anzahl möglicher Helfer	Y = Z	Y < Z	Y < Z	Y = Z	Y > Z

Strikte kollektive Notwendigkeit ($X = Y$) liegt vor, wenn die Anzahl der verfügbaren Akteure Y gleich der Anzahl der *minimal notwendigen* Akteure X ist. Unser Rettungsfall, zum Beispiel, ist ein Fall strikter kollektiver Notwendigkeit. Es müssen mindestens zwei Akteure gemeinsam die Winde bedienen und es sind genau zwei Akteure verfügbar. Für strikte kollektive Notwendigkeit gilt, dass der Erfolg kontrafaktisch von der Kooperation eines jeden Einzelnen abhängt bzw. dass ein jeder Einzelakteur in der Lage ist, die gemeinsame Handlung zu verhindern. Unser Lösegeldfall zeigt dann *strikte* Notwendigkeit auf, wenn jede der drei Frauen zur Gesamtsumme beitragen muss, das heißt, wenn nicht mindestens eine der drei Frauen die Gesamtsumme oder zwei der drei jeweils die Hälfte der Summe aufbringen können.

14 Eine dritte Spalte sei hier der Vollständigkeit halber aufgeführt:

<i>Keine kollektive Notwendigkeit</i>				
X = 1				
X = Y		X < Y		
Y = Z	Y < Z	Y < Z	Y = Z	Y > Z

Im Folgenden werde ich mich auf die Diskussion von Fällen mit *weiter kollektiver Notwendigkeit* beschränken, denn unsere Fallunterscheidungen bringen klar hervor, dass bei einer kumulativen Handlung aller Wohlhabenden zur Bekämpfung von Weltarmut kollektive Notwendigkeit im weiten Sinne vorliegt. *Weite kollektive Notwendigkeit* ($X < Y$) liegt vor, wenn es mehr verfügbare Akteure Y gibt, als für die Handlung minimal notwendig sind (Y). Wenn im Rettungsfall drei Helferinnen anwesend sind, aber die Winde von zweien bedient werden kann, oder wenn im Lösegeldfall jeweils zwei der Frauen gemeinsam die Gesamtsumme aufbringen könnten, haben wir es mit weiter kollektiver Notwendigkeit zu tun.

Für das Problem der Weltarmut gilt $X < Y < Z$, wobei Y die Anzahl der verfügbaren Spender ist und Z die Anzahl der möglichen Spender. Egal wie viele Menschen in diese Gruppe fallen, die Handlung ist immer auch mit einer zusätzlichen Person möglich.

Es gibt noch zwei weitere Formen weiter kollektiver Notwendigkeit, die hier kurz erwähnt werden sollen. Es gibt Handlungen, zu denen grundsätzlich nur eine begrenzte Anzahl von Personen beitragen kann. Entweder können alle verfügbaren Helfer zur Handlung beitragen ($Y = Z$ und $Y < Z$) oder nicht ($Y > Z$)¹⁵.

Weite kollektive Notwendigkeit wirft die Frage auf, ob Helfer beizutragen verpflichtet sind, obwohl sie nicht zwingend beitragen müssen, d.h., obwohl ihr Beitrag nicht notwendig ist, um den Erfolg der Handlung zu garantieren.

Sehen wir uns also an, was passiert, wenn mehr Akteure vorhanden sind als nötig zum Erreichen der Handlung. Kehren wir zunächst zu unserem verhältnismäßig übersichtlichen Lösegeldfall zurück. Nehmen wir den Fall an, wo die Summe von 1000 Euro bereits von zwei der drei Frauen aufgebracht werden könnte (jede verfügt über 500 Euro)¹⁶. Es ist nicht zwingend notwendig, dass alle drei sich beteiligen ($X < Y$). Bedeutet dies, dass nur zwei

15 Man stelle sich vor, dass in unserem Rettungsfall drei Personen anwesend sind und die Winde von drei Personen bedient werden kann (aber nur von zwei Personen bedient werden *muss*). Es wäre nun denkbar, dass prinzipiell maximal drei Personen gemeinsam die Winde bedienen können ($Y = Z$) oder dass mehr Personen mithelfen können ($Y < Z$).

16 Angewendet auf den Rettungsfall würde dies bedeuten, dass drei Personen anwesend sind, die Winde aber nur von zwei Personen bedient werden kann. Die minimale Anzahl notwendiger Akteure (X) ist gleich der maximalen Anzahl möglicher Akteure (Z). Das heißt, nicht alle verfügbaren Akteure (Y)

der drei Frauen auch eine Beitragspflicht haben? Immerhin ist der Erfolg der Handlung kontrafaktisch nicht von jeder Einzelnen (und ihrem Beitrag) abhängig.

Im oben beschriebenen Fall ist es deshalb nicht akzeptabel, nur zweien der drei Frauen eine Beitragspflicht zuzuschreiben, weil jede Entscheidung darüber, wer sich beteiligen muss und wer nicht, willkürlich sein würde (zumindest ohne Zusatzannahmen zu machen). Wenn es keine moralisch relevanten Unterschiede zwischen den Frauen gibt (und in unserem hypothetischen Fall gibt es diese nicht) und da alle drei beitragen können, dürfen wir die Pflicht, die Gesamtsumme zu zahlen, nicht einer beliebigen Zweiergruppe zuschreiben. Noch weniger können wir eine der Frauen *ad hoc* aus ihrer Pflicht entlassen. Wenn die erste keine Pflicht hätte, beizutragen, da die anderen beiden auch ohne sie die Gesamtsumme aufbringen könnten, dann träfe dies auch für die zweite und die dritte im Bunde zu. Alle hätten somit Gründe, nicht zu handeln.

Wenn wir also sagen, dass die drei gemeinsam die Gesamtsumme aufbringen müssen, dann bedeutet das, dass jede jeweils eine Beitragszahlung von minimal 0 und maximal 500 Euro leisten muss und sie gemeinsam sicherstellen müssen, dass insgesamt 1000 Euro gezahlt werden. Wie sie die Kosten untereinander verteilen, ist durch die Hilfspflicht selbst unterbestimmt. Die Hilfspflicht ist eingelöst, sobald die Gesamtsumme gezahlt wird, egal wer wie viel dazu beiträgt.

Wir mögen an dieser Stelle nun sagen, dass es gerecht wäre, wenn alle den gleichen Betrag zahlten. Obwohl dies der Fall sein mag, sollte die Gerechtigkeitspflicht von der Hilfspflicht unterschieden werden. Die Hilfspflicht besagt, dass alle drei gemeinsam die Zahlung des Gesamtbetrags sicherstellen müssen. Eine Gerechtigkeitspflicht, die jede Einzelne gegenüber den beiden anderen hat, besagt, dass eine ungleiche Verteilung der Kosten (ohne moralische relevante Gründe) ungerecht ist. Daher sollte angemerkt werden, dass in Fällen ohne strikte kollektive Notwendigkeit die subjektiven Koordinationsgründe beeinflusst werden: anstatt nur deshalb zu kooperieren, weil von meinem subjektiven Beitrag der Erfolg der Rettungshandlung zwingend abhängt, können andere Gründe – zum Beispiel der gerechten Kostenverteilung – eine Rolle spielen.

können zur Handlung beitragen ($Y > Z$). Notwendigerweise tragen zwei der drei Akteure die Kosten, während einer nichts tun muss.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass falls im Lösegeldfall mehr potentielle Geldgeber vorhanden sind als notwendig, der Handlungserfolg nicht kontrafaktisch vom Beitrag jedes Einzelnen abhängt. Ob dies die individuelle Beitragspflicht schwächt, sei hier dahingestellt. Tatsache ist, dass ein Mangel an strikter kollektiver Notwendigkeit nicht unbedingt ein Wegfallen der Beitragspflicht mit sich führt. Denn das würde zu der absurden Schlussfolgerung führen, dass Einzelne nicht beitragspflichtig sind, sobald mehr Personen, als unbedingt notwendig sind, die Handlung herbeiführen können.

Sobald weite kollektive Notwendigkeit ($Y > X$) besteht, ist die Frage der individuellen Beitragspflichten zwar zunächst unterbestimmt, aber die einzelnen Akteure sind nicht aus ihrer Pflicht entlassen.¹⁷ Für unsere Diskussion der Pflicht zur Mitigation von Weltarmut mittels gemeinsamer Spendenaktionen bedeutet dies, dass wir unserer Beitragspflicht nicht entbunden sind, selbst wenn unser Beitrag nicht zwingend (kontrafaktisch) zur Herstellung des Hilfsgutes notwendig ist.

Wenden wir uns nun den weiteren Eigenschaften unserer beiden Fälle – Rettungsfall und Lösegeldfall – zu:

5. *Schwellenwert*: Die gemeinsame Handlung zielt auf das Erreichen eines Schwellenwertes ab. Wenn zum Beispiel im Lösegeldfall der Schwellenwert unterschritten wird, dann bleiben die einzelnen Beitragshandlungen ohne Effekt. Davon ausgehend, dass die Zahlung von weniger als 1000 Euro die Geisel das Leben kostet, ist die gemeinsame Zahlung von 900 Euro an die Geiselnehmerin moralisch wertlos und ebenso die jeweiligen Teilzahlungen.¹⁸
6. *Eindeutigkeit*: Es muss eine ganz bestimmte Handlung von einer klar bestimmten Gruppe zu einem bestimmten Zeitpunkt ausgeführt werden. Die Gruppe der potentiellen Helfer ist klar umrissen. Die Situation selbst bestimmt die Mitgliedschaft in dieser Gruppe. Die Gruppe der potentiellen Helfer verfügt über die exklusive Fähigkeit zu helfen. Es gibt keine anderen Helfer (Exklusivität). Auf der kollektiven Ebene gibt es keinen Spielraum in Bezug auf die erforderliche Handlung. Auf der individuellen Ebene hingegen gibt es Spielraum in Bezug auf die Höhe der einzelnen Beiträge.

17 Siehe auch Schroeder 2014 und Schwenkenbecher 2014.

18 Ebenso bleibt im Rettungsfall das unilaterale Bedienen der Winde durch einen Einzelnen ohne Effekt.

7. *Singularität*: Einmaliges Handeln behebt das Problem.
8. *Epistemische Klarheit und epistemisches Ausgeliefertsein*: Nicht nur sind die Parameter der Situation deutlich für die einzelnen Helferinnen erkennbar, diese sind durch die Umstände unmittelbar von der Lage in Kenntnis gesetzt. Sie sind der Situation gewissermaßen epistemisch ausgeliefert.
9. *Subjektive Koordinationsgründe*: Es gibt für jeden einzelnen Akteur einen Grund, die Situation vorrangig als eine gemeinsame wahrzunehmen und eine Beitrags- bzw. Koordinationshandlung einer reinen Einzelhandlung vorzuziehen.

Dies sind die hinreichenden Bedingungen (5–9), unter denen Einzelakteure in nichtorganisierten, losen Gruppen (spontane) Pflichten haben, mit anderen (a) eine gemeinsame Handlung oder (b) eine Beitragshandlung zu einer kumulativen Handlung auszuführen. Ich werde im Folgenden kurz diskutieren, inwiefern die einzelnen Bedingungen als notwendig und nicht nur als hinreichend angesehen werden sollten. Ich werde mich dabei ausschließlich auf Beitragspflichten zu kumulativen Handlungen beziehen.

Gehen wir zur nächsten Eigenschaft des Lösegeldfalls über. Es wird darin ein Schwellenwert erzeugt. Beitragspflichten zu kumulativen Handlungen kann es aber auch dann geben, wenn die Handlung keinen *Schwellenwert* erzeugt.

Wir können an dieser Stelle eine *Variation des Lösegeldfalls* einführen, die für die weitere Diskussion von Nutzen sein wird. Nehmen wir an, dass die Geiselnehmerin keine konkrete Summe von den drei Frauen fordert. Stattdessen bietet sie ihnen Folgendes an: Je mehr Geld sie erhält, desto früher lässt die Geiselnehmerin die Geisel gehen. Bei der erforderlichen gemeinsamen Handlung handelt es sich um die Erzeugung eines *Steigerungswertes*. Bei *Steigerungswerten* zählt im Gegensatz zu Schwellenwerten jeder Beitrag – jede Beitragshandlung erhöht den Endwert.

Falls im Lösegeldfall der Schwellenwert durch einen Steigerungswert ersetzt wird, dann gibt es immer noch individuelle Beitragspflichten, obgleich deren Höhe möglicherweise strittig ist. Dies ist, wie gesagt, dann der Fall, wenn die Geiselnehmerin die Geisel desto eher gehen lässt, je mehr Geld sie erhält. Es ist ebenso der Fall, wenn wir für die Bekämpfung von Weltarmut spenden.

Können wir aber in einem solchen Fall überhaupt von kollektiver Notwendigkeit sprechen? Immerhin wirkt sich im Prinzip bereits der Beitrag einer Einzelperson positiv auf die Situation der Geisel aus. Das gilt auch für

das Problem der Weltarmut. Dass es sich vor allem bei Letzterem dennoch um ein Problem gemeinsamer Notwendigkeit handelt, liegt daran, dass wir das Problem auf einer Makroebene betrachten. Wenn es nur darum ginge, einer Person Hilfe zukommen zu lassen, dann könnte das tatsächlich mit einer Einzelspende getan werden. Aber das Problem ist so groß und so komplex, dass es eben nicht durch eine Einzelhandlung gelöst werden kann. Wichtig ist, dass jeder Beitrag zur kumulativen Handlung einen positiven Unterschied macht.

Es soll hier nicht diskutiert werden, wie hoch der Beitrag Einzelner sein sollte. Dies ist an anderer Stelle ausführlich getan worden (Murphy 2000, Cullity 2004, Singer 2009). Wichtig ist, dass bei Steigerungswerten die Höhe individueller Beiträge nicht durch einen Schwellenwert eingeschränkt ist, sondern sich jeweils nach der Höhe des individuell Zumutbaren richtet. Epistemische Klarheit und die Eindeutigkeit in Bezug auf die Teilhandlungen verringert sich dadurch im Allgemeinen.

Ist *Eindeutigkeit* ein notwendiges Kriterium? In welcher Weise ändert sich eine Hilfspflicht, wenn dieses Kriterium nicht zutrifft? Nehmen wir zum Beispiel an, dass es eine Reihe von möglichen Handlungen gibt, die alle zum Erfolg führen und von denen eine ausgewählt werden muss. In diesem Fall ist es eventuell für die einzelnen Helfer schwieriger, die Beitragshandlungen zu koordinieren. Sie müssen sich auf eine Lösung einigen. Die Situation stellt höhere epistemische Anforderungen an die Helfer. Dies gilt ebenso für die Situation, wo die Gruppe der potentiellen Helfer nicht klar umrissen bzw. von der Situation vorgegeben ist. In dem Fall kann es für den Einzelnen schwierig sein, festzustellen, ob es gemeinsame Handlungsfähigkeit gibt. Die epistemischen Anforderungen steigen.

Eine Gruppe potentieller Helfer verfügt dann nicht über die *exklusive Fähigkeit* zu helfen, wenn es andere Gruppen potentieller Helfer gibt. Nehmen wir der Einfachheit halber an, dass es für alle Gruppen gleichsam aufwändig ist, die kumulative Handlung zu vollziehen. Wenn es keine epistemischen Barrieren gibt, dann unterläuft das Vorhandensein anderer Gruppen moralische Hilfspflichten nicht, zumindest solange diese nicht handeln. Kurz gesagt, die Tatsache als solche, dass andere potentielle Helfer vorhanden sind, entbindet uns nicht von einer Hilfspflicht. Damit hat sich das Kriterium der *Eindeutigkeit* ebenfalls nicht als ein notwendiges erwiesen. Dies trifft ebenso auf die *Singularität* der Handlung zu. Die Tatsache, dass wir eine oder mehrere Handlungen mehrmals ausführen müssen, untergräbt für

sich genommen keine Hilfspflicht. Jedenfalls dann nicht, solange der Aufwand verhältnismäßig ist.

Was ist mit den beiden letzten Merkmalen des Lösegeldfalls: *epistemische Klarheit und epistemisches Ausgeliefertsein* sowie *subjektive Koordinationsgründe*?

Inwiefern werden Beitragspflichten dadurch untergraben, dass sich potentielle Pflichtträger nicht unmittelbar mit einer Situation konfrontiert sehen? Die stärkste Form der Konfrontation mit einer moralisch problematischen Situation ist sicherlich die, in der wir der Situation gewissermaßen epistemisch ausgeliefert sind, wie unsere Urlauberinnen in der Berghütte. Jedoch sind wir sicherlich auch dann zur Hilfe verpflichtet, wenn wir einen gewissen Aufwand betreiben müssten, um uns mit der Faktenlage vertraut zu machen. Wie viel Aufwand wir genau betreiben müssen, ist eine wichtige Frage, die ich hier aber nicht beantworten kann. Es reicht zunächst festzustellen, dass ab einem gewissen Grad der epistemische Aufwand eine Hilfspflicht unterlaufen kann. Ein gewisses Maß an epistemischer Klarheit ist notwendig für die Zuschreibung von Pflichten.

Kommen wir zum letzten Kriterium. Falls ein Akteur keinen Grund hat, die Situation vorrangig als eine gemeinsame wahrzunehmen, kann er dann eine Beitragspflicht zu einer kumulativen Handlung haben? Diese Frage muss klarerweise verneint werden. Ebenso kann eine Gruppe von Akteuren keine gemeinsame Pflicht mit kumulativem Charakter haben, das heißt, eine Pflicht, gemeinsam eine kumulative Handlung auszuführen, ohne dass die Situation eine gewisse epistemische Struktur aufweist. Es muss eine Situation sein, deren Beschaffenheit eine kumulative Handlung und eine entsprechende Beitragshandlung nahelegen. Dies ist zum Beispiel dann der Fall, wenn es bereits eine Art gemeinsamer Initiative zur Behebung eines Übels gibt.

Im Lösegeldfall ist die Situation durch die räumliche Isolation der Akteure, die daraus resultierende klare Umgrenzung der Gruppe potentieller Helfer und die deutliche Ansage der Geiselnnehmerin, die die Gruppe direkt anspricht und eine kumulative Gemeinschaftshandlung nahelegt, als gemeinsame strukturiert. Jede einzelne der drei Frauen, von denen Lösegeld gefordert wird, hat Gründe, diese Situation als gemeinsame wahrzunehmen, d.h. als eine Situation, in der sie sich gemeinsam mit anderen befindet und die sie gemeinsam mit anderen beheben kann und muss.

Die räumliche Separation von Gruppenmitgliedern kann dazu führen, dass Einzelne keinen Grund haben, die Situation als gemeinsame wahr-

zunehmen. Dies wurde am Beispiel unserer Variationen des Rettungsfalls deutlich. Jedoch, wenn es öffentlich bekannte, gemeinsame Initiativen zur Behebung moralischer Übel gibt, dann kann trotz physischer und relativer epistemischer Isolation ein Grund vorliegen, die Situation als gemeinsame zu sehen. Das ist zum Beispiel dann der Fall, wenn konkret von einer Organisation zu Spenden aufgerufen wird. Zwar kenne ich als individueller Spender weder die Identität der weiteren Spender noch die Grenzen unserer Gruppe. Aber dies ist nicht nötig, solange ich Gründe habe anzunehmen, dass es andere Beitragende gibt und also unser gemeinsames Ziel erreicht werden kann (was vor allem dann kein Problem ist, wenn es sich um die Bereitstellung eines Steigerungswertes handelt). Gemeinsames Wissen ist nicht nötig, da individuelle Spender keine genuin gemeinsamen Handlungen mit den anderen Spendern vornehmen (müssen). Ebenso ist eine Kenntnis derer Intentionen nicht vonnöten.

Wie bereits angedeutet, ist unser Lösegeldfall dem Problem der globalen Armut ähnlicher als der Rettungsfall. Unsere Pflicht, Geld an geeignete Organisationen zu spenden, ist eine Beitragspflicht zu einer kumulativen Handlung. Allerdings ist dies keine spontane oder selbstorganisierte kumulative Handlung. Wir befinden uns, was das Problem der Weltarmut betrifft, nicht in einer ‚strukturlosen‘ Situation, sondern in einer Situation, in der es eine Vielzahl von Gemeinschaftsinitiativen gibt, zu deren Handlungen wir kumulativ durch Geldspenden beitragen können.

Zudem handelt es sich dabei nicht um die Herstellung eines Schwellenwertes, sondern um die eines Steigerungsgutes. Es ist natürlich versucht worden, Geldspenden als Beitrag zu Schwellenwerten zu interpretieren. Peter Singers Initiative „The life you can save“¹⁹ suggeriert, dass eine bestimmte Beitragshandlung oder eine Reihe derselben klar definierbare Schwelleneffekte erzeugt (zum Beispiel die Rettung eines Menschenlebens). Jedoch ist dies von Cullity (2004) als irreführend beschrieben worden.

Konklusion und Ausblick

Wir haben diskutiert, unter welchen Bedingungen wir Beitragspflichten zu kumulativen Handlungen haben. Aber inwiefern kann nun die Pflicht, globale Armut zu bekämpfen beziehungsweise zu lindern als gemeinsame angese-

19 <http://www.thelifeyoucansave.org/>. Siehe auch Singer 2009.

hen werden? Oder genauer gesagt: inwiefern ist die Pflicht, für diesen Zweck zu spenden, eine gemeinsame?

Wir haben gesehen, dass in Fällen, wo Schwellenwerte gemeinsam erzeugt werden müssen, die Hilfspflicht auf der Gruppen- oder Gemeinschaftsebene angesiedelt ist, von welcher sich dann die einzelnen Beitragspflichten ableiten. Deren Höhe wird bestimmt durch situationsbedingte Parameter einerseits und (für Fälle mit weiter kollektiver Notwendigkeit) durch Prinzipien der gerechten Verteilung. Dies trifft auf Pflichten sowohl zu genuinen Gemeinschaftshandlungen als auch zu kumulativen Gemeinschaftshandlungen zu. Ich schlage vor, diese Pflichten *stark kollektive Pflichten* zu nennen.

Wenn jedoch ein Steigerungswert erzeugt werden soll, ist die Lage weniger klar. Die Höhe des Gesamtbetrages in einem Fall wie dem modifizierten Lösegeldfall scheint sich eher nach der Summe des individuell Zumutbaren²⁰ zu richten als dass die Situation selbst klare Erfüllungsparameter vorgibt. Die Höhe der Gesamtpflicht leitet sich demnach von den jeweiligen Beitragspflichten ab, die wiederum vorrangig auf der individuellen Ebene bestimmt werden. Ich schlage vor, diese Pflichten *schwach kollektive Pflichten* zu nennen.

Wenn eine Hilfspflicht stark kollektiv ist, dann auf der individuellen Ebene Spielraum bestehen, was die einzelnen Beitragshandlungen betrifft, bzw. für manche Gruppenmitglieder kann der individuelle Beitrag eventuell sogar wegfallen, ohne dass die gemeinsame Pflicht dadurch negiert oder geschwächt wird, wie wir oben gesehen haben. Ebenso scheint sich diese Art gemeinsamer Pflicht dadurch auszuzeichnen, dass individuelle Akteure mitunter verpflichtet sind, die Nichtbefolgung von Beitragspflichten durch andere auszugleichen. Es bedeutet im Lösegeldfall, dass *alle* für die Zahlung der Gesamtsumme mitverantwortlich sind.

Wenn es aber um schwach kollektive Pflichten geht, dann ist weniger klar, ob und wenn ja warum wir Pflichten haben, die fehlende Beitragsleistung anderer auszugleichen. Es ist ebenfalls nicht der Fall, dass Einzelne von der Beitragspflicht enthoben sind, wenn andere mehr leisten. Es ist zum Beispiel nicht der Fall, dass ich keinen Beitrag zum Abschiedsgeschenk meiner Kollegin machen muss, nur weil meine Abteilung bereits eine beträchtliche Summe aufgebracht hat. Im Gegenteil, es wäre unangebracht in diesem Fall

20 Dies ist meiner Meinung nach der Kern von Garrett Cullitys Argument zu Pflichten der Wohlhabenden.

nichts beizusteuern. Ebenso ist es zumindest nicht zwingend, dass ich mehr beitragen muss, weil meine Kollegen eher zurückhaltend gespendet haben.

Kommen wir nun zur Fragen der Spendenpflichten zurück. Wir – die Wohlhabenden – haben nur im schwachen Sinne eine *gemeinsame* Pflicht, zur Bekämpfung von Weltarmut beizutragen. Die Pflicht ist gemeinsam in dem Sinne dass kollektive Notwendigkeit besteht und in dem Sinne, dass wir zu bestehenden gemeinsamen Initiativen beitragen (zum Beispiel von Nichtregierungs- und anderen Hilfsorganisationen). Unsere Handlungsabsichten sind auf das gemeinsame Ziel ausgerichtet und unsere Spenden sind als Beitragshandlungen zu einer gemeinsamen Anstrengung intendiert. Aber unsere Pflicht, Weltarmut zu bekämpfen ist nicht gemeinsam, in dem Sinne, dass wir deren Nichtbefolgung durch andere *zwingend* ausgleichen müssen²¹ oder uns zurücklehnen dürfen wenn andere mehr beitragen als das, wozu sie zwingend verpflichtet sind. In anderen Worten, supererogatorisches Verhalten anderer verringert unsere Beitragspflicht nicht *notwendigerweise*.

Zur vorangegangenen Diskussion muss noch Folgendes hinzugefügt werden. Eine vollständige Theorie gemeinsamer Pflichten muss in eine plausible Moraltheorie eingebaut sein. Vielen Fragen, die dieser Artikel aufwirft, können nur im Rahmen einer vollständigen Moraltheorie beantwortet bzw. geklärt werden. Aber dieser Artikel hatte nicht die Absicht, eine komplette Theorie gemeinsamer Pflichten zu skizzieren. Das bescheidenere Ziel war, die Idee gemeinsamer Pflichten in Hinblick auf unserer Pflichten, Weltarmut zu bekämpfen, zu erläutern. Dabei nahm diese Untersuchung ihren Ausgang mit der Ansicht dass wir Pflichten der Armutsbekämpfung haben (einen Annahme, die unkontrovers ist) und dass Pflichten mitunter gemeinsamer Natur sein können (eine Annahme, die wesentlich kontroverser ist). Es ist versucht worden zu zeigen, dass *wenn* es sogenannte gemeinsame Pflichten gibt, diese verschiedene Formen annehmen können und dass unsere Pflicht, Weltarmut zu bekämpfen nur in einem sehr begrenzten Maße als gemeinsame zu verstehen ist. Es ist nichts gesagt worden zu der Frage, in welcher Höhe wir Beitragspflichten haben und wie diese im Einzelfall mit anderen

21 Bzw. denke ich, dass es viele Fälle geben wird, in denen wir die mangelnde Beitragsleistung anderer nicht ausgleichen müssen. Unsere Beitragsleistung richtet sich hier nach der Höhe des individuell Zumutbaren, welche sich wiederum nach der Gesamtleistung unserer Hilfsbeiträge richtet. Dadurch kann ein gewisser Spielraum entstehen, was die Beitragspflichten zu *bestimmten* Gemeinschaftsgütern betrifft.

Pflichten konkurrieren (siehe dazu Murphy 2000, Cullity 2004, Singer 2010).

Es ist ebenfalls viel mit Gedankenexperimenten und hypothetischen Fällen, sowie Intuitionen gearbeitet worden. Die Rolle, die diesen Elementen im Rahmen der philosophischen Methode zukommt oder zukommen sollte ist Gegenstand zahlreicher Diskussionen. Intuitionen erlauben es jedoch, unabhängig von einer konkreten Moraltheorie die vorliegenden Probleme zu diskutieren. Diese Methode trägt der Idee des ‚reflective equilibrium‘ Rechnung, derentsprechend konkrete reflektierte Einzelurteile (Intuitionen) mit moraltheoretischen Prinzipien in Einklang zu bringen sind. Dabei soll weder das Einzelurteil noch Prinzipien allein ausschlaggebend sein, sondern eine Annäherung beider stattfinden. Gedankenexperimente und hypothetische Fälle können sicherlich nicht die Komplexität des Problems der Weltarmut wiedergeben, aber ihre relative Übersichtlichkeit erlaubt uns größere Klarheit.

Ein weiteres Problem, das hier nicht diskutiert werden konnte, ist die Frage, unter welchen Bedingungen Individuen die Pflicht haben, tatsächliche gemeinsame Handlungsfähigkeit herzustellen, wenn diese nur potentiell gegeben ist. Und zu guter Letzt: Ich habe Pflichten zu genuin gemeinsamen Handlungen sowie Beitragshandlungen zu kumulativen Handlungen diskutiert. Natürlich gibt es noch zahlreiche andere Formen gemeinschaftlichen Handelns, viele davon wesentlich komplexer als die hier analysierten Konstellationen, die interessant und diskussionswürdig sind, aber hier nicht in Betracht gezogen werden konnten.

Literatur

- Bacharach, M. (2006). *Beyond Individual Choice: Teams and Frames in Game Theory*. Princeton, Princeton University Press.
- Bratman, M. E. (2014). *Shared Agency: A Planning Theory of Acting Together*, Oup Usa.
- Butler, D. J., V. K. Burbank und J. S. Chisholm (2011). „The frames behind the games: Player’s perceptions of prisoners dilemma, chicken, dictator, and ultimatum games.“ *The Journal of Socio-Economics* 40(2): 103–114.
- Collins, S. (2013). „Collectives’ Duties and Collectivisation Duties.“ *Australasian Journal of Philosophy* 91(2): 231–248.

Cullity, G. (2004). *The moral demands of affluence*. Oxford, Clarendon Press.

- Erskine, T. (2003). *Can institutions have responsibilities?: collective moral agency and international relations*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York, Palgrave Macmillan.
- French, P. A. (1984). *Collective and corporate responsibility*. New York, Columbia University Press.
- Held, V. (1970). „Can a random collection of individuals be morally responsible?“ *Journal of Philosophy* 67(14): 471–481.
- Killoren, D. und B. Williams (2013). „Group Agency and Overdetermination.“ *Ethical Theory and Moral Practice* 16(2): 295–307.
- Kutz, C. (2000). *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age*, Cambridge University Press.
- Lawford-Smith, H. (2012). „The Feasibility of Collectives’ Actions.“ *Australasian Journal of Philosophy* 90(3): 453–467.
- List, C. und P. Pettit (2011). *Group agency: the possibility, design, and status of corporate agents*. Oxford; New York, Oxford University Press.
- Murphy, L. B. (2000). *Moral demands in nonideal theory*. New York, Oxford University Press.
- Pettit, P. und D. Schweikard (2006). „Joint actions and group agents.“ *Philosophy of the Social Sciences* 36(1): 18–39.
- Schlothfeldt, S. (2009). *Individuelle oder gemeinsame Verpflichtung?: das Problem der Zuständigkeit bei der Behebung gravierender Übel*. Paderborn, Mentis.
- Schroeder, A. (2014). „Imperfect Duties, Group Obligations, and Beneficence.“ *Journal of Moral Philosophy* 11(5): 557–584.
- Schwenkenbecher, A. (2013). „Joint Duties and Global Moral Obligations.“ *Ratio* 26(3): 310–328.
- Schwenkenbecher, A. (2014). „Joint Moral Duties.“ *Midwest Studies in Philosophy* 38.
- Singer, P. (1972). „Famine, affluence, and morality.“ *Philosophy and Public Affairs* 1(3): 229–243.
- Singer, P. (2009). *The life you can save: acting now to end world poverty*. Melbourne, Vic, Text Publishing.
- Sugden, R. und N. Gold (2007). *Theories of Team Agency. Rationality and Commitment*. F. Peter and H. B. Schmid, Oup Oxford.
- Wisor, S. (2011). „Against shallow ponds: an argument against Singer’s approach to global poverty.“ *Journal of Global Ethics* 7(1): 19–32.
- Wringe, B. (2010). „Global obligations and the agency objection.“ *Ratio* 23(2): 217–231.

Wringe, B. (2014). „Collective Obligations: Their Existence, Their Explanatory Power, and Their Supervenience on the Obligations of Individuals.“ *European Journal of Philosophy* 21(4).

Young, I. M. (2004). „Responsibility and Global Labor Justice.“ *Journal of Political Philosophy* 12(4): 365–388.

Individuelle Verantwortung für globale strukturelle Ungerechtigkeiten: Eine machttheoretische Konzeption

TAMARA JUGOV, BERLIN

Zusammenfassung: Der Beitrag entwickelt ein neues, machtbasiertes Verantwortungsmodell für die individuelle Verstrickung in globale strukturelle Ungerechtigkeiten. Er geht von dem Problem aus, dass die meisten Bedingungen für die Zuerkennung moralischer Haftbarkeitsverantwortung in Fällen der individuellen Verstrickung in globale strukturelle Übel nicht erfüllt sind: Wenn eine Person beispielsweise ein unter ausbeuterischen Bedingungen produziertes T-Shirt kauft, so ist diese Handlung für das Eintreten der strukturellen Ungerechtigkeit weder hinreichend noch notwendig, die Person hat die strukturell ungerechten Effekte ihrer Handlung häufig nicht intendiert und kann die Folgen ihrer Handlungen epistemisch nicht ausreichend gut überblicken. Nicht zuletzt ist ihre Partizipation an der kapitalistischen Weltwirtschaftsordnung unfreiwillig. Der Beitrag diskutiert, welche Lösung Iris Marion Young in ihrem Modell kollektiv geteilter Verantwortung für dieses Problem vorgeschlagen hat, und argumentiert, dass hier insbesondere in Hinblick auf das Kriterium der kausalen Relevanz Probleme bestehen bleiben. Davon ausgehend schlägt der Beitrag ein ergänzendes, machttheoretisch begründetes Modell der Zuerkennung moralischer Haftbarkeitsverantwortung vor: Verantwortung wird diesem zufolge nicht nur in Bezug auf einzelne Handlungen konzeptualisiert, sondern auch in Bezug auf die strukturell generierte und generalisierte *Handlungsfähigkeit*, die Personen aufgrund ihres Status in Regelsystemen gegenüber anderen Personen besitzen. In diesem Sinne wird einzelnen Personen Verantwortung nicht nur für die kausalen Effekte ihrer Handlungen, sondern bereits für die kausalen Effekte der Annahme ihrer sozialen Macht über andere übertragen. Ich argumentiere, dass Personen für ihre soziale Macht gegenüber anderen verantwortlich gemacht werden können, weil diese Macht die generalisierte Vorbedingung ihrer individuellen Handlungsfähigkeit darstellt und weil sie ihre sozial konstituierte Handlungsfähigkeit durch jegliches Handeln implizit annehmen. Soziale Macht wird Personen durch soziale Regeln übertragen: Auch dominierende Macht besitzt jemand, ohne dafür notwendigerweise etwas tun zu müs-

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



sen. Sobald eine Person ausgehend von ihrer sozialen Macht handelt, reproduziert sie damit notwendigerweise die sozialen Konstitutionsbedingungen ihrer Macht über andere. Genauer stellt die Annahme ihrer sozialen Macht eine NESS-Bedingung in Hinblick auf die Reproduktion derjenigen strukturell ungerechten sozialen Regeln dar, die ihr Macht erst übertragen haben. Dabei können Personen meistens vorhersehen, dass die Annahme ihrer sozialen Macht, d.h. ihrer sozialen Statusfunktionen globale strukturelle Ungerechtigkeiten auf kausal relevante Art und Weise reproduziert. Obwohl die Annahme sozialer Statusfunktionen normalerweise unfreiwillig ist, kann Personen für diese kompensatorische Verantwortung übertragen werden, insofern sie die ungerechten Effekte dieser Annahme vorhersehen können. Da die Effekte unserer Statusannahme kausal und epistemisch kollektiv geteilt sind, schlage ich vor, diese Form der Verantwortung als eine kollektiv-geteilte zu verstehen. Um strukturellen Ungerechtigkeiten abzuhelpfen, müssen Personen entsprechend dazu beitragen, handlungsfähige kollektive Akteure – d.h. gerechte politische Institutionen – zu bilden.

Schlagwörter Strukturelle Ungerechtigkeit, Verantwortung, Iris Marion Young, Dominanz, Macht.

Abstract: This paper suggests a novel, power-based model of moral blame-responsibility for individuals' implication in global structural injustices. It starts from the problem that most conditions for the attribution of moral blame-responsibility are not met in cases of individual involvement in global structural injustices. For example, when a person buys a T-Shirt that has been produced under exploitative conditions, her action is neither necessary nor sufficient for the structural injustice to come about, often she has not intended the structurally unjust effects of her action and cannot foresee them. Last but not least, her involvement in the global economic order is non-voluntary. This paper discusses the solution Iris Marion Young has suggested for such problems in her social-connection model of responsibility, but finds it wanting with regard to criteria of causal relevance. It then suggests an own solution to these difficulties by sketching a power-based model of moral blame-responsibility. This model conceptualizes individual blame-responsibility not just with regard to the effects of individual actions but also with regard to individuals' structurally generated, generalised and relational *capacity* for action. Such relational capacities, or in short: social power, is transferred onto individuals by social rules and amounts to a social status vis-à-vis others. I suggest that moral responsibility for the adoption of their social status-functions can be attributed to individuals precisely because their social power constitutes the precondition of their generalised capacity for action. Accordingly, any kind of action amounts to an implicit acceptance and adoption of one's social status-functions vis-à-vis others. One must not intentionally will to exercise one's (dominating) social power over others in order to hold it. However, as soon as a person acts and thereby adopts her social status-functions with regard to others, she

cannot help but to causally maintain and reproduce those (structurally unjust) social rules, which have granted her social power in the first place. More precisely, her causal contribution amounts to a NESS-condition for the maintenance and reproduction of the unjust social structure. Normally, individuals can foresee the causally relevant contribution their adoption of social-status-functions constitutes. Even though such adoption is non-voluntary, persons can be attributed compensatory responsibility for it, as long as they were able to foresee its structurally unjust effects. Since such effects are causally and epistemically collectively shared ones, I suggest to conceptualise the relevant type of responsibility as a collectively shared one as well. In order to help overcome structural injustice, individuals need to contribute to build collective agents – namely just political institutions –, which are capable of non-dominating collective action.

Keywords: Structural injustice, responsibility, Iris Marion Young, domination, power.

1. Einleitung¹

Die Frage nach Verantwortungsrelationen in der globalen Ethik wurde häufig als Frage nach der Verantwortung von Individuen für kollektive globale Übel gestellt. Welche Verantwortung trage ich beispielsweise für die schlechten Arbeitsbedingungen und den niedrigen Lohn einer Textilarbeiterin in Bangladesch, wenn ich ein billiges T-Shirt kaufe, das diese produziert hat? Ein besonderes Problem bei der Bestimmung individueller Verantwortung für solche Übel liegt darin, dass diese strukturell und nicht additiv² sind: Sie entstehen nicht einfach als Summe aggregierter Einzelhandlungen, sondern sind das Resultat des komplexen Zusammenspiels von globalen Institutionen, sozialen Regeln und globalen Prozessen.

Ein weiteres Problem globaler struktureller Übel besteht darin, dass bestehende politische Institutionen – etwa Nationalstaaten – für diese entweder nicht zuständig sind oder nicht in der Lage oder willens sind, sich

1 Für hilfreiche schriftliche Kommentare zu diesem Text danke ich Henning Hahn, Luise Müller, Mirjam Müller, Christoph Schamberger, Cord Schmelzle sowie insbesondere zwei anonymen Gutachtern für diese Zeitschrift.

2 Elizabeth Ashford schlägt vor, zwischen „additiven“ und „multiplikativen“ kollektiven Übeln zu unterscheiden (Ashford, 2006: 225). Lichtenberg unterscheidet „collective harms“ von „deontological harms“, bei denen Individuen in die Rechtsverletzung dritter Parteien verstrickt sind (Lichtenberg, 2010: 568). Dagegen gehe ich davon aus, dass strukturelle Übel multiplikative, kollektive und deontologische Übel bezeichnen.

solcher Probleme anzunehmen. Zwar sind die kausalen Mechanismen und sozialen Regeln, die strukturelle Ungerechtigkeiten herbeiführen, häufig globale – allerdings fehlt eine zu Nationalstaaten vergleichbare politische Autorität, die in Bezug auf solche Übel Letzt- und Zuweisungsverantwortung trägt.³ Dies macht es vorerst notwendig, die Verantwortung von Individuen für ihre Verstrickung in globale strukturelle Übel zu untersuchen.

Ein drittes Problem struktureller globaler Übel besteht darin, dass diese zwar strukturiert sind, die relevanten sozialen Strukturen und Prozesse, die zu solchen Übeln führen, aber nicht notwendig politisch verfasst sein müssen. Auch das Fehlen arbeitsrechtlicher Bestimmungen in Bangladesch oder die Existenz informeller sozialer Normen zur Menge notwendiger T-Shirts in Deutschland können zur Existenz einer globalen strukturellen Ungerechtigkeit beitragen. Folglich müssen wir unsere Verantwortung nicht nur für die Involviertheit in politische Institutionen wie unseren Nationalstaat, sondern eben auch für unsere Verstrickung in globale strukturelle Übel untersuchen. Wie Iris Marion Young fordert:

Responsibility in relation to injustice [...] derives not from living under a common institution, but rather from participating in the diverse institutional processes that produce structural injustice.⁴

Dabei übernehme ich im Folgenden Youngs Fokus auf unsere Verantwortung für strukturelle *Ungerechtigkeiten*. Es geht also nicht um alle Formen kollektiver moralischer Übel, sondern nur um diejenigen, die für manche Personengruppen ungerecht sind. Was genau ist mit dem Verweis auf strukturelle Ungerechtigkeiten gemeint? Young betont, dass wirtschaftliche Produktions-, Investitions- und Handelsprozesse Menschen in unterschiedlichen Teilen der Welt miteinander verbinden, dabei jedoch häufig durch ein strukturell ermöglichtes dominierendes Machtungleichgewicht und materielle Ressourcenungleichheit gekennzeichnet sind:

Structural injustice (...) exists when social processes put large groups of persons under systematic threat of domination or deprivation of the means to develop and exercise their capacities, at the same time that these

3 Vgl. Cord Schmelzle (2017).

4 Young, 2011: 105.

processes enable others to dominate or to have a wide range of opportunities for developing and exercising capacities available to them.⁵

Im Folgenden und in Präzisierung von Youngs Definition verstehe ich unter strukturellen Ungerechtigkeiten nur solche, die durch ein System sozialer Regeln geschaffen und reproduziert werden. Ein soziales Regelsystem besteht dabei sowohl aus formellen wie auch aus informellen sozialen Regeln. Ein Beispiel für eine formelle soziale Regel ist ein Gesetz zu arbeitsrechtlichen Schutzbestimmungen. Ein Beispiel für eine informelle soziale Regel ist eine modische Norm, die vorschreibt, wie häufig wir neue Kleidungsstücke benötigen. Dabei konzentriere ich mich im Folgenden allein auf die Frage der willkürlichen Machtverteilung: Ein soziales Regelsystem ist dann ungerecht, wenn es die relativen Machtpositionen zwischen verschiedenen sozialen Gruppen *willkürlich* verteilt, so dass bestimmte Gruppen gegenüber anderen Gruppen dauerhaft benachteiligt werden.⁶ Es ist dann *strukturell* ungerecht, wenn diese willkürliche Verteilung relativer Machtpositionen zwischen Gruppen Ausdruck eines besonders robusten und tiefer liegenden Machtungleichgewichts zwischen den entsprechenden sozialen Gruppen ist.⁷ Letzteres setzt z.B. das Bestehen von Reproduktionsregeln in Bezug auf die ungerechte Machtverteilung voraus. Als Beispiel für eine strukturelle Ungerechtigkeit kann etwa der globale Kapitalismus gelten: Dieser erschöpft sich nicht darin, dass Ressourcen und Machtpositionen zwischen Kapitalisten und Arbeitern ungleich verteilt sind. Vielmehr bildet der globale Kapitalismus eine strukturelle Ungerechtigkeit, weil soziale Reproduktionsregeln – etwa die Verteilung von Produktionsmitteln, politischem Einfluss oder herrschende Ideologien – dafür sorgen, dass die relativen Machtpositionen zwischen diesen zwei sozialen Gruppen ungleich verteilt *bleiben*.

Strukturelle Ungerechtigkeiten stellen für die Zuweisung individueller Verantwortung eine besondere Herausforderung dar. Denn auf der einen Seite scheint es unfair zu sein, Individuen moralische Verantwortung für ihre Partizipation in globalen strukturellen Ungerechtigkeiten zuzuerkennen. Wie ich im folgenden Abschnitt genauer aufzeigen werde, unter-

5 Vgl. Young, 2011: 47

6 Als relevantes Willkürkriterium schlage ich mit Philip Pettit ein Kontrollkriterium vor (vgl. Pettit, 2012: 52): As Macht über B ist willkürlich, wenn B keine Kontrolle in Bezug auf As Macht über sie hat.

7 Zu dieser Definition ausführlicher Jugov, i.E. Kapitel 7.

laufen unsere individuellen Handlungen in Bezug auf Praktiken struktureller Ungerechtigkeit zentrale Bedingungen für die Zuerkennung moralischer Verantwortung: Die Handlungen einzelner Akteure sind kausal für das Eintreten von strukturellen Ungerechtigkeiten weder hinreichend noch notwendig. Akteure haben die strukturell ungerechten Effekte ihrer Handlungen häufig nicht intendiert. Sie können die strukturellen Folgen ihrer Handlungen epistemisch nicht ausreichend gut überblicken. Und nicht zuletzt partizipieren die meisten Personen in ungerechten globalen Strukturen nur unfreiwillig: Exit-Optionen in Bezug auf die Partizipation an unserer kapitalistischen Weltwirtschaftsordnung scheint es beispielsweise nicht wirklich zu geben.

Auf der anderen Seite entstehen strukturelle Ungerechtigkeiten als Resultat einer Menge menschlicher Handlungen und Entscheidungen. Damit sind sie deutlich verschieden von den launischen Umständen der Natur oder Gottes Gnade. Auch wenn wir es hier mit strukturellen, anonymen und nichtintendierten Formen der Ungerechtigkeit zu tun haben, so lassen sich diese kausal eben doch auf das Handeln von Menschen zurückführen. Damit scheinen sie eine wichtige Bedingung für ihre moralische Kritisierbarkeit zu erfüllen. Auch sorgen in Fällen struktureller Ungerechtigkeit soziale Reproduktionsregeln dafür, dass bestehende Ungerechtigkeiten besonders stabil sind. Und auch wenn sich keine einzelne Person solche Reproduktionsregeln ausgedacht hat oder diese allein durchzusetzen vermag, so scheint es doch verwerflich, wenn privilegierte Gruppen sich ihrer Privilegien auf derartig robuste Art und Weise sicher sein können.

In diesem Beitrag möchte ich klären, auf welche Art und Weise wir die Verantwortung individueller Personen für ihre Verstrickung in Praktiken struktureller Ungerechtigkeit konzeptualisieren können. Dabei schlage ich ein solches Verantwortungsmodell vor, das einzelnen Personen Verantwortung nicht nur für die kausalen Effekte ihrer Handlungen, sondern bereits für die kausalen Effekte der Annahme ihrer sozialen Statusfunktionen – d.h. beispielsweise ihrer dominierenden Macht – zuweist. Ich argumentiere, dass Personen für ihre soziale Macht verantwortlich gemacht werden können, weil sie ihre (strukturell ungerechten) sozialen Statusfunktionen durch ihr Handeln implizit annehmen und damit strukturelle Ungerechtigkeiten auf vorhersehbare und kausal relevante Art und Weise reproduzieren. Da die Effekte unserer Statusannahme kausal und epistemisch kollektiv geteilte sind, schlage ich vor, diese Form der Verantwortung als eine kollektiv-geteilte zu verstehen. Um strukturellen Ungerechtigkeiten abzuhelpfen, müssen Perso-

nen entsprechend dazu beitragen, handlungsfähige kollektive Akteure – d.h. politische Institutionen – zu bilden.⁸

Um dieses Argument zu entwickeln, gehe ich wie folgt vor: Zunächst unterscheide ich zwischen zwei Modellen der Verantwortungszuschreibung, nämlich zwischen der Haftbarkeitsverantwortung und der Aufgabenverantwortung, und definiere vier Bedingungen für die Zuerkennung von moralischer Haftbarkeitsverantwortung (2). Anschließend zeige ich auf, inwiefern die Bedingungen für die Zuerkennung moralischer Haftbarkeitsverantwortung in Fällen struktureller Ungerechtigkeit dann nicht erfüllt sind, wenn wir auf einzelne Handlungen von Personen fokussieren. Ich diskutiere, welche Lösungen Iris Marion Young in ihrem Modell kollektiv geteilter Verantwortung für dieses Problem vorgeschlagen hat, und argumentiere, dass hier insbesondere in Hinblick auf das Kriterium der kausalen Relevanz Probleme ungelöst bleiben (3). Deshalb schlage ich in einem letzten Schritt vor, Personen für ihre Verstrickung in strukturelle Ungerechtigkeiten eine machttheoretisch begründete Verantwortungsart zuzuerkennen, die nicht in Bezug auf einzelne Handlungen konzeptualisiert wird, sondern in Bezug auf die strukturell generierte und generalisierte *Handlungsfähigkeit*, die Personen aufgrund ihres Status in Regelsystemen gegenüber anderen Personen besitzen, verstanden werden muss (4).

8 Das heißt, in diesem Beitrag wird die Verantwortlichkeit von Akteuren für strukturelle Ungerechtigkeiten untersucht, in Bezug auf die noch *kein* konsolidierter und verantwortungsfähiger Gruppenakteur – etwa ein Staat – besteht (für Kriterien der Verantwortungsfähigkeit eines kollektiven Akteurs vgl. etwa List/Pettit, 2011: 205 ff.). Stattdessen wird erst die Pflicht etabliert, einen solchen kollektiven Akteur zu gründen (wie auch z.B. von Lawford-Smith, 2015). Entsprechend geht es in diesem Beitrag auch nicht um die in letzter Zeit häufiger verhandelte Frage, inwiefern Individuen Verantwortung für ihr Involviertsein in einen kollektiven Gruppenakteur – etwa in einen demokratischen Staat – zugerechnet werden kann (zu dieser Frage vgl. Stilz 2011 und Pasternak, 2011).

2. Vier Bedingungen für die Zuschreibung moralischer Haftbarkeitsverantwortung

Der Verantwortungsbegriff ist ein schillernder und vielleicht noch weniger präzise gefasster Begriff als der der Gerechtigkeit.⁹ Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Frage nach der Zuschreibung *moralischer*¹⁰ Verantwortung für unsere Verstrickung in globale strukturelle Ungerechtigkeiten. Soll Individuen irgendwie moralisch vorgeworfen werden, dass sie in globale Ungerechtigkeiten verstrickt sind, so scheint hierfür das Modell der Haftbarkeitsverantwortung ausschlaggebend zu sein. Dieses fungiert im Englischen unter dem Begriff der „blame-responsibility“ oder kurz „liability“ und wird – gerade in Debatten um globale Gerechtigkeit – häufig von dem Modell der Aufgabenverantwortung bzw. „task-responsibility“ unterschieden. Robert Goodin folgend bringt Annie Stilz die Unterscheidung zwischen beiden Verantwortungsmodellen wie folgt auf den Punkt:

Blame-responsibility involves crediting or debiting an agent with producing an outcome in a way that exhibits a moral fault or virtue (...)
Task-responsibility involves assigning duties to people to repair a particular situation, even when they did not cause the outcome and cannot be blamed for it.¹¹

Während „blame-responsibility“ einen schuldhaften Verantwortungstypus bezeichnet, der sich aus der kausalen Rolle von Handlungen des Verantwortungsträgers in Bezug auf die Herbeiführung schlechter Zustände ergibt,

9 Für eine umfassende Untersuchung vgl. jedoch Beck (2017: 34ff.)

10 Davon zu unterscheiden ist die Rede von Verantwortung in einem deskriptiven Sinne, etwa wenn wir sagen, dass der verregnete Herbst für die schlechte Weinernte verantwortlich ist. Solche empirischen bzw. deskriptiven Urteile identifizieren schlicht die kausalen Ursachen für ein Ereignis oder einen Zustand (vgl. Hart 1968: 214). Sie beinhalten aber noch nicht notwendig ein moralisches Urteil.

11 Stilz, 2011: 196, vgl. Goodin (1995: 100–113). David Miller bezeichnet „task-responsibility“ als „remedial responsibility“, da ihr primäres Ziel in der Hilfe bei gravierenden moralischen Übeln bestehe, und „blame-responsibility“ als „outcome-responsibility“, da hier jemand für ein bestimmtes Ergebnis verantwortlich sei. Vgl. Miller (2007: 81–109). Ich folge Bob Goodins Sprachgebrauch.

erkennt „task-responsibility“ Personen eine „sorgende Verantwortung“¹² für einen zukünftigen Zustand zu, unabhängig von ihrer kausalen Verstrickung in dessen Herbeiführung. Die Aufgabenverantwortung bezeichnet damit einen eher konsequenzialistischen Verantwortungstypus, da sich dieser direkt aus der allgemeinen Verantwortung gegenüber beeinflussbaren Weltzuständen ergibt.¹³ Dagegen hebt der Typus der Haftbarkeitsverantwortung auf die vorangegangene Verletzung moralischer Standards ab.¹⁴ Damit korrespondiert dieser Verantwortungstypus eher deontologischen Intuitionen, nämlich dass Personen für solche Schäden, die sie aufgrund der Verletzung moralischer Normen selber herbeigeführt haben, *besonders* verantwortlich sind. Häufig wird diese Intuition mit der Priorisierung eigener Handlungen (im Gegensatz zu Unterlassungen) verbunden. So betont etwa Samuel Scheffler: „Individuals have a special responsibility for what they themselves do, as opposed to what they merely fail to prevent.“¹⁵ Während wir den Blick zur Identifizierung schuldhafter Verantwortung in die Vergangenheit lenken, um kausale Ursachen von Zuständen bzw. schuldige Verletzer moralischer Normen zu identifizieren, überträgt der konsequenzorientierte Verantwortungstypus Personen Verantwortung für das Erreichen zukünftiger guter Zustände. Konsequenzorientierte Verantwortung kann auch dann zugeteilt

12 Diese Bezeichnung schlägt Christian Neuhäuser vor, vgl. Neuhäuser, 2011: 46ff.

13 Damit ist die Aufgabenverantwortung von der Rollenverantwortung zu unterscheiden. Rollenverantwortung bezeichnet diejenige Verantwortung, die uns aus speziellen Pflichten aufgrund sozialer Rollen erwächst. Typische Beispiele sind z.B. die speziellen Fürsorgepflichten, die Eltern in Bezug auf ihre Kinder haben, oder die Pflichten von Richtern, unparteiisch zu urteilen.

14 Auch die Unterlassung von Handlungen, die durch spezielle soziale Rollen gefordert werden, stellt eine Verletzung moralischer Standards dar, so kritisieren wir beispielsweise Eltern moralisch, die ihren besonderen Fürsorgepflichten nicht nachkommen.

15 Scheffler (1995: 223). Dieser Intuition korrespondiert die Priorität negativer Pflichten: Negative Pflichten gelten deshalb als besonders schwerwiegend, weil sie von Personen lediglich ein passives Unterlassen, aber kein aktives Tun fordern, vgl. hierzu Ashford, (2006: 217) und Pogge (2011: 169). Allerdings kann die Verletzung moralischer Normen auch durch die Nichterfüllung spezieller Pflichten erfolgen, etwa solcher, die sich aus sozialen Typen von Rollenverantwortung ergeben, wenn z.B. Eltern ihre Fürsorgepflichten vernachlässigen oder wenn Personen ein gegebenes Versprechen nicht halten.

werden, wenn die Verantwortungsträger keine moralische Schuld an den zu behebenden Übeln trifft.¹⁶

Gerade aufgrund der Schwierigkeiten bei der Zuweisung individueller Verantwortung für globale strukturelle Übel scheint der Rückgriff auf einen konsequenzialistischen Verantwortungstypus in Bezug auf Probleme globaler Ungerechtigkeit vielversprechend zu sein. Statt auf die Frage des individuellen Beitrags und des haftbaren Verschuldens strukturierter kollektiver Ungerechtigkeiten könnten wir uns einfach auf die individuellen Möglichkeiten zur Herbeiführung guter bzw. besserer zukünftiger globaler Zustände konzentrieren, so wie dies etwa Peter Singer in seinem bekannten Aufsatz „Famine, Affluence and Morality“ getan hat.¹⁷ Allerdings ist die Kritik an einem solchen Ansatz hinlänglich bekannt und soll hier daher nur kurz angedeutet werden: Ein konsequenzialistischer Ansatz, der uns ganz generell für die Erreichung global guter Zustände verantwortlich macht, scheint moralisch stark überfordernd zu sein.¹⁸ Auch berücksichtigt ein solcher Ansatz den moralisch relevanten Unterschied zwischen Handlungen und Unterlassungen nicht ausreichend: Während wir Handlungen als unsere eigenen erleben, tun wir dies in Bezug auf Unterlassungen nicht. Folglich scheint es nicht überzeugend, Verantwortungen für beide gleich zu verteilen.¹⁹ Nicht zuletzt läuft ein konsequenzialistischer Ansatz Gefahr, Verantwortlichkeiten für globale strukturelle Übel *falsch* zu bestimmen: Indem er von der besonderen und möglicherweise moralisch schuldhaften Rolle mancher Personen und Gruppen bei der Herbeiführung ungerechter Zustände abstrahiert und solchen Gruppen entsprechend keine *besondere* Verantwortung in Bezug auf deren Behebung zugesteht, fügt er der bereits begangenen Ungerechtigkeit noch eine weitere – diesmal bei der Bestimmung entsprechender Verantwortlichkeiten – hinzu. All diese Gründe sprechen dafür, einen weiteren Versuch zu unternehmen, um unsere Verantwortlichkeiten in Bezug auf glo-

16 Wie David Miller betont, kann ein solcher konsequenzorientierter Verantwortungstypus – im Gegensatz zur Haftbarkeitsverantwortung – daher nicht mit Prädikaten wie richtig oder falsch belegt werden, sondern nur als gerechtfertigt oder ungerechtfertigt gelten, vgl. Miller (2007: 84).

17 Singer (1972).

18 Für diese Kritik siehe z.B. Mieth (2006: 712).

19 Scheffler (1995: 223), vgl. auch die Argumentation in Williams (1973: 93–100).

bale strukturelle Ungerechtigkeiten in einem eher deontologischen Modus zu theoretisieren.

Wann genau können wir Personen in einem moralischen Sinne haftbar machen? Im Gegensatz zur deskriptiven Verantwortung erfordert die Zuschreibung moralischer Haftbarkeitsverantwortung normative Festlegungen: Wenn Lisa mit einem Herzinfarkt auf der Straße zusammenbricht und Jan als Folge mit seinem Wagen eine Vollbremsung vollführen muss und ins Schleudern gerät, so hat Lisa zwar kausal zu Jans Schleudern geführt, es trifft sie aber keine moralische Verantwortung. Damit wir moralische Haftbarkeitsverantwortung zuerkennen, muss normalerweise eine Reihe von Kriterien erfüllt sein. Welche dies genau sind, ist in der Literatur umstritten. Ich möchte im Folgenden vier solcher Bedingungen nennen, die immer wieder zentral diskutiert werden:

Erstens setzt die Zuschreibung von Verantwortung die generelle Verantwortungsfähigkeit einer Person voraus. Der Begriff der Verantwortung scheint bereits etymologisch nahezulegen, dass hier jemand in der Lage sein muss, für seine Handlungen „Antwort zu geben“²⁰. Neben den metaphysischen Bedingungen für die Verantwortungsfähigkeit von Personen – etwa der Annahme eines freien Willens²¹ – geht es hier in erster Linie darum, ob eine Person als Autorin ihrer Handlungen verstanden werden kann. Dafür muss sie grundsätzlich in der Lage sein, intentional zu handeln und an sie gerichtete Normen zu verstehen.²² In diesem Sinne einer generellen Verantwortungsfähigkeit muss zum Beispiel Philip Pettits im Anschluss an Strawson formuliertes Konzept von „Freiheit als Verantwortung“²³ verstanden werden: Nur an einen in diesem Sinne verantwortungsfähigen Akteur können wir moralische Ansprüche und Vorwürfe richten.

Zweitens wird für die Zuschreibung moralischer Verantwortung häufig die Bedingung der Freiwilligkeit genannt. Damit eine Person für eine Handlung verantwortlich gemacht werden kann, muss sie relevante Kontrolle über diese gehabt haben, d.h., sie darf beispielsweise nicht unter äußeren Einflüssen wie Zwang, Manipulation oder Drogen gestanden ha-

20 Beck (2017: 35).

21 Auf die Debatte um den Zusammenhang zwischen Willensfreiheit und Verantwortungsfähigkeit gehe ich hier nicht ein.

22 Hart (1968: 227–230).

23 Vgl. Pettit, 2001, Kapitel 1.

ben.²⁴ Stattdessen müssen ihr eine gewisse Bandbreite alternativer Handlungsoptionen zur Verfügung gestanden haben, so dass sie sich auch anders hätte entscheiden können. Bei einem natürlich induzierten Umstand, wie dem Zusammenbruch durch Herzinfarkt, hat Lisa offensichtlich überhaupt keine und damit auch keine moralisch relevanten Wahlmöglichkeiten.

Eine dritte Bedingung für die Zuschreibung von Verantwortung können wir als kausale Relevanz bezeichnen. Hier geht es allgemein gesprochen darum, ob und wie sich die deskriptiv-kausale Rolle, die jemand in Bezug auf die Genese eines Zustands oder (moralischen) Übels innehat, auf die Zuschreibung moralischer Verantwortung auswirkt. Soll jemand für das Hervorbringen eines moralischen Übels kritisiert und haftbar gemacht werden können, argumentiert beispielsweise Joel Feinberg, so müssen seine Handlungen in Bezug auf das Eintreten dieses Übels zumindest eine „substantielle kausale Kontribution“²⁵ bilden. Laut Hart und Honoré müssen Handlungen für das Eintreten eines Übels sogar *hinreichend* für dieses gewesen sein, soll der Person moralische Verantwortung für das entsprechende Übel übertragen werden.²⁶

Eine vierte Bedingung besagt, dass eine Person nur dann für eine Handlung verantwortlich gemacht werden kann, sofern sie deren Folgen beabsichtigt hat, also entweder intendiert hat oder zumindest vorhersehbare Handlungsfolgen wissentlich in Kauf genommen hat. Sofern Lisa sich also auf der Straße rauft und Jans Auto als Folge eines Ausweichmanövers ins Schleudern gerät, trägt Lisa dieser Bedingung zufolge moralische Verantwortung hierfür, weil sie – sofern sie einigermaßen vernünftig ist – hätte vorhersehen können, dass auf der Straße Autos fahren würden.²⁷ Diese Bedingung umfasst also einerseits Rationalität auf Seiten der handelnden Person; auf der anderen Seite umfasst sie auch, dass eine Person in der Lage sein muss, die Folgen ihrer Handlung *epistemisch* vorhersehen zu können, etwa weil ihr rechtliche, politische oder moralische Normen oder relevante Fakten bekannt sind.²⁸

24 Dies betonen beispielsweise Pettit/List (2011: 201).

25 Feinberg (1968: 674).

26 Hart/Honoré (1985: lxxx und S. 64ff.).

27 Die Bedingungen der Intentionalität und der epistemischen Vorhersehbarkeit von Handlungsfolgen betont beispielsweise Stilz (2011: 193).

28 List/Pettit sprechen diesbezüglich von „judgemental capacity“ (2011: 155).

Wenn wir jemanden moralisch zur Verantwortung ziehen wollen, so muss diese Person die genannten Bedingungen normalerweise erfüllen: Es muss sich dabei also erstens um eine grundsätzlich verantwortungsfähige Person handeln – d.h. beispielsweise um einen Erwachsenen und nicht um ein Kleinkind –, die ihre Handlungen zweitens freiwillig getroffen hat und deren Handlungen drittens für das Eintreten eines kritisierten Übels substantiell notwendig oder hinreichend waren. Viertens muss die kritisierte Person die Folgen ihrer Handlung beabsichtigt haben oder in der Lage gewesen sein, diese vorhersehen zu können.

3. Von der individuellen zur kollektiv geteilten Verantwortung

Nun lässt sich unschwer erkennen, inwiefern die genannten vier Bedingungen in Fällen der individuellen Verstrickung in globale strukturelle Ungerechtigkeiten nicht als durchgehend erfüllt angesehen werden können. Zwar können wir auch für den globalen Raum von grundlegend verantwortungsfähigen Personen ausgehen. Daher werde ich die erste Bedingung im Folgenden als erfüllt voraussetzen. Doch in Hinblick auf alle anderen Bedingungen liegen Probleme vor. So ist unsere Verstrickung in Relationen struktureller Ungerechtigkeit häufig *unfreiwillig*: Beispielsweise werden wir als Bürger reicher OECD-Staaten ungefragt geboren und haben so automatisch teil an den dominierenden Handelsregimen, die reiche und mächtige Staaten armen Staaten aufdrängen. Und solange wir nicht bereit sind, als Selbstversorger in die Einöde zu gehen und unseren Konsum und damit die Teilnahme an Märkten auf null herunterzufahren, können wir nicht anders, als an der ungerechten globalen Weltwirtschaftsordnung zu partizipieren. Es scheint also, als wäre die zweite Bedingung für die Zuerkennung moralischer Verantwortung – *Freiwilligkeit* – in Fällen globaler struktureller Ungerechtigkeit nicht gegeben. Auch die dritte Bedingung der *kausalen Relevanz* scheint in Bezug auf den Zusammenhang zwischen unseren Handlungen und globalen strukturellen Ungerechtigkeiten häufig nicht erfüllt zu sein. Ob ich diese eine Flugreise nach China noch unternehme oder dieses eine günstige T-Shirt bei H&M noch kaufe, scheint in Hinblick auf das Eintreten einer strukturellen Ungerechtigkeit weder eine hinreichende noch eine notwendige Bedingung zu sein. Allein die Tatsache, dass ich ein billiges T-Shirt kaufe, ist für die Ausbeutung der Textilarbeiterin in Bangladesch noch keine *hinreichende* Bedingung: Denn für die Ausbeutung der Textilarbeiterin müssen noch eine lange Reihe zusätzlicher Bedingungen erfüllt sein, etwa

das Bestehen großer Armut und eines niedrigen Lohnniveaus in Bangladesch, die Existenz mächtiger Konzerne, die über lange Vertriebswege Dumpingpreise zahlen können, sowie das Fehlen nationaler und internationaler arbeitsrechtlicher Schutzbestimmungen. Mein T-Shirt-Kauf ist aber auch nicht *notwendig* für die Existenz einer strukturellen Ungerechtigkeit: Wenn ich das unter ausbeuterischen Bedingungen produzierte T-Shirt nicht kaufe, so tut dies eben der nächste Konsument. Schlussendlich sind auch die Bedingungen der Intentionalität und der epistemischen Vorhersehbarkeit von Handlungsfolgen in Fällen der Verstrickung in globale strukturelle Ungerechtigkeit nicht gegeben. Wenn ich ein günstiges T-Shirt beim Discounter kaufe, so muss ich weder intendieren, dass ich durch diese Handlung zur Ausbeutung armer Textilarbeiterinnen in Bangladesch beitrage,²⁹ noch kann ich die Folgen meines T-Shirt-Kaufs epistemisch eindeutig abschätzen – vielleicht wurde das T-Shirt ja doch unter arbeitsrechtlich vertretbaren Bedingungen produziert.

Wie genau hängt also unser Handeln mit der Existenz struktureller Ungerechtigkeit zusammen und welche Form der Verantwortlichkeit kann uns in Bezug auf diesen Zusammenhang verliehen werden? Um diese Frage zu beantworten, so haben inzwischen viele Theoretiker argumentiert, dürfen wir eben nicht auf *individuelle* Verantwortlichkeiten fokussieren, sondern müssten *kollektiv geteilte* Verantwortlichkeiten in den Blick nehmen. Einen besonders wichtigen Vorschlag in Hinblick auf die Konzeptualisierung unserer kollektiv geteilten – und damit explizit politischen – Verantwortlichkeiten hat Iris Marion Young gemacht. Young möchte eine *spezielle* Form der Verantwortung begründen – hierin unterscheidet sie sich etwa von Singers Postulat einer generellen Hilfspflicht, die schlicht allen Personen zukommt. Ihr geht es um ein Verantwortungsmodell, in dem Personen deshalb Verantwortung für strukturelle Ungerechtigkeiten zukommt, „weil sie durch ihr Handeln zu den Prozessen und ungerechten Resultaten beitragen“³⁰. Allerdings glaubt Young nicht, dass dieser Beitrag unter den empirisch komplexen Bedingungen „transnationaler struktureller Verbundenheit“³¹ noch

29 Aus diesem Grund – weil Personen an einer kollektiv herbeigeführten Schädigung nicht absichtlich teilnehmen – sieht z.B. Elizabeth Cripps die Basis für individuelle Verantwortung in Bezug auf kollektiv verursachte Klimaschäden als nicht gegeben an, vgl. Cripps, (2011, 177).

30 Young (2010: 353).

31 Young (2010: 336).

erfolgreich individuiert werden kann. Erstens sei es in solchen Fällen „nicht möglich (...) zurückzuverfolgen, welche spezifischen Handlungen und Akteure welchen spezifischen Anteil an den strukturellen Prozessen oder ihren Resultaten verursacht haben“. Damit könne eben keine direkte Beziehung zwischen der kausalen Wirkung der Handlung einer identifizierbaren (auch kollektiven) Person und einem Schaden festgestellt werden.³² Insbesondere strukturelle Ungerechtigkeiten – Young bespricht das Beispiel des globalen Kapitalismus und des US-amerikanischen Wohnungsmarktes – zeichnen sich Young zufolge eben dadurch aus, dass sich diese nicht auf das schuldhafteste Fehlverhalten Einzelner zurückführen lassen:³³

The actions of particular persons do not contribute to injustice for other persons directly, (...) but rather indirectly, collectively, and cumulatively through the production of structural constraints on the actions of many and privileged opportunities for some. If we want to say that some people nevertheless bear responsibility for structural injustice, then we need a conception of responsibility different from the standard conception, which focuses on individual action and its unique relation to a harm.³⁴

Auch weitere Bedingungen für die Zuerkennung individueller moralischer Verantwortung – etwa die Freiwilligkeit der Handlung sowie die Vorhersehbarkeit möglicher Handlungsfolgen, das heißt, dass eine Handlung „in angemessener Kenntnis der Situation“³⁵ begangen wird – werden in Fällen struktureller Ungerechtigkeit laut Young nicht erfüllt.

Als Folge dieser Probleme schlägt Young vor, dass wir uns von einem moralischen Haftbarkeitsmodell der Verantwortung ganz verabschieden sollten.³⁶ Es sei unangebracht, Personen für ihre Partizipation in strukturellen Schädigungen kausale und moralische Schuld zuzuweisen. Stattdessen schlägt Young ein solches Verantwortungsmodell vor, das seinen Geltungs-

32 Young (2010: 349).

33 Vgl. Young (2010: 337–341) für das Beispiel der strukturellen Ungerechtigkeit der globalen Textilindustrie und Young (2011: 43–52) für die strukturelle Ungerechtigkeit des US-amerikanischen Wohnungsmarktes.

34 Young (2011: 96).

35 Young (2010: 350).

36 Young (2011: 100 und 2010: 348).

grund schlicht in unserer „sozialen Verbundenheit“³⁷ mit anderen hat. Von zentraler Bedeutung ist, dass es sich hierbei um einen Typus kollektiv geteilter – „politischer“ – Verantwortung handelt.³⁸ Dabei betont Young, dass dieser kollektiv geteilte Verantwortungstypus zukunftsorientiert, das heißt prospektiv, sei: Es gehe nicht darum, Personen ihre vergangenen Handlungen vorzuwerfen, sondern ihnen Verantwortung für die Erreichung gerechterer Zustände zu übertragen.³⁹

Allerdings kann Youngs Modell nicht mehr ausreichend gut erklären, *warum* unsere soziale Verbundenheit spezielle Formen der Verantwortung für zukünftige Zustände generiert. Den kausalen individuellen Beitrag an strukturellen Ungerechtigkeiten hält Young ja eben für nicht ausschlaggebend.⁴⁰ Die Spezifität unserer Verantwortung für globale strukturelle Ungerechtigkeiten scheint sich bei Young schlicht daraus zu ergeben, dass wir alle „Teil des Prozesses sind“⁴¹, der zu strukturellen Ungerechtigkeiten führt. Inwiefern und wie genau haben wir durch unsere Verstrickung in solche Prozesse aber Nicht-Schädigungs- oder Nicht-Dominierungspflichten verletzt und dadurch besondere Verantwortung erlangt? Auf diese Frage liefert Youngs Ansatz keine ausreichende Antwort. Allerdings liefert Young viele überzeugende Ansätze für eine solche Antwort. Erstens unterscheidet Young zwischen verschiedenen Aspekten sozialer Verbundenheit: Sie verweist

37 Beide Zitate, Young (2010: 352/353).

38 Young, 2010: 359.

39 Young, 2010: 357. An Youngs Unterscheidung zwischen retrospektiver und prospektiver Verantwortung wurde vielfach Kritik geübt. Wie Martha Nussbaum argumentiert hat, ist diese allein deshalb nicht überzeugend, weil die Zeit voranschreitet: Wenn ich meiner prospektiven Verantwortung für Zustände nicht nachkomme, so werde ich dafür retrospektiv kritisiert werden können. Dies kritisiert etwa Martha Nussbaum in ihrer Einleitung zu „Responsibility and Global Justice“, (2011, xxi). Folglich kann Youngs Verantwortungskonzeption die Schuldfrage nicht wirklich vollständig vermeiden, so wie sie dies suggeriert.

40 Als Folge bleibt unklar, inwiefern individuelle Personen überhaupt zur Änderung ihres Verhaltens angehalten werden können, etwa dazu, ihr individuelles Verhalten in Hinblick auf dessen strukturell ungerechte Effekte zu überprüfen und dieses ggf. zu ändern, also etwa auf unnötige Flugreisen oder unnötige T-Shirts zu verzichten. Das kritisiert aus einer individualistischen Perspektive beispielsweise Hohl (2017: 48).

41 Young (2010: 354.)

sowohl auf die Rolle unseres Handelns in sozialen Systemen, auf unsere Teilnahme an Kooperationsrelationen, auf unser Profitieren von Kooperationsrelationen als auch auf unsere allgemeine Verantwortung für Zustände und Effekte.⁴² Hier müsste allerdings noch genauer beschrieben werden, inwiefern damit auch kausale Differenzen in Hinblick auf die (Re-)Produktion struktureller Ungerechtigkeit genannt sind, die für eine differenzierte Begründung moralischer Haftbarkeitsverantwortung möglicherweise doch relevant sein könnten.

Zweitens unterscheidet Young in hilfreicher Art und Weise zwischen den sozialen Rollen von Personen. Allerdings spielt diese Unterscheidung bei Young nur in Hinblick auf die Bestimmung des Inhalts verschiedener Verantwortlichkeiten eine Rolle – nicht jedoch in Hinblick auf die Begründung (differenzierter) Verantwortung. Besonders mächtige oder privilegierte Gruppen haben Young zufolge umfassendere Verantwortlichkeiten, struktureller Ungerechtigkeit entgegenzuwirken, und zwar schlicht, weil sie die Fähigkeit dazu haben.⁴³ Zwar halte ich den Fokus auf sozial generierte Positionen für wegweisend. Allerdings nicht allein in Hinblick auf nunmehr existierende Fähigkeiten und Interessenlagen – denn ohne weitere Erklärungen zeigt ein solcher Fokus den Rückfall in ein eher konsequenzialistisches Modell der Aufgabenverantwortung an. Dagegen werde ich im folgenden Abschnitt versuchen aufzuzeigen, wie sich ein Fokus auf die sozialen Statusrollen von Personen mit einem Modell kollektiv geteilter, aber noch kausal begründeter Haftbarkeitsverantwortung verbinden lässt.

4. Für einen macht-basierten Typus kollektiv geteilter Verantwortung

Der Verweis allein darauf, dass wir sozial *irgendwie* miteinander verbunden sind und als Folge dafür verantwortlich seien, gerechtere Zustände mit herbeizuführen, so hatte ich gegen Young argumentiert, kann die Spezifität und Schwere besonderer Verantwortungsrelationen nicht ausreichend begründen. Insbesondere muss der Zusammenhang zwischen der Begründung

42 Young (2010: 354).

43 Dagegen haben Opfer struktureller Ungerechtigkeiten Young zufolge besonders starke Interessen, gegen strukturelle Ungerechtigkeiten vorzugehen, während private Assoziationen wie etwa Kirchen oder soziale Bewegungen möglicherweise die Fähigkeit haben, die notwendige kollektive Handlungsfähigkeit herzustellen, vgl. Young (2011: 144–147).

einer genuin geteilten kollektiven Verantwortung sowie der kausalen Rolle individueller Beiträge zu strukturellen Ungerechtigkeiten weiter erhellt werden.

Hierzu möchte ich im Folgenden einen ergänzenden Vorschlag machen, der unsere Verantwortung für die Verstrickung in strukturelle Ungerechtigkeiten nicht allein in Hinblick auf die Rolle einzelner Handlungen, sondern bereits in Hinblick auf die Annahme sozialer Macht theoretisiert. In diesem Sinne möchte ich ein solches Verantwortungsmodell vorschlagen, das konzeptualisieren kann, inwiefern ich gegenüber Textilarbeiterinnen in Bangladesch nicht allein deswegen Verantwortung trage, weil ich ein billig von ihnen produziertes T-Shirt tatsächlich kaufe, sondern bereits deswegen, weil mich die Staatsbürgerschaft in einem reichen westlichen OECD-Staat in die Lage versetzt, dass ich billig produzierte Kleider *kaufen könnte*.

Ich schlage also vor, Verantwortung für unsere Verstrickung in strukturellen Ungerechtigkeiten in Bezug auf unsere soziale Macht zu konzeptualisieren. Da ich davon ausgehe, dass Personen ihre soziale Macht durch soziale Regeln übertragen bekommen, und da soziale Macht einen temporal und handlungstheoretisch generalisierten sozialen Status bezeichnet, spreche ich diesbezüglich im Folgenden auch von sozialen Statusfunktionen.⁴⁴ Strukturelle Ungerechtigkeiten zeichnen sich dadurch aus, dass sie von den Intentionen Einzelner unabhängig bestehen; und zwar dann, wenn soziale Regeln die relativen Machtpositionen zwischen verschiedenen sozialen Gruppen willkürlich verteilen, was zur Folge hat, dass manche Gruppen gegenüber anderen Gruppen dauerhaft benachteiligt werden. Wenn ich beispielsweise Bewohnerin eines reichen OECD-Staates in einer globalisierten Welt großer Ungerechtigkeiten bin, so ergeben sich für mich allein aus meiner Gruppenzugehörigkeit zur Gruppe der Staatsbürger eines solchen Staates Macht- und Ressourcenvorteile, die ich nicht intendiert habe, für die ich nichts Spezielles getan habe und die mir sogar unangenehm sein können.

Inwiefern können einzelne Personen für solche gruppenbasierte und unfreiwillig erhaltene dominierende Macht nun aber verantwortlich gemacht werden? Im Folgenden möchte ich dafür argumentieren, dass Personen Verantwortung bereits für die *Annahme* ihrer sozialen Statusfunktionen übertragen werden kann. Verkürzt könnte man auch sagen, dass es hier um die Verantwortung für das „Haben“ eines bestimmten sozialen Status geht. Dieser Verantwortungstypus begründet sich nicht mit den kausalen Folgen

44 Zu diesen Definitionen ausführlicher Jugov, i.E. Kapitel 6.

einzelner Handlungen, sondern mit den kausalen Folgen, die selbst die unfreiwillige Annahme meiner sozial konstituierten Statusfunktionen und der damit verbundenen sozialen Vorbedingungen meiner Handlungsfähigkeit in Bezug auf die Aufrechterhaltung und Reproduktion sozialer Regelsysteme haben. Hier geht es zum Beispiel um die Verantwortung, die ich in Bezug auf den Umstand besitze, dass mich allein meine OECD-Staatsbürgerschaft in die Lage versetzt, unter ungerechten Bedingungen produzierte Billig-T-Shirts kaufen zu können.

Dieser Verantwortungstypus ist zu unterscheiden von der Verantwortung, die Personen für den *Umgang* mit ihren Statusrollen zukommt, also dafür, wie sie ihre Macht- und Ressourcenvorteile gegenüber weniger privilegierten Gruppen gebrauchen. Bei diesem Verantwortungstypus geht es zum Beispiel um die Frage, ob Personen die ihnen übertragenen Macht- und Ressourcenkompetenzen für ihre eigenen Zwecke oder zum Zwecke der Schädigung konkreter anderer ausnutzen, also darum, ob sie beispielsweise ein unter ungerechten Bedingungen produziertes Billig-T-Shirt tatsächlich kaufen oder nicht.

In Ergänzung zu der Frage nach der moralischen Verantwortung für den *Gebrauch* von Macht – d.h. für die Effekte einzelner Handlungen – möchte ich also ein Verantwortungsmodell für das *Haben* von Macht entwickeln. Diesbezüglich werde ich im Folgenden argumentieren, dass bereits die Annahme einer *ungerechten* sozialen Statusfunktion zur Aufrechterhaltung und Reproduktion des entsprechenden ungerechten Regelsystems beiträgt. Dafür ist von zentraler Bedeutung, dass mir soziale Regeln nicht nur einzelne Freiheiten oder Handlungsoptionen übertragen, sondern einen Status, der wiederum meine generalisierte Handlungsfähigkeit gegenüber anderen Personen festlegt. Soziale Regeln, die Macht verteilen, regeln die Handlungskapazität verschiedener Personen in Bezug aufeinander: Es geht darum, wer die generalisierte Kapazität hat, Zustände in der Welt zu erreichen (power to), und wer die generalisierte Kapazität besitzt, auf die Kapazität anderer Personen Einfluss zu nehmen (power over). Person A hat dann soziale Macht über Person B, wenn A die Kapazität hat, Bs Handlungskapazität zu beeinflussen, etwa indem sie B neue Handlungsgründe gibt oder ihr damit droht, Bs Handlungsoptionen zu verändern. In diesem Sinne *hat* jede Person einen sozialen Status, der ihre soziale Macht gegenüber anderen Personen regelt. Dem hier vorgeschlagenen Modell zufolge übertragen erst (möglicherweise ungerechte) soziale Regeln Personen ihre soziale Macht über andere. Eine Besonderheit ist dabei, dass Macht nicht ausgeübt werden muss, um aktual

zu sein: Es reicht, dass A die generalisierte Kapazität besitzt, in Bs Handlungsumfeld einzugreifen, damit A Macht über B hat – unabhängig davon, ob A sich tatsächlich dazu entscheidet, in Bs Handlungsumfeld einzugreifen oder nicht.

In diesem Sinne reicht es aus, wenn ich als Staatsbürgerin eines reichen OECD-Staates willkürliche soziale Macht über die Textilarbeiterin aus Bangladesch besitze, um einen ungerechten Zustand herzustellen. Ich muss dafür aber nichts tun, außer meinen Status anzunehmen.

Wie genau nimmt eine Person aber ihre sozialen Statusfunktionen an? Hier scheint mir eine ausreichende Bedingung für die Statusannahme darin zu bestehen, dass eine Person auf Basis der ihr übertragenen Machtkompetenzen handelt. Wenn ich beispielsweise als Folge meiner Mitgliedschaft in einem reichen OECD-Land über mehr Allzweckmittel, Ressourcen und soziale Macht gegenüber Bürgern anderer Staaten verfüge und auf Basis dieser Macht tatsächlich handle, so aktualisiere ich damit automatisch meine sozialen Statusfunktionen. Zugegeben: Möchte eine Person überhaupt handeln, so ist es nicht zu vermeiden, dass sie von ihrer sozial konstituierten Handlungskapazität ausgeht und damit ihre sozialen Statusfunktionen annimmt.⁴⁵ In diesem Sinne ist unsere Statusannahme notwendig eine unfreiwillige. Auf diesen Umstand werde ich noch näher eingehen.

Dabei ist es für die Annahme sozialer Statusfunktionen wohlgemerkt noch unerheblich, zu welchem (moralischen) Zweck Personen ihre Macht tatsächlich gebrauchen. Verantwortung für unsere Handlungskapazität lässt sich nicht auf die moralische Bewertung einzelner Handlungen eng- oder zurückführen: Egal ob die OECD-Staatsbürgerin von ihren Ressourcen ein T-Shirt kauft oder ob sie das entsprechende Geld lieber an ein Schulprojekt in Bangladesch spendet – durch beide Handlungen aktualisiert sie ihre Macht und nimmt die sozialen Vorbedingungen ihrer Handlungsfähigkeit damit implizit an. Dies gilt selbst dann, wenn sie ihre Machtkapazität zum Zwecke des Abbaus dieser Ungerechtigkeit *gebraucht*.

45 Dabei nimmt eine Person ihren sozialen Status wohlgemerkt nicht allein durch diejenigen Handlungen an, die sie ausführt, um mächtig zu sein oder um ihre Macht zu gebrauchen – wie wir gesehen haben, kann eine Person Macht auch besitzen, ohne dafür etwas zu tun. Stattdessen geht es hier um alle Handlungen, die eine Person auszuführen überhaupt erst in der Lage ist, weil soziale Regeln ihr eine bestimmte Handlungskapazität in Bezug auf andere übertragen haben.

Inwiefern stellt die Annahme eines ungerechten sozialen Status nun aber ein deontologisches Übel dar, das Personen moralisch vorgeworfen werden kann? Zur Beantwortung dieser Frage muss untersucht werden, inwiefern die Statusannahme von Personen die Kriterien für die Zuschreibung moralischer Haftbarkeitsverantwortung erfüllt. Diesbezüglich werde ich im Folgenden aufzeigen, dass die Statusannahme von Personen erstens kausal lediglich eine NESS-Bedingung, aber keine Unterschiedsbedingung in Hinblick auf die Existenz und Reproduktion der strukturellen Ungerechtigkeit darstellt (4.1), zweitens unvermeidbar und damit unfreiwillig ist (4.2) und drittens die schädigenden Effekte der Statusannahme von Personen häufig nicht intendiert werden, sondern nur vorhergesehen werden können (4.3). Trotzdem, so werde ich abschließend argumentieren, können Personen für ihre Statusannahme moralisch verantwortlich gemacht werden, und zwar dann, wenn sie vorhersehen konnten, dass diese zur Existenz und Reproduktion einer strukturellen Ungerechtigkeit beiträgt und in diesem Sinne eine NESS-Bedingung in Hinblick auf die Dominierung benachteiligter Gruppen darstellt.

4.1 Kausale Relevanz

Inwiefern trägt die Annahme (ungerechter) Statusfunktionen zur Aufrechterhaltung struktureller Ungerechtigkeiten in einem kausal relevanten Modus bei? In Bezug auf durch soziale Regelsysteme generierte strukturelle Ungerechtigkeiten spielen individuelle Beiträge offensichtlich niemals die Rolle einer notwendigen oder hinreichenden Bedingung für deren Eintreten: Soziale Regeln und Normen sind qua Definition kollektive Gebilde, auf die einzelne Personen durch die Annahme ihrer sozialen Statusfunktionen keinen kausal entscheidenden Einfluss nehmen können. Eine Person alleine kann eine soziale Regel weder unilateral generieren noch ändern, auch wenn sie ihre ganze Macht dafür einsetzt.

Folglich möchte ich an dieser Stelle vorschlagen, die Bedingung der kausalen Relevanz in Hinblick auf individuelle Beiträge zu strukturellen Ungerechtigkeiten nicht im Sinne einer starken Unterschiedsbedingung, sondern im Sinne einer NESS-Bedingung zu verstehen. Dieser zufolge stellt die individuelle Annahme sozialer Statusfunktionen in Bezug auf die Existenz und Reproduktion (ungerechter) sozialer Regeln ein notwendiges Element für ein in Bezug auf das Eintreten des Übels hinreichendes Set dar. Dieses abgemilderte kausale Kriterium wurde in letzter Zeit gerade in Bezug auf den

Grad unserer kausalen Beiträge zu kollektiven Übeln erfolgreich eingeführt und verteidigt.⁴⁶

Die Unterschiedsbedingung fordert, dass ein Beitrag in Bezug auf das Eintreten eines Übels einen entscheidenden Unterschied machen muss, das heißt eben eine notwendige und/oder hinreichende Bedingung für das Eintreten des Übels darstellt. Stattdessen mildert die NESS-Bedingung das Kriterium der kausalen Relevanz ab: Dieser zufolge reicht es aus, wenn der Beitrag einer Person in Hinblick auf das Eintreten eines Übels ein notwendiges Element in einer für das Übel kollektiv hinreichenden Menge von Handlungen darstellt (necessary element in a sufficient set).⁴⁷ Dies erklärt, inwiefern die Statusannahme einer einzelnen Person eben noch keine notwendige Bedingung für die Reproduktion einer strukturellen Ungerechtigkeit ist. Erst *im Set* mit der Statusannahme aller anderen Regelunterworfenen wird sie zu einem notwendigen Element für die Reproduktion des entsprechenden Regelsystems: Wenn es beispielsweise nur noch ein einzelner Mann wäre, der die mit sexistischen Normen einhergehende Statusfunktion gegenüber Frauen annehmen würde, müssten gesellschaftliche sexistische Normen noch nicht notwendig existieren und reproduziert werden. Vielleicht tritt diesem einen Mann eine große anti-sexistische soziale Bewegung entgegen und vielleicht gilt er als Folge einfach nur als Vollidiot. Erst wenn eine Menge anderer notwendiger Elemente zu seiner Statusannahme hinzukommen – wenn etwa eine große Menge von Menschen in dieser Gesellschaft sexistisch definierte Statusrollen annimmt (auch Frauen) –, summieren sich deren Statusannahmen zu einer kollektiv hinreichenden Bedingung für die Existenz und Reproduktion einer strukturellen Ungerechtigkeit, etwa einer wirksamen sexistischen Norm.

Daraus folgt, dass dem hier skizzierten Modell von Verantwortung zufolge alle in einem System struktureller Ungerechtigkeit implizierten Personen eine genuin kollektiv geteilte Form der Verantwortung haben, dieser Ungerechtigkeit entgegenzuwirken. Da sie alle bereits durch die Annahme ungerechter sozialer Statusfunktionen eine NESS-Bedingung in Hinblick auf die Aufrechterhaltung struktureller Ungerechtigkeit erfüllen, tragen sie alle dazu bei, die Rechte auf Nicht-Dominierung oder auf bestimmte Ressourcen der benachteiligten Gruppen in diesem System zu verletzen. Die kollektive

46 Vgl. Hohls umfassende und hilfreiche Verteidigung der NESS-Bedingung in Hinblick auf individuelle Verantwortung für kollektive Übel (2017: 98ff.).

47 Vgl. Wright (1985: 1788ff.).

und sozial geteilte Natur sozialer Regeln und Machtordnungen ist dabei ein gewichtiger Grund gegen Vorschläge, denen zufolge kollektiv geteilte Pflichten letztlich vollständig individuierbar sind.⁴⁸

Trotzdem liefert uns das hier vorgeschlagene Modell ein wichtiges Argument dafür, warum manche Personengruppen besondere Verantwortlichkeiten haben, strukturellen Ungerechtigkeiten abzuhelpfen. Im Gegensatz zu Youngs Modell ergeben sich die umfassenderen Verantwortlichkeiten privilegierter Gruppen zur Überwindung struktureller Ungerechtigkeit nicht einfach aus dem Umstand, dass diese aufgrund ihrer Machtfülle mehr Fähigkeiten haben, der strukturellen Ungerechtigkeit abzuhelpfen und somit Aufgabenverantwortung wahrzunehmen. Stattdessen kann denjenigen Gruppen, die willkürliche Macht haben, auch eine besondere kausale Rolle in Bezug auf die Existenz und die Reproduktion einer strukturellen Ungerechtigkeit vorgeworfen werden. Denn aus meinem sozialen Status ergibt sich nicht nur die Möglichkeit zu helpfen. Stattdessen aktualisiert bereits die Annahme von willkürlichen Kapazitäten in Hinblick auf die Handlungskapazität Dritter eben diejenigen sozialen Regeln, die mir meine sozialen Statusfunktionen erst übertragen haben. In diesem Sinne stellt dies einen Beitrag nicht nur zur Reproduktion des Systems dar, sondern *konstituiert* bereits die Dominierung der so benachteiligten Gruppen.

Trotz dieser inhaltlichen Differenzierung bleibt der kausale Beitrag, den die individuelle Annahme sozialer Statusfunktionen für die Existenz und Reproduktion struktureller Ungerechtigkeit leistet, notwendig ein kollektiv geteilter. Daher muss auch die Verantwortung für die Reproduktion struktureller Ungerechtigkeiten notwendig eine kollektiv geteilte sein. Um ungerichte soziale Regeln und Normen verändern zu können, muss ich mich notgedrungen mit anderen Akteuren zusammenschließen: Sexistische Normen oder ungerichte Handelsregime lassen sich nicht von Einzelnen abschaffen, sondern erfordern koordinierte soziale und politische Bewegungen, die gegen sie kämpfen. In diesem Sinne ist die hier vorgeschlagene Verantwortlichkeit für die Annahme sozialer Statusfunktionen eine kollektiv geteilte Verantwortlichkeit und führt zur Pflicht der Schaffung handlungsfähiger kollektiver Akteure.

48 Für solche Ansätze vgl. Stemplowska (2009) und Hohl (2017).

4.2 Unfreiwilligkeit

Gegen das hier vorgeschlagene Modell statusbasierter Verantwortung lässt sich nun einwenden, dass die Anerkennung meines sozialen Status in einem besonders grundlegenden Sinne alternativlos ist. Wenn ich nun mal als Mann, Weißer, Kapitalist oder als Bürgerin eines reichen OECD-Landes geboren worden bin, besitze ich als Folge allein dieser Gruppenzugehörigkeit dominierende Macht in Bezug auf Mitglieder weniger privilegierter Gruppen. Was aber müsste bzw. könnte ich überhaupt tun, um meinen sozialen Status *nicht* anzunehmen? In Bezug auf die Annahme eines sozialen Status scheinen Personen häufig keine Alternativen zu haben: Schließlich kann sich ein Mann ja nicht dazu entscheiden, kein Mann mehr zu sein, nur um die mit dieser Gruppenzugehörigkeit verbundenen Statusvorteile nicht länger anzunehmen. Und was genau soll ich als Bürgerin eines reichen OECD-Staates tun, um die mit dieser Staatsbürgerschaft verbundenen Statusvorteile loszuwerden? Ich kann ja nicht einfach ändern, wer ich *bin*. Die Option des „Exit“ scheint es in Bezug auf die Partizipation an sozialen Regeln und Normen schlicht nicht zu geben. Inwiefern kann Personen also Verantwortung für *unfreiwillig* erlangte Statusfunktionen übertragen werden?

Ich glaube, dass moralische Haftbarkeitsverantwortung auch für unfreiwillig erlangte Statusvorteile etabliert werden kann. Bereits in Bezug auf einzelne Handlungen wurde m.E. erfolgreich bestritten, dass Personen für diese nur unter Bedingungen der vollständigen Wahl- und Handlungsfreiheit verantwortlich gemacht werden können. So diskutiert Joel Feinberg das Beispiel eines Wanderers, der während eines Schneesturms in eine Hütte einbricht, um sich in Sicherheit zu bringen. Zwar ist ein solcher Wanderer durchaus noch Autor seiner Handlung – er weiß beispielsweise, dass er durch den Einbruch fremdes Eigentum beschädigt –, aber der Einbruch ist für ihn in keinem relevanten Sinne vermeidbar. Wenn die Alternative zum Einbruch darin besteht, im Schneesturm zu erfrieren, so können wir sagen, dass der Wanderer durch die Umstände zu seinen Handlungen gezwungen wurde. Das heißt allerdings noch nicht, dass wir dem Wanderer jegliche Form der Verantwortung in Bezug auf seine Handlung absprechen müssen. So scheint es beispielsweise legitim, wenn der Hüttenbesitzer den Wanderer für seine unfreiwillige Handlung zur Verantwortung zieht, von diesem etwa Schadensersatz für die durch den Einbruch zerstörte Tür verlangt.⁴⁹ Auch wenn dem Wanderer in diesem Falle keine moralischen Vorwürfe gemacht

49 Feinberg (1978: 102).

werden können, enthebt ihn dies doch nicht davon, für die kausalen Folgen seiner Handlungen einstehen zu müssen. Noch weitergehend hat Harry Frankfurt bestritten, dass die Existenz verschiedener Handlungsoptionen für die Zurechnung moralischer Verantwortung überhaupt eine notwendige Bedingung darstellt.⁵⁰ Mit Feinberg und Frankfurt kann also die zweite Bedingung für die Zurechnung von Haftbarkeitsverantwortung – Freiwilligkeit in Bezug auf die Wahl bestimmter Handlungsoptionen – modifiziert werden. Um Personen für ihren Beitrag zur Existenz struktureller Ungerechtigkeit zur Verantwortung zu ziehen, müssen sie nicht in Bezug auf die Bandbreite aller *möglichen und denkbaren* Handlungsoptionen frei sein – etwa zum Handeln unter nichtkapitalistischen Bedingungen. Stattdessen reicht es für die Zurechenbarkeit von Handlungen aus, wenn eine Person aus einem – auch nichtidealen – Set möglicher Handlungen wählen kann⁵¹ und wenn ihre Handlungen bis zu einem gewissen Grad ihrer freiwilligen Autorschaft, d.h. eben ihrer eigenen Handlungskapazität entspringen.

Was folgt aus dem Umstand der Unfreiwilligkeit aber für unsere Verantwortlichkeit in Bezug auf eben diese vorgelagerte Handlungskapazität? Ich möchte im Folgenden argumentieren, dass Personen für das „Haben“ eines Status auch dann Verantwortung übertragen werden kann, wenn dieser Umstand für sie unfreiwillig ist – dann, wenn sie die ungerechten Effekte ihrer Statusannahme gegenüber Dritten vorhersehen können (siehe die Argumentation im folgenden Abschnitt). Der Umstand, dass es zur Statusannahme häufig keine möglichen Alternativen gibt – ein Kapitalist könnte seine Aktien oder Fabriken vielleicht noch verschenken, aber ein Mann sein biologisches Geschlecht nicht wirklich oder nur in Ausnahmefällen verändern –, enthebt Personen noch nicht ihrer Verantwortlichkeit für die ungerechten Effekte, die ihre unfreiwillige Statusannahme kausal nach sich zieht. Allerdings wird der Inhalt korrespondierender Verantwortlichkeiten in den meisten Fällen entsprechend korrektiv sein müssen. Hier kann es also nicht darum gehen, von Personen zu verlangen, ihren sozialen Status – und damit verbundene identitäre Merkmale – ganz aufzugeben. Stattdessen fordern

50 Frankfurt (1969).

51 Diese Bedingung ist im Fall des bedrohten Wanderers möglicherweise nicht gegeben, da ihm de facto nur noch eine Handlungsoption zur Verfügung steht. Im Gegensatz hierzu können sich Staatsbürger reicher OECD-Länder in Bezug auf die behandelte Frage aber meist entscheiden, ob sie ein neues T-Shirt zu Dumpingpreisen, aus einem Fair-Trade-Laden oder überhaupt nicht kaufen.

entsprechende Verantwortlichkeiten uns beispielsweise dazu auf, sich Statusvorteile kritisch bewusst zu machen und diesen auf kompensatorischem Wege entgegenzuwirken, d.h., sich für die Veränderung entsprechend ungerechter sozialer Regeln – etwa sexistischer, kapitalistischer oder rassistischer Regeln – durch den Zusammenschluss zu politischen Kollektiven einzusetzen.

4.3 *Intentionalität und Vorhersehbarkeit*

In diesem Abschnitt werde ich argumentieren, dass Personen nur dann Verantwortung für ihre Statusannahme übertragen werden kann, wenn sie unter den gegebenen Bedingungen hätten vorhersehen können, dass ihre Statusannahme dazu beiträgt, *ungerechte* soziale Regeln zu reproduzieren. Die Intentionalität der Statusannahme ist dem hier vorgeschlagenen Modell zufolge hingegen keine notwendige Bedingung für die Zuerkennung von Verantwortung. Dies hängt mit Besonderheiten des „Habens“ von Macht zusammen. Eine Person kann wirkungsvoll Macht über andere besitzen – z.B. weil sie mehr Ressourcen als diese besitzt –, ohne dies zu intendieren. Auch muss Macht – wie oben ausgeführt – eben nicht ausgeübt werden, um aktual zu sein.

Wenn ich als Mann beispielsweise an einer philosophischen Diskussion mit Frauen teilnehme, dann profitiere ich von der sexistischen Norm, die Männern größere epistemische Autorität in Bezug auf philosophische Fragen zuerkennt als Frauen. Ohne dass ich dafür etwas tun muss und möglicherweise sogar gegen meinen Willen, werden meine Argumente ernster genommen als die meiner weiblichen Kolleginnen. Wichtig ist nun, dass es gar nicht meine *Intention* sein muss, sexistische Normen zu reproduzieren: Möglicherweise wollte ich mich eben nur auf eine philosophische Diskussion unter Beteiligung beider Geschlechter einlassen. Ich schlage nun vor, dass Personen dann für ihre unfreiwillige Statusannahme moralisch verantwortlich gemacht werden können, wenn sie *vorhersehen* könnten, dass diese kausal zur Reproduktion strukturell ungerechter Normen oder Regeln beiträgt. Diese Verantwortung gilt wohlgedenkt für alle Personen, die durch ihre Statusannahme ungerechte Regeln reproduzieren, d.h. beispielsweise auch für Frauen, die in philosophischen Diskussionen die Argumente von Männern ernster nehmen und ihre eigene Handlungs- und Argumentationskapazität sexistischen Regeln zufolge denen

von Männern unterordnen.⁵² Allerdings sind mit der Annahme von Statusvorteilen besonders schwerwiegende Verantwortlichkeiten begründet: Wenn beispielsweise männliche Philosophen vorhersehen könnten, dass sexistische Normen ihnen mehr epistemische Autorität zu philosophischen Fragen übertragen als Frauen und ihnen in diesem Sinne willkürliche Vorteile übertragen, so müssen sie in Bezug auf solch ungerechtfertigte Statusvorteile in besonderem Maße kompensatorisch tätig werden, etwa indem sie sich in philosophischen Diskussion unter Beteiligung beider Geschlechter besonders darum bemühen, die entsprechende sexistische Norm nicht zu reproduzieren.

Inwiefern können Personen die ungerechten Effekte ihrer Statusannahme – d.h. ihres Handelns unter strukturell ungerechten Bedingungen – nun aber tatsächlich vorhersehen? Zum Beispiel bemerken Männer ja häufig nicht, dass ihre Argumente ernster genommen werden als die von Frauen. Dies kann entweder der Fall sein, weil sie die entsprechende sexistische Norm nicht kennen oder wahrhaben wollen. Dies kann aber auch deshalb der Fall sein, weil sie nicht erkennen, inwiefern es die sexistische Norm – und nicht die Stärke ihrer Argumente – ist, die dazu führt, dass ihre Argumente im Vergleich zu denen von Frauen besonders ernst genommen werden. In diesem Fall wissen sie zwar, dass eine strukturelle Ungerechtigkeit besteht, aber vermeiden es, einen kausalen Nexus zwischen der Annahme ihrer sozialen Statusfunktion und der Reproduktion dieser strukturellen Ungerechtigkeit herzustellen.

Für die Zuerkennung moralischer Verantwortung scheint mir hier die entscheidende Frage darin zu bestehen, ob die betreffende Person erstens die ungerechte soziale Regel unter den gegebenen historischen Umständen⁵³ kennen kann, und zweitens, ob sie den Zusammenhang zwischen der Annahme der eigenen, sozial konstituierten Handlungskapazität und der Reproduktion der ungerechten Norm verstehen und kennen kann. Ich glaube, dass beide Fragen für die meisten Fälle globaler struktureller Ungerechtigkeit bejaht werden müssen: Ganz generell können Personen vorhersehen, dass

52 Zu den Verantwortlichkeiten von Opfern struktureller Ungerechtigkeit vgl. Jugov/Ypi (MS).

53 Dies führt zu der Einschränkung, dass wenn ein Konzept – etwa Sexismus – zu einem historischen Moment noch gänzlich unbekannt ist, Personen für dessen Reproduktion auch keine moralische Haftbarkeitsverantwortung übertragen werden kann. Dieses Problem diskutiert z.B. Miranda Fricker (2007: 100ff.).

ihre Handlungsoptionen von den sozialen Konstitutionsbedingungen ihrer Handlungsfähigkeit abhängen. Fast alle Bewohner reicher OECD-Staaten können um die mannigfaltigen strukturellen Ungerechtigkeiten unseres globalen und internationalen Systems wissen. Und sie können ebenfalls wissen, dass sie sich als Bürger reicher OECD-Staaten bereits dann an der Aufrechterhaltung und Reproduktion beispielsweise globaler Handelsketten beteiligen, wenn sie ihre sozial konstituierte Macht als Konsumenten annehmen und aus den vielen Handlungsoptionen schöpfen, die ihnen ihr sozialer Status zur Verfügung stellt – selbst dann, wenn sie sich dagegen entscheiden, ein billiges T-Shirt aus Bangladesch zu kaufen.

Während die fehlende Intentionalität und vor allem Vorhersehbarkeit von Handlungsfolgen für die Zuerkennung moralischer Verantwortung für einzelne Handlungen deswegen eine schwierige Bedingung blieb, weil Personen in Bezug auf kollektive oder strukturell vermittelte Schädigungen häufig keine entsprechende Schädigungsabsicht hatten und die Effekte ihrer einzelnen Handlungen, gerade unter Bedingungen noch fehlender politischer Institutionen, nicht deutlich genug vorhersehen können, lässt sich mit dem hier vorgeschlagenen Statusmodell gut erklären, inwiefern Personen moralische Verantwortung auch für die nichtintendierten kausalen Effekte der Annahme ihrer sozialen Statusfunktion zukommt: Denn in Bezug auf die Annahme eines ungerechten Status lässt sich leichter argumentieren, dass Personen hier grundsätzlich vorhersehen können, dass insbesondere die Annahme von ungerechtfertigten Macht- und Ressourcenvorteilen zur Reproduktion ungerechter sozialer Regeln beiträgt. Dafür müssen sie die genauen kausalen Effekte ihrer einzelnen Handlungen nicht überblicken. Die Ungerechtigkeit, die Personen sehr wohl vorhersehen können, besteht bereits darin, dass sie willkürliche soziale Macht über andere besitzen und diese durch *alle* ihre Handlungen – so gut deren Absichten auch sein mögen – aktualisieren.

5. Fazit

Kommen wir also abschließend zu unserer Ausgangsfrage zurück: Inwiefern begeht nun die OECD-Staatsbürgerin ein deontologisches und akteurs-relatives Vergehen, das ihr moralisch vorgeworfen werden kann, wenn sie ihren sozialen Status in einer strukturell ungerechten globalen Ordnung annimmt? Um diese Frage zu beantworten, unterscheidet das hier vorgeschlagene machtbasierte Verantwortungsmodell zwischen der personalen Wahl- und Handlungsfreiheit erster Ordnung sowie zwischen einer

höherstufigen Kapazität zur Wahl- und Handlungsfreiheit zweiter Ordnung bzw. kurz, der Macht von Personen. Wie wir gesehen haben, betrifft die Frage dominierender Macht eben diese höherstufige Kapazität zur Wahl- und Handlungsfreiheit von Personen. Indem A einen dominierenden sozialen Status in Bezug auf B annimmt, akzeptiert sie, dass sie die Kapazität hat, Bs Kapazität zur Wahl- und Handlungsfreiheit willkürlich zu beeinflussen. Wenn A also Geld an ein Schulprojekt in Bangladesch spendet und B die Mutter eines Schulkindes in Bangladesch ist, so besteht das Problem eben nicht in dem ungerechten Charakter von As Zwecken, sondern in der Tatsache, dass A die strukturell ungerechte Macht hat, etwa auf Bs Optionenset willkürlich einzuwirken. As Macht über B ist willkürlich, weil B keine Kontrolle in Bezug auf die Geltungsgründe oder den Umfang von As Macht über sie hat. Personen haben strukturell ungerechte Macht über andere also auch dann, wenn sie keine Intentionen haben, andere für ihre Zwecke zu instrumentalisieren.

Nun glaube ich, dass Personen, dann wenn sie ihre strukturell generierte und verfestigte soziale Macht über andere akzeptieren, diese letztendlich nicht als gleiche und freie Setzer von Zwecken und Handlungen respektieren. Wohlgemerkt können dominierende Personen sehr wohl respektieren, was andere Personen tatsächlich wollen – d.h., zu welchen Handlungen und Entscheidungen sie sich unter den gegebenen Umständen durchringen (etwa unter ausbeuterischen Bedingungen zu arbeiten). Aber sie respektieren dabei die höherstufige Freiheit von Personen nicht, die souveräne Kapazität über ihre Handlungen und Entscheidungen selbst innehaben zu dürfen, ohne dabei der willkürlichen Macht anderer unterworfen zu sein. Dem hier vorgeschlagenen Verantwortungsmodell zufolge kann Personen also vorgeworfen werden, dass sie durch die Annahme strukturell ungerechter sozialer Statusfunktionen dazu beitragen, andere Personen zu dominieren, d.h., diese in ihrer Kapazität als souveräne Quelle von Entscheidungen und Handlungen nicht ernst nehmen.

Im Unterschied zu Youngs Modell sowie zu utilitaristischen Ansätzen allgemein kann das hier vorgeschlagene statusbasierte Modell erklären, inwiefern Personen für die Annahme ihrer sozialen Statusfunktionen moralisch verantwortlich gemacht werden können: Nicht (allein), weil ihnen in Bezug auf einzelne Handlungen moralische Vorwürfe gemacht werden können, sondern weil ihnen vorgeworfen werden kann, dass sie wissen können, dass sie, allein indem und sofern sie unter strukturell ungerechten Bedingungen ausgehend von ihrem sozialen Status handeln (unabhängig davon,

wie sie handeln), mithelfen, die sozialen Regeln zu reproduzieren, die ihnen ungerechte Statusfunktionen erst übertragen haben.

Damit wird insgesamt der zentralen Intuition des deontologischen Modells – nämlich, dass Personen für die Verletzung moralischer Normen durch ihre Handlungen besondere Verantwortung haben – zwar Rechnung getragen, allerdings schlägt mein statusbasiertes Modell vor, Personen besondere Verantwortung nicht nur für die strukturellen Überschüsse einzelner Handlungen oder Entscheidungen zuzuschreiben, sondern ihnen eine allgemeinere Form der Verantwortung bereits für die Grundlagen ihrer Handlungsfähigkeit – nämlich der Annahme ihrer sozialen Macht gegenüber Dritten – zu übertragen. Dieser Konzeption zufolge sind Personen für ihr Handeln in einem besonders umfassenden Sinne verantwortlich: Sie müssen für ihre Handlungsfähigkeit *insgesamt* einstehen. Und erst in Bezug auf die kausalen Effekte ihrer Handlungsfähigkeit – nicht jedoch ihrer Handlungen – erfüllen in strukturelle Ungerechtigkeiten verstrickte Personen die besprochenen Bedingungen für die Zuschreibung moralischer Haftbarkeitsverantwortung.

Literatur

- Ashford, Elizabeth. 2006. The Inadequacy of our Traditional Conception of the Duties Imposed by Human Rights, in: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 19 (2), 217–235.
- Beck, Valentin. 2016. *Eine Theorie globaler Verantwortung. Was wir Menschen in extremer Armut schulden*. Berlin: Suhrkamp.
- Cripps, Elizabeth. 2011. Climate Change, Collective Harm and Legitimate Coercion, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 14 2: 171–193.
- Feinberg, Joel. 1968. Collective Responsibility, in: *The Journal of Philosophy* 65: 21: 674–688.
- Feinberg, Joel. 1978. Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life, in: *Philosophy and Public Affairs* 7. 93–123.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice*. Oxford: Oxford University Press.
- Frankfurt, Harry G. 1969. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy* 66, 829–839.
- Goodin, Robert. 1995. *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodin, Robert 1988. What Is So special about Our Fellow Countrymen? *Ethics* 98, 663–686.

- Hart, H. L. A. 1968. Postscript: Responsibility and Retribution. In *Punishment and Responsibility*. Hrsg. H. L. A. Hart, 210–237. Oxford: Oxford University Press.
- Hart, H. L. A. und Honoré, Tony. 1985. *Causation in the Law. Second Edition*. Oxford: Clarendon Press.
- Hohl, Sabine. 2017. *Individuelle Verantwortung für kollektiv verursachte Übel*. Münster: Mentis.
- Jugov, Tamara. i.E. *Geltungsgründe Globaler Gerechtigkeit*, Frankfurt: Campus.
- Jugov, Tamara./Ypi, Lea (MS). Structural Injustice, Epistemic Opacity and the Duties of the Oppressed.
- Lawford-Smith, Holly. 2015. What ‘We’?, in: *Journal of Social Ontology*, 1(2). 225–249.
- Lichtenberg, Judith. 2010. Negative Duties, Positive Duties, and the “New Harms”. *Ethics* 120, S. 557–578.
- List, Christian/Pettit, Philip 2011. *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*, Oxford: Oxford University Press.
- Mieth, Corinna 2006. Die Samaritersituation als Modell für Hilfspflichten, in: Bohse, Helen/Walter, Sven (Hrsg.): GAP6. Ausgewählte Sektionsbeiträge, Paderborn (CD-Rom).
- Miller, David 2007. *National Responsibility and Global Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Neuhäuser, Christian. 2011. *Unternehmen als moralische Akteure*. Berlin: Suhrkamp.
- Pasternak, Avia 2011. The Collective Responsibility of Democratic Publics, in: *Canadian Journal of Philosophy*, 41 (1), 99–123.
- Pettit, Philip. 2001. *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, Philip. 2012: *On The People’s Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pogge, Thomas W. 2005: Severe Poverty as a Violation of Negative Duties, in: *Ethics and International Affairs*, 19 (1), 55–83.
- Pogge, Thomas W. 2011: *Weltarmut und Menschenrechte*, Berlin: De Gruyter.
- Scheffler, Samuel.1995. Individual Responsibility in a Global Age, in: *Social Philosophy and Policy* 12. 219–236.
- Schmelzle, Cord 2017: Staatlichkeit und Verantwortung zweiter Ordnung. In: Daase, Christopher/Junk, Julian/Kroll, Stefan/Rauer, Valentin: *Politik und Verantwortung. Politischen Vierteljahresschrift Sonderheft 52*, Baden-Baden: Nomos.
- Singer, Peter. 1972. Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy and Public Affairs* 1, 229–243.

- Strawson, Peter. 1962. Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy* 48, 1–25.
- Stilz, Anna 2011: Collective Responsibility and the State, in: *The Journal of Political Philosophy*, 19 (2), 190–208.
- Stemplowska, Zofia 2009. On the Real World Duties Imposed on Us by Human Rights, in: *Journal of Social Philosophy*, 40 (4), 466–487.
- Williams Bernard. 1973. A Critique of Utilitarianism, in *Utilitarianism: For and Against*, ed. J. J. C. Smart and Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press)
- Wright, Richard W. 1985. Causation in Tort Law. *California Law Review* 73, S. 1735–1828.
- Young, Iris Marion 2010: Verantwortung und globale Gerechtigkeit. Ein Modell sozialer Verbundenheit, in: Christoph Broszies/Henning Hahn (Hrsg): *Globale Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main, 329–369.
- Young, Iris Marion. 2011. *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Kollektivierungspflichten und ethischer Konsum¹

HENNING HAHN, KASSEL UND BERLIN

Zusammenfassung: In diesem Aufsatz geht es mir darum, einen verantwortungsethischen Ansatz in der Konsumentenethik zu entwickeln, der jüngste Debatten zu Kollektivierungs- und Institutionalisierungspflichten zusammenführt. Erstens werde ich dafür argumentieren, dass die Zuschreibungskriterien für individuelle Kollektivierungspflichten, die am Beispiel kleinformatiger unstrukturierter Gruppen entwickelt werden, auch von großräumigen Gruppen (hier: Konsument*innen) erfüllt werden. Daher vertrete ich zweitens die These, dass jeder Einzelperson qua Mitwirkende in der ‚Gruppe‘ aller Konsumierenden eine je individuelle Pflicht zugeschrieben werden kann, gemeinsame Handlungen gegen ausbeuterische Marktstrukturen zu organisieren. Drittens und ausblickend werde ich zeigen, dass ethischer Konsum bereits als eine politische Handlung verstanden und gerechtfertigt werden kann, die darauf abzielt, Compliance mit politischen Reformen zu signalisieren und andere dazu aufzufordern.

Schlagwörter: Fair-Trade, Institutionalisierungspflichten, Kollektivierungspflichten, Konsumentenethik, politische Verantwortung

1 Der vorliegende Aufsatz verdankt sich einer Reihe von hilfreichen Anregungen und freundschaftlichen Kritiken. Erste Versionen konnte ich zu Workshops in Bayreuth und Kassel, zur GAP 9 in Osnabrück und am IUC in Dubrovnik zur Diskussion stellen. Hilfreiche Kommentare habe ich u.a. von Valentin Beck, Felix Koch, Corinna Mieth, Christian Neuhäuser, Walter Pfannkuche, Hans Bernhard Schmid, Jens Schnitker, David Schweikard und Anne Schwenkebecher erhalten, wofür ich mich herzlich bedanken möchte. Mein Dank gilt auch den beiden Gutachter*innen der Zeitschrift für Praktische Philosophie, die mir beispielhaft gründliche und produktive Vorschläge zur Überarbeitung an die Hand gegeben haben.

Abstract: In this essay, I will defend the view that consumers hold a political responsibility to engage in political activities towards the fair regulation of markets, supply chains and production conditions. My core thesis is that duties to collectivize – originally meant to apply to random collections of bystanders – also apply to the structurally connected group of global consumers. I further argue that each of us has – in virtue of being a member of the macro-social group of global consumers – an individual duty to organise collective actions against exploitative market mechanisms. Finally, I claim that ethical consumption is by itself justifiable in terms of its political implications, namely as a public signal to willingly comply with fair market regulations and hence as a call on others to join this practice.

Keywords: Duty to Collectivize, Duty to Institutionalize, Ethics of Consumption, Fair Trade, Political Responsibility

In Beiträgen zu globaler Gerechtigkeit wird häufig von einer Pflicht zur Institutionalisierung ausgegangen. Unter nichtidealen Bedingungen, so die vorherrschende Überzeugung, bestehe die Pflicht von Staaten und einzelnen Akteuren darin, legitime und funktionstüchtige supranationale Institutionen aufzubauen. Gleiches gilt für den noch jungen Zweig der globalen Ethik, deren theoretische Herausforderung in der besonderen Komplexität der von ihr behandelten Probleme liegt. Typische Herausforderungen wie die Mitigation des Klimawandels, die Bekämpfung von Weltarmut und Armutsmigration oder die Beendigung internationaler Ausbeutungsverhältnisse lassen sich nicht einfach im konventionellen Rahmen einer auf Individualpflichten basierenden Ethik beantworten. Notwendig sind vielmehr großräumig und robust koordinierte, sprich institutionalisierte Verantwortungsverhältnisse. Entsprechend wird auch hier geradezu reflexartig eine Kollektivierungspflicht ins Spiel gebracht, globale Institutionen – oder funktionale Äquivalente auf internationaler Ebene – zu gründen.

Daneben wird in der handlungstheoretischen Debatte zur persönlichen Verantwortung in unstrukturierten Gruppen ebenfalls von einer Pflicht zur Kollektivierung gesprochen. Wenn zufällig Umherstehende mit einem Missstand (wie einem Unfall) konfrontiert werden, der sich nur in gemeinsamen Handlungen (*joint actions*) beseitigen ließe, hätte jede der Anwesenden für sich eine Pflicht, ein konzertiertes Vorgehen zu initiieren – also ein gemeinsames Vorgehen und gegebenenfalls die Bildung eines kollektiven Akteurs zu organisieren.²

2 Ich verwende die Ausdrücke ‚strukturierte Gruppen‘, ‚Kollektive‘ und ‚Institutionen‘ weitgehend bedeutungsgleich: Sie verweisen auf eine Gruppe mit ei-

Insgesamt geht es mir in diesem Aufsatz darum, einen verantwortungsethischen Ansatz in der Konsumentenethik zu entwickeln.³ Dazu werde ich Debatten zu Kollektivierungspflichten, Konsumentenethik und politischer Verantwortung zusammenführen.⁴ Erstens werde ich dafür argumentieren, dass die Zuschreibungskriterien für individuelle Kollektivierungspflichten, die am Beispiel kleinformatiger unstrukturierter Gruppen entwickelt wurden, auch von großräumigen Gruppen (hier: Konsument*innen) erfüllt werden. Daher vertrete ich zweitens die These, dass jeder Einzelperson qua Mitwirkende in der ‚Gruppe‘ aller Konsumierenden eine je individuelle Pflicht zugeschrieben werden kann, sich an gemeinsamen Handlungen gegen ausbeuterische Marktstrukturen zu beteiligen. Drittens und ausblickend werde ich zeigen, dass ethischer Konsum vornehmlich als eine politische Handlung zu rechtfertigen ist, die darauf abzielt, faire Kooperationsstrukturen zu kreieren. Dies ist ein weit reichendes und in diesem Aufsatz keinesfalls abschließend durchzuführendes Programm. Mein Beitrag zur Konsumentenethik wird vor allem in einer konzeptionellen Klärung individueller Kollektivierungspflichten bestehen (1 & 2). Nachdem ich mögliche Einwände gegen meine Konzeption entkräftet habe (3), werde ich sie auf den Gegenstandsbereich ethischen Konsums übertragen (4) und im Ergebnis für die politische Verantwortung von Konsument*innen argumentieren, globale Ausbeutungsstrukturen durch ihre aktive Compliance mit supranationalen Reforminitiativen zu beseitigen (5).

ner klaren Entscheidungsprozedur und Kommunikationsstruktur, die die Fähigkeit hat, kollektive Absichten zu bilden und kollektive Handlungen effektiv umzusetzen. In der sozialontologischen Frage, ob Kollektive Pluralsubjekte bilden oder ob es sich um Gruppen von Einzelpersonen mit überschneidender Intentionalität (oder Wir-Intentionen) handelt, werde ich mich weitgehend agnostisch verhalten. Vgl. zum anspruchsvollen Begriff eines Plural- bzw. Kollektiv-Subjekts die Beiträge von Bratman, Gilbert, Miller/Tuomela, Searle (allesamt in Schmid/Schweikard 2009) sowie die hilfreichen Unterscheidungen in Gerber (2010).

- 3 Allgemein macht ein verantwortungsethischer Ansatz eine positive und zukunftsbezogene Verpflichtung zur wechselseitigen Sorge explizit, die sich aus besonderen Beziehungsverhältnissen ergibt.
- 4 Für eine ähnliche Zusammenführung vgl. Lawford-Smith (2015).

1.

In der Theorie kollektiven Handelns taucht eine Pflicht zur Kollektivierung zunächst dort auf, wo es darum geht, die Verantwortung von Mitgliedern unstrukturierter Gruppen zu erläutern (vgl. Schwenkenbecher 2013 und 2014). Die hier interessierenden Beispiele sind so konstruiert, dass ein moralisches Übel nur durch ein gemeinsames Tätigwerden beseitigt werden kann. In der klassischen Fassung von Virginia Held haben zufällig Umherstehende (*a random collection*) eine Pflicht „to turn itself into an organized group capable of taking action requiring a decision“ (1970, 476). Diese Pflicht zielt darauf, den Status der Gruppe zu verändern bzw. überhaupt erst eine Gruppe mit Akteursfähigkeit (*collective ability*) zu bilden.

Ähnlich stellt es Stephanie Collins (2013) in ihrem zuletzt stark diskutierten Beitrag zu Kollektivierungspflichten dar. Das Ziel einer Kollektivierungspflicht besteht nach Collins darin, eine unstrukturierte in eine strukturierte Gruppe zu verwandeln: „Each individual in the non-collective group [has, HH] an individual duty to take steps to transform the group“ (2013, 233). Wie Held bezieht Collins die Pflicht zur Kollektivierung darauf, einen Akteur mit kollektiver Handlungsfähigkeit zu erschaffen. Dagegen ist eingewendet worden, dass Notsituationen nicht unbedingt die Erschaffung oder Institutionalisierung eines kollektiven Akteurs, sondern oftmals lediglich koordiniertes bzw. gemeinsames Handeln (*joint action*) bzw. die Bildung einer „imperfect association necessary for urgent remedial action“ (Erskine 2014, 139) erfordern. Bei einem Verkehrsunfall sollten die Umherstehenden unmittelbar gemeinsam eingreifen, statt zuerst kollektive Akteurseigenschaften zu entwickeln.

Offensichtlich spricht dieser Einwand nicht gegen jede Form von Kollektivierungspflichten, sondern lediglich gegen ihre Engführung auf eine Pflicht zur Bildung eines kollektiven Akteurs, der sich durch formale Kommunikations- und Entscheidungsprozeduren auszeichnet und der Absichten über ein instantanes Handlungserfordernis hinaus teilt.⁵ Aber Kollektivierungspflichten können sich ebenso situativ zwischen Fremden manifestieren. Sie zielen dann auf die einmalige und unmittelbare Auslösung einer gemeinsamen Handlung.⁶ Wenn es die Situation erfordert, kann ein Blick oder

5 Vgl. dazu die Voraussetzungen für geteiltes kollektives Handeln in Bratman (2009).

6 Wenn ich hier und im Folgenden von gemeinsamen Handlungen (*joint actions*) spreche, folge ich der meines Erachtens plausibelsten Version von

eine Geste hinreichen, um genügend Umherstehende zum Mitpacken zu motivieren. Mit dem Erfolg – der Bergung eines verunglückten Autos beispielsweise – löst sich aber der gemeinsame Handlungsgrund sofort wieder auf. Um diese Fälle einzufangen, vertrete ich hier ein breiteres Verständnis von Kollektivierungspflichten als Collins. In meiner weiten Konzeption beziehen sich Kollektivierungspflichten entweder auf die Organisation eines kollektiven Akteurs *oder* auf die instantane Initiierung einer gemeinsamen Handlung.

Zweitens ist voranzustellen, dass es sich bei Kollektivierungspflichten um individuelle Pflichten handelt, deren Erfüllung nicht mit der erfolgreichen Gründung eines kollektiven Akteurs oder mit dem In-Gang-Setzen einer gemeinsamen Handlung gleichzusetzen ist. Denn der gemeinsame Handlungserfolg kann nicht vom individuellen Träger der Kollektivierungspflicht kontrolliert werden. Er hängt vom Verhalten anderer ab. Deswegen muss die eigene Pflicht bereits dann als erfüllt gelten, wenn ihr Träger angemessene Schritte unternommen hat, um einen Kollektivierungsprozess einzuleiten. Collins beschränkt die individuelle Pflicht darauf, Schritte einzuleiten („to take steps“; 2013, 233), um das Gruppenverhalten zu ändern. Der kollektive Handlungserfolg ist für die Frage der individuellen Pflichterfüllung nicht irrelevant, er bleibt aber sekundär; die Pflicht fordert lediglich, dass alle zumutbaren wie zweckmäßigen Schritte unternommen werden, um die Umherstehenden zum Mitmachen zu bewegen (vgl. Holly Lawford-Smith, 2015). Betrachten wir dazu folgendes Beispiel, das mir auch weiterhin zur Illustration dienen wird:

In einem vollbesetzten Gemeinschaftshaus bricht ein Feuer aus. Das Haus ist unweit eines Sees gelegen, an dessen Ufer sich Wasserzuber stapeln. Es wäre im Interesse der Umherstehenden, eine Löschkette zu bilden und den Brand gemeinsam zu löschen. Indem sich GoodGuy nun als erstes Glied an den See stellt, Wasser zu schöpfen beginnt und die Umherstehenden dazu auffordert, ihren Part zu übernehmen, er-

Pettit/Schweikard (2009, 562). Demnach handeln mehrere Individuen gemeinsam, genau dann, wenn a) sie jeweils für sich beabsichtigen, dass sie die Handlung ausführen; b) sie jeweils für sich beabsichtigen, ihren Teil zu dieser Handlung beizutragen; c) sie jeweils für sich glauben, dass die anderen beabsichtigen, ihren Teil beizutragen; d) sie jeweils für sich beabsichtigen, ihren Teil beizutragen, weil sie dies glauben. Die Autoren verzichten dabei gezielt auf die sehr viel anspruchsvollere und daher auch strittigere Annahme einer kollektiven Intentionalität.

füllt er seine individuelle Kollektivierungspflicht. Er selbst bringt keinen Tropfen Wasser zum Feuer und wäre allein auch nicht in der Lage, das Feuer zu löschen. Alles, was er tun kann, ist, Schritte zur Organisation der gemeinsamen Handlung einzuleiten, also zum Mitmachen aufzurufen und seine eigene Bereitschaft zu signalisieren. Auch wenn die Umherstehenden nicht mitzögen, hätte GoodGuy seiner positiven Hilfspflicht zur Kollektivierung Genüge getan.

Für manche zählt es zu den konzeptionellen Ungereimtheiten einer individuellen Kollektivierungspflicht, dass sie ungeachtet ihres Erfolgs als erfüllt angesehen werden kann. Bei anderen Arten von Verpflichtungen gilt nämlich, dass sie mit dem Zustandekommen einer vorgeschriebenen Handlung erfüllt werden – und zwar selbst dann, wenn die Pflichterfüllung durch das Fehlverhalten Dritter durchkreuzt wurde. Wenn Person A Person B Geld schuldet, die Rücküberweisung aber aufgrund des betrügerischen Bankangestellten C scheitert, steht A immer noch gegenüber B in der Schuld. Im Gegensatz zur Kollektivierungspflicht ist dieser Fall aber so gelagert, dass A auch im Falle des Betrugs durch C immer noch zumutbare und zielführende Handlungen zur Tilgung seiner freiwillig eingegangenen Schuld kontrollieren kann.

Da sich GoodGuys Verpflichtung aber von vornherein auf den Versuch zur Organisation einer *gemeinsamen Handlung* richtet, liegt die Kontrolle der dazu nötigen Beitragshandlungen und daher auch die Verantwortung für ihren Erfolg nicht bei ihm allein. Was wir von GoodGuy verlangen und wofür wir ihn gegebenenfalls tadeln oder loben, ist, dass er bereit war, an der Löschkette teilzunehmen und unter Aufbietung aller angemessenen Mittel versucht hat, die Umherstehenden zum Mithandeln zu bewegen. Auch wenn die gemeinsame Handlung dann nicht zustande kommt, wäre GoodGuy nichtsdestotrotz für seinen Versuch zu loben. Damit erhalten wir eine erste formale Definition individueller Kollektivierungspflichten:

D1: Eine *individuelle Kollektivierungspflicht* zielt darauf, eine unstrukturierte Gruppe zu einer gemeinsamen Handlung oder zur Bildung eines kollektiven Akteurs zu bewegen, um einen moralischen Missstand zu beseitigen. Sie wird dadurch erfüllt, dass eine Person ihre eigene Compliance-Bereitschaft signalisiert und die Umherstehenden in geeigneter Weise zum Mitmachen auffordert.

2.

In D1 deutet sich bereits an, dass die bloße Aufforderung zur Kooperation nicht hinreicht, um eine individuelle Kollektivierungspflicht zu erfüllen. Der Initiator einer gemeinsamen Handlung muss auch einen angemessenen Begriff davon haben, wozu sich die Umherstehenden motivieren lassen würden. Darum bedarf es einer zusätzlichen Erfüllungsbedingung, die Collins als Responsivität bezeichnet: „Each individual incurs a duty to perform responsive actions *with a view to there being a collective that can reliably address the circumstances*. These are individual duties to collectivise.“ (2013, 233)

Collins kurzer Hinweis auf das Responsivitätskriterium führt mich auf eine entscheidende Besonderheit von Kollektivierungspflichten. Demnach verhält sich eine Person A gegenüber B und C *responsiv*, wenn sie die Einstellungen von B und C zum Grund ihrer Initiative einer gemeinsamen Handlung macht. Meines Erachtens stellt diese Form von *responsiver Intentionalität* eine notwendige Erfüllungsbedingung individueller Kollektivierungspflichten dar. Mit ‚responsiver Intentionalität‘ meine ich, dass A nicht nur die eigene Compliance-Bereitschaft anzeigen, sondern auch seine intentionalen Einstellungen in Hinsicht auf eine *mögliche* gemeinsame Handlung formen sollte. A sollte dazu die wahrscheinliche Compliance der Umherstehenden, insoweit ihr Zutun für den Erfolg der gemeinsamen Handlung nötig ist, berücksichtigen und ihre Einstellungen und Motive in seiner Planung und Ansprache einbeziehen.

Übertragen auf unser Beispiel sollte GoodGuy nicht nur seine Bereitschaft signalisieren, sich als Glied der Löschkette zur Verfügung zu stellen, und andere dazu aufrufen. Er müsste auch Grund zu der Annahme haben, dass sein Aufruf, eine Löschkette zu bilden, ein geeigneter Vorschlag für gemeinsames Handeln ist. Wenn GoodGuy Hinweise darauf hätte, dass es sich bei den Anwesenden um den Mob handelt, der das Gemeinschaftshaus zuvor in Brand gesteckt hatte, hätte er auch keine Beitragspflicht, sich als erstes Glied der Löschkette an den See zu stellen und andere zum Mitmachen zu animieren.

In dieser Konstellation beginge GoodGuy sogar einen auf mangelnde Responsivität basierenden Fehler, da die Voraussetzungen einer Kollektivierungspflicht erkennbar nicht gegeben sind. Statt sich als einsamer Rufer an den See zu stellen, hätte er sich besser auf seine individuellen Hilfspflichten konzentrieren sollen. Ebenso gäbe es auch keinen Grund, GoodGuy für eine unterlassene Kollektivierungspflicht zu tadeln, wenn er absehen konnte, dass eine gemeinsame Handlung mangels geeigneter Kooperationspartner

nicht in Gang kommen wird: „Perhaps, then, he is off the hook if he reasonably believes others will defect on the duty“. (Collins 2013, 244; vgl. Lawford-Smith 2015)

Zusammengefasst entstehen individuelle Kollektivierungspflichten nur dort, wo genügend Informationen für die Simulation einer wahrscheinlich erfolgreichen Handlungskoordination vorliegen. Die Zuschreibung einer Kollektivierungspflicht hängt vom Wissen über die erwartbaren Einstellungen der in einer gemeinsamen Handlungsabsicht vorausgesetzten Personen ab. Ich spreche in diesem Zusammenhang von der *Konditionalität* individueller Kollektivierungspflichten, da ihre Geltung von der hinreichenden Kooperationsbereitschaft Dritter abhängt, und davon, ob die Person überhaupt in der Lage ist, sich einen angemessenen Begriff von den wahrscheinlichen Einstellungen der Umherstehenden zu machen.

Das Kriterium der Responsivität hat für die Frage nach der Geltung individueller Kollektivierungspflichten in unstrukturierten Gruppen weit reichende Konsequenzen. Schließlich erfordert die Bildung responsiver Einstellungen bereits einen Grad *sozialer Verbundenheit*, der in zufälligen Ansammlungen oftmals nicht gegeben ist.⁷ Ähnliche Kriterien, die für die Anforderung einzelner Beitragshandlungen angelegt werden, gelten auch für die Zuschreibung einer Kollektivierungspflicht.⁸ Denn auch die responsive Simulation einer gemeinsamen Handlung ist nur unter den folgenden Voraussetzungen möglich:

- a) *Übereinstimmende Bewertung*: P kann mit guten Gründen annehmen, dass eine hinreichende Einigkeit über die moralische Beurteilung und Dringlichkeit des vorliegenden Missstandes herrscht oder herzustellen ist.
- b) *Motivierbarkeit*: P verfügt über ein hinreichendes Verständnis darüber, welche gemeinsamen Handlungen an die Interessen der Umherstehenden anschließen.
- c) *Kommunikative Verbundenheit*: P kann mit den umherstehenden Personen kommunizieren, so dass eine Übereinstimmung über die

7 Den Begriff der ‚sozialen Verbundenheit‘ übernehme ich von Iris Marion Young (2010 und 2013).

8 Das Responsivitätskriterium erlaubt es mir, die gründliche Auflistung von Zuschreibungskriterien bei Schwenkenbecher (2014: 68) weiter zu präzisieren. Ähnliche Kriterien finden sich in Lawford-Smith (2015).

moralische Beurteilung (a) und eine Vergewisserung über die vorhandenen Interessen der Umherstehenden (b) überhaupt möglich sind.

- d) *Effektivität*: P kann sich in hinreichender Weise gewiss darüber sein, dass eine mögliche gemeinsame Handlung auch effektiv dazu geeignet wäre, den Missstand zu beseitigen.
- e) *Zumutbarkeit*: Die erforderlichen Beitragshandlungen zur gemeinsamen Handlung verlangen keine disproportionalen Opfer oder unmoralischen Handlungen.

Gesetzt also, dass individuelle Kollektivierungspflichten eine responsive Simulation gemeinsamer Handlungen voraussetzen, und gesetzt, dass dies einen bestimmten Grad an sozialer Verbundenheit erfordert, ließe sich in gänzlich unstrukturierten Gruppen gar keine Pflicht zur Kollektivierung adressieren. GoodGuy hat nur deswegen eine Pflicht, die Umherstehenden zur Einreihung in die Löschkette aufzufordern, weil er in allen relevanten Hinsichten sozial mit den Umherstehenden verbunden ist. Er kann mit den Umherstehenden kommunizieren und ein gemeinsames Verständnis über die Lage und die erforderliche Handlungsweise voraussetzen. Aber gerade dies ist in unstrukturierten oder stark heterogenen Gruppen nicht immer der Fall.

In unserem Beispiel drängt sich daher die Frage auf, ob wir überhaupt noch von einer unstrukturierten Gruppe im vollen Sinne sprechen können. Denn bei Lichte besehen handelt es sich bei den Umherstehenden bereits um eine vorstrukturierte Gruppe, die gemeinsame Einschätzungen, Interessen und Kommunikationskanäle teilt. Im Vergleich zu strukturierten Gruppen (etwa einer Institution) fehlt ihr zwar eine Entscheidungsprozedur und ein Mechanismus zur Verteilung und Sanktionierung von Pflichten; aber sie unterscheidet sich auch von einer vollständig unstrukturierten Gruppe, insofern die Umherstehenden schon wichtige Resonanzen für eine stärkere Kollektivierung mitbringen.

Es klingt paradox, dass es eine Pflicht zur Kollektivierung nur unter bereits sozial verbundenen Individuen geben kann. Um dieses Paradox aufzulösen, ist es instruktiv, zwischen zwei Formen unstrukturierter Gruppen zu unterscheiden. Als ‚unstrukturierte Aggregate‘ bezeichne ich Ansammlungen, in denen die strukturellen Voraussetzungen für eine responsive Einschätzung gemeinsamer Handlungen nicht erfüllt sind. Die Gruppe der weltweit Blauäugigen ist ein Beispiel für ein unstrukturiertes Aggregat von Personen, zwischen denen es keine hinreichende soziale Verbundenheit gibt. Dagegen verfügen ‚informelle Gruppen‘ bereits über eine für die Organisa-

tion gemeinsamen Handelns hinreichende soziale Verbundenheit – wenn auch zu verschiedenen Graden. Eine Ansammlung von Personen, die zufällig einem Autounfall beiwohnt, hat in der Regel bereits eine informelle Verbindung – vorausgesetzt, den Umherstehenden kann eine Übereinstimmung in der Bewertung des Missstandes, geteilte Hilfsbereitschaft, wechselseitige Ansprechbarkeit usw. unterstellt werden. Die vollständige Definition individueller Kollektivierungspflichten bezieht sich damit allein auf informelle Gruppen, in denen die sozialen Voraussetzungen für eine responsive Simulation gemeinsamer Handlungen bereits gegeben sind:

D2: Jedes Mitglied einer *informellen Gruppe* hat eine individuelle Kollektivierungspflicht, gemeinsame Handlungen zu initiieren, um ein moralisches Übel zu beseitigen oder einen kollektiven Akteur zu gründen, der das kann. Diese Pflicht wird dadurch erfüllt, dass eine Person ihre eigene Kooperationsbereitschaft signalisiert und andere zur Kooperation auffordert. Voraussetzung ist, dass sie sich eine *responsive* Vorstellung von der wahrscheinlichen Compliance-Bereitschaft der daran zu Beteiligten sowie von den effektiven gemeinsamen Handlungsmöglichkeiten und -fähigkeiten machen kann.

3.

Bevor ich mich der Frage zuwende, was dies für die Pflichten von Konsument*innen bedeutet, möchte ich in diesem Abschnitt drei Einwände entkräften, die sich gegen meine Konzeption individueller Kollektivierungspflichten aufdrängen.

i) *Eine theoretische Erfolgsaussicht ist hinreichend, um eine Pflicht zur Kollektivierung zu begründen.*

Gegen meine Konzeption wird eingewendet, dass eine moralische Pflicht in der Regel auch dann fortbesteht, wenn ihr Erfolg momentan unsicher oder unwahrscheinlich ist. GoodGuy hätte demnach auch dann noch eine moralische Pflicht, die Umherstehenden zum Einreihen aufzurufen, wenn diese keine Kooperationsbereitschaft zeigten oder offensichtlich unmoralische Interessen verfolgten. Der moralische Fehler läge dann eben nicht bei GoodGuy, sondern bei den Umherstehenden. So gesehen gälte die Kollektivierungspflicht auch dann, wenn andere nicht mitspielen. Entscheidend sei, dass die Ansammlung grundsätzlich die kollektive Fähigkeit habe, das Übel gemeinsam zu bekämpfen. Sollen impliziert lediglich theoretisches Können.

Allerdings konfliktieren hier zwei Interpretationen, was mit dem Können einer gemeinsamen Handlung gemeint ist; und wir haben meines Erachtens gute Gründe, uns gegen eine idealtheoretische und zugunsten einer pragmatischen Interpretation zu entscheiden. Gemäß der idealtheoretischen Interpretation wird eine gemeinsame Handlung gekonnt, wenn sie von den Umherstehenden bei vollständiger Compliance und unter günstigen Bedingungen erfolgreich auszuführen wäre. Die Grenzen des Möglichkeitsraumes bilden strikte Machbarkeitsbeschränkungen, also im Wesentlichen Schranken, die durch Naturgesetze oder Gesetze der Logik ausgesagt werden. GoodGuys Pflicht, eine Löschkette zu organisieren, bestünde auch dann fort, wenn arbiträre Fakten – hier: die motivationalen Einstellungen der Umherstehenden – den Erfolg der gemeinsamen Handlung zu verhindern drohen. Was zählt, ist die theoretische Organisierbarkeit der Löschkette und nicht ihr wahrscheinlicher Erfolg.

Genau dies ist es aber, was ich in meiner Konzeption individueller Kollektivierungspflichten bestreite. Der Punkt ist, dass es sich um eine besondere Form *konditionaler* Verpflichtungen handelt, deren Geltung vom responsiven Wissen über die Einstellungen der Umherstehenden abhängt. In dieser pragmatischen Interpretation bedeutet Können, dass die Initiative einer gemeinsamen Handlung aus Sicht des Pflichtadressaten Aussicht auf Erfolg hat. Das bedeutet nicht, dass GoodGuy sich allein an den faktisch wahrgenommenen Interessen Dritter orientieren sollte. Motivationale Einstellungen sind veränderbar bzw. können falsch eingeschätzt werden. Nichtsdestotrotz muss GoodGuy grundsätzlich in der Lage sein, eine responsive Einschätzung von der Motivierbarkeit seiner Kooperationspartner zu entwickeln.

Eine weitere Variation unseres Beispiels kann dabei helfen, diese besondere Konditionalität individueller Kollektivierungspflichten zu verdeutlichen. Wenn neben dem brennenden Haus ein durchlöcherter Schlauch läge, hätte GoodGuy ganz sicher keine Pflicht, das Feuer mit dem unbrauchbaren Schlauch zu löschen. Ebenso wenig ist ihm vorzuwerfen, dass er sich nicht an den johlenden Mob gewendet hat, um eine Löschkette zu bilden. Denn Brandstifter sind offensichtlich als Instrument für die gemeinsame Löschaktion unbrauchbar.

Eine Disanalogie scheint lediglich darin zu bestehen, dass sich ein Schlauch nicht durch Gründe davon überzeugen lassen würde, ein brauchbares Werkzeug zu werden. GoodGuy dagegen sollte doch immerhin versuchen, an die Einsicht der Umherstehenden zu appellieren. Das ist richtig;

aber es gibt Situationen, in denen sich die Einsichtsfähigkeit der Umherstehenden mit der eines durchlöcherten Schlauchs vergleichen lässt. Und da es bei Kollektivierungspflichten darum geht, die Umstehenden instantan zu einem gemeinsamen Handeln zu animieren, tritt uns deren motivationale Einstellung oftmals als eine relevante Einschränkung dessen entgegen, was wir gemeinsam tun können. Die idealtheoretisch zutreffenden Aussagen, dass die umherstehenden Personen generell einsichtsfähig sind und die notwendige kollektive Fähigkeit besäßen, tut in der Einschätzung gegebener Handlungsoptionen oftmals wenig zur Sache.

Hinter diesen Überlegungen steht ein Bild moralischer Pflichten, in dem eine allgemeine Hilfspflicht nur unter bestimmten Voraussetzungen die Form einer spezifischen Kollektivierungspflicht annimmt, nämlich genau dann, wenn die Beseitigung eines Missstandes gemeinsames Handeln erforderlich macht, die genannten Zuschreibungskriterien erfüllt sind und der Pflichtenträger Grund zu der Annahme hat, unter den gegebenen Umständen mit seiner Initiative erfolgreich sein zu können. Wo diese Bedingungen nicht gegeben sind, lässt sich auch keine Kollektivierungspflicht adressieren. Gleichwohl bleibt eine unbestimmte Hilfspflicht in Geltung, die möglicherweise und je nach Kontext individuell kontrollierbare Hilfsakte erforderlich macht.

ii) *Gravierende moralische Übel lassen pragmatische Überlegungen zynisch erscheinen.*

Ein zweiter, darauf aufbauender Einwand besagt, dass die faktische Wahrscheinlichkeit einer gemeinsamen Handlung bedeutungslos wird, wenn etwas moralisch besonders Schwerwiegendes auf dem Spiel steht (vgl. LaWFord-Smith, 2015). Der Hinweis, „es hätte wahrscheinlich sowieso nichts gebracht“, ist in Fällen gravierender moralischer Übel kein überzeugendes Argument. In solchen Fällen sei es hinreichend, wenn das Zustandekommen einer gemeinsamen Handlung zumindest theoretisch möglich wäre. Sollten die im brennenden Gemeinschaftshaus Eingeschlossenen *allein* durch die Organisation einer Löschkette zu retten sein, dann sollte GoodGuy um jeden Preis versuchen, den johlenden Mob umzustimmen, ganz gleich, wie aussichtslos ein solches Unterfangen bliebe.

Dies ist ein bedenkenswerter Einwand. Er geht aber von einem künstlichen Szenario aus, in dem es keine alternativen Handlungsoptionen gibt. Solange sich aber individuell kontrollierbare Handlungsalternativen finden, lassen sich Bedenken angesichts der Unwahrscheinlichkeit gemeinsamer Handlungen nicht durch die moralische Schwere eines Missstandes zum

Schweigen bringen. GoodGuy hätte auch in unserem Szenario besser daran getan, wenn er versucht hätte, die Eingeschlossenen auf eigene Faust zu bergen, als mit dem unbelehrbaren Mob herumzudiskutieren. Das moralische Gewicht ist ein wichtiges Element im Überlegungsgleichgewicht. Aber gerade weil etwas von moralischer Bedeutung auf dem Spiel steht, ist es entscheidend, eine responsive Einstellung für die praktische Möglichkeit gemeinsamer Handlungen zu gewinnen und gegenüber zweitbesten Handlungsoptionen zu gewichten.

iii) *Die Pflicht zur Kollektivierung bezieht sich bereits darauf, die Grundlagen für soziale Verbundenheit zu schaffen.*

Der dritte und letzte Einwand besagt, dass es auch in unstrukturierten Aggregaten Kollektivierungspflichten gibt, die lediglich einen Schritt früher ansetzen. Hier ginge es zunächst einmal darum, grundsätzliche Voraussetzungen für gemeinsames Handeln zu schaffen, also vor allem kommunikative Zugänge und gemeinsame Handlungspfade anzulegen. Ziel sei es, die basalen Voraussetzungen für gemeinsame Handlungsfähigkeit herzustellen, die dann unterschiedlichen moralisch relevanten Zwecken dienen könnten.

Ich bezweifle nicht, dass es moralische Pflichten dieser Art gibt; allerdings sind sie noch einmal von Kollektivierungspflichten in informellen Gruppen zu unterscheiden. In meiner Terminologie bezeichne ich sie als *Avantgarde-Pflichten*. Avantgarde-Pflichten beinhalten einseitige Vorleistungen zum Aufbau sozialer Verbindungen, durch die eine Praxis des wechselseitigen Verpflichtens erst möglich wird. Ein Beispiel ist Kants naturrechtliche Gerechtigkeitspflicht, aus dem Naturzustand heraus- und in einen rechtlichen Zustand einzutreten (AA VI, 306). Dass Kollektivierungspflichten in unstrukturierten Aggregaten dennoch schwächer sind, hat zwei Gründe. Zum einen lassen unstrukturierte Aggregate keine responsive Simulation wahrscheinlicher Kooperationserfolge zu. Kooperation ist aber bereits nötig, um soziale Strukturen anzulegen. Der Erfolg von Avantgarde-Initiativen bleibt somit ungewiss. Zweitens fehlt mit der sozialen Verbundenheit auch die Voraussetzung zur wechselseitigen Einforderung dieser basalen Art von Kollektivierungspflichten. Während GoodGuy von Mitgliedern der Gemeinde für seine Initiative gelobt bzw. getadelt wird, fehlt es in unstrukturierten Aggregaten an gemeinsamen Sanktionspraktiken. Kurzum, wer eine Sanktionstheorie von Pflichten vertritt oder meint, dass Verpflichtungen eine hinreichende Gewissheit über praktisches Können voraussetzen, für den klingt die Rede von Avantgarde-Pflichten eher metaphorisch.

4.

In der Auseinandersetzung mit den wichtigsten Einwänden habe ich drei Thesen verteidigt. Die Zuschreibung individueller Kollektivierungspflichten setzt die hinreichend wahrscheinliche Compliance Dritter voraus, das Wissen darüber hängt von sozialer Verbundenheit ab und die kann es bereits in informellen Gruppen, nicht aber in unverbundenen Aggregaten geben. Letzterer Gesichtspunkt spielt für die nun anstehende Übertragung meiner Überlegungen auf die Konsumentenethik eine tragende Rolle. Ich werde zeigen, dass Konsument*innen als eine hinreichend integrierte Gruppe anzusehen sind, so dass sich ihren einzelnen Mitgliedern eine Kollektivierungspflicht zuschreiben lässt.

Unter ethischem Konsum verstehe ich die Disposition von Konsument*innen, in privaten Kaufentscheidungen ethische, soziale und ökologische Standards zu berücksichtigen, mit dem Ziel, wirtschaftliche Ausbeutungsverhältnisse über eine freiwillige Verhaltensänderung von unten und ultimativ über eine internationale Ordnungsstruktur von oben zu beenden. Um an dieser Stelle einer ausgreifenden Debatte über Fairness-Kriterien aus dem Wege zu gehen, dient mir der Begriff der Ausbeutung zunächst als ein negativer Platzhalter für schwerwiegende Übergriffe auf Mensch und Umwelt.⁹ Der Zweck ethischen Konsums besteht darin, ausbeuterische Austausch- und Produktionsverhältnisse weltweit zu beenden und durch eine nachhaltige und faire Wirtschaftsordnung zu ersetzen.¹⁰ In Abwesenheit einer entsprechenden internationalen Rechtsordnung ist ethischer Konsum direkt mit individuellen Kollektivierungspflichten verbunden. Es geht dar-

9 Eine formale Definition von Ausbeutung lautet, dass A einen unfairen Vorteil aus der Interaktion mit B (zum Nachteil von B) erhält (vgl. die Diskussion in Risse/Wollner 2014). In meiner weiten Diktion ist Ausbeutung nicht nur ein interaktionaler Begriff, sondern er bezeichnet zugleich nicht zu rechtfertigende Umweltzerstörungen: Ausbeutung liegt vor, wenn eine Interaktion zwischen A und N zum unfairen Vorteil von A führt oder wenn A ohne guten Grund Ressourcen zerstört, die wichtig für N sein könnten.

10 Richtig ist, dass viele Konsument*innen lediglich ein besonderes ethisches Anliegen verfolgen. Sie wollen ein bestimmtes Produkt boykottieren oder ein bestimmtes Projekt unterstützen. Dagegen ist mein Blick auf ethischen Konsum hier stark eingengt, insofern ich ihm ein globales Gerechtigkeitsanliegen unterstelle (ähnlich Beck 2010).

um, eine politische Bewegung zu formen, die genügend andere mitnimmt, um global wirksam zu werden.¹¹

Inwiefern lassen sich nun die bisherigen Überlegungen zu den Geltungsbedingungen individueller Kollektivierungspflichten auf das Feld der Konsumentenethik übertragen? Zur Illustration dient mir ein analoger Beispielfall: FairGuy ist qua Konsument in globale Ausbeutungsprozesse involviert. Daraus scheint ihm eine starke negative Pflicht zu erwachsen, Produkte, deren Herstellung fundamentale Fairnessstandards verletzen, zu boykottieren. Zudem ist ihm eine positive humanitäre Pflicht zuzurechnen, fair produzierte und gehandelte Produkte zu kaufen. Entscheidend ist für mich aber, dass sich FairGuys Konsumentenverantwortung auch als Teil seiner politischen Verantwortung explizit machen lässt. Nach Iris Young (2011) lässt sich politische Verantwortung am besten als eine Form assoziativer Verantwortung für die zukünftige Fairness und Gerechtigkeit gemeinsamer Kooperationsstrukturen verstehen.¹² In diesem Sinne ist jede Person im Rahmen ihrer sozialen Position für die strukturellen, institutionellen und rechtlichen Hintergrundbedingungen globaler Wirtschaftsbeziehungen zuständig. FairGuy teilt die politische Verantwortung für globale Ausbeutungsstrukturen, weil er qua Konsument in sie eingebunden ist und insoweit er qua politischer Person Einfluss auf sie ausüben kann. Der Vorteil dieser Konzeption besteht darin, dass sie kein direktes Verschulden von Ungerechtigkeit nachweisen muss (wie etwa Pogge 2011), aber eine stärkere positive Verpflichtung aufgrund struktureller Verstrickung und assoziativer Verbundenheit zuschreiben kann.¹³ Ihr Nachteil ist, dass damit die politische Einflussmöglichkeit

11 Valentin Beck (2010) spricht auch hier übereinstimmend davon, dass wir die interaktionale durch eine institutionelle bzw. gerechtigkeitstheoretische Sicht auf Fair Trade zumindest ergänzen sollten (ähnlich Valiente-Riedl 2012). Zur Unterscheidung zwischen den individuellen und politischen Dimensionen der Konsumentenverantwortung vgl. Heidbrink/Schmidt (2011).

12 Young (2011, 52) definiert strukturelle Ungerechtigkeit wie folgt: „Structural injustice, then, exists when social processes put large groups of persons under systematic threat of domination or deprivation of the means to develop and exercise their capacities, at the same time that these processes enable others to dominate or to have a wide range of opportunities for developing and exercising capacities available to them.“

13 Für die politische Verantwortungskonzeption spricht weiterhin, dass der Austausch innerhalb und zwischen Unternehmen (*b to b exchanges*) den Löwenanteil des weltweiten Handels ausmacht. Veränderungen im privaten

von FairGuy zum Kriterium seiner Verpflichtungen gemacht wird. Wenn die Wahrnehmung der persönlichen Konsumentenverantwortung zu einem gewichtigen Teil darin besteht, das globale Produktions- und Handelssystem zu verändern, haben wir es mit einer scheinbar überdimensionierten und doch unbestimmten politischen Kollektivierungspflicht zu tun. Statt eine simple Löschkette zu bilden, bestünde FairGuys Pflicht zur Kollektivierung darin, faires Konsumverhalten weltweit zu organisieren.

Die offensichtlichste Disanalogie zwischen GoodGuy und FairGuy rührt daher, dass wir es in der globalen Ethik mit massiven Koordinierungsproblemen zu tun haben, Koordinierungsprobleme, die letztlich die Einrichtung robuster Institutionen und Rechtsverhältnisse erfordern. Entsprechend wird gegen eine Pflicht zu ethischem Konsum eingewendet, dass einzelne Akte unter der Wahrnehmungsschwelle des Systems bleiben und dass die Idee, eine globale Verhaltensveränderung von unten bewirken zu können, utopisch ist.

Meine Verteidigung basiert darauf, dass ethischer Konsum nicht nur eine individuelle Beitragshandlung, sondern bereits selbst ein *politischer* Akt ist. Er signalisiert der Öffentlichkeit und den Unternehmen die Bereitschaft einzelner Konsument*innen, sich an faire Marktregeln zu halten; er gibt anderen Konsument*innen ein öffentliches Beispiel; und er dokumentiert den politischen Willen, Märkte verbindlichen Fairnessregeln zu unterstellen. Ethischer Konsum ist der Versuch, seiner politischen Verantwortung für globale Ausbeutung im Kleinen gerecht zu werden. Entscheidend dabei ist, dass sich eine Verhaltensänderung von unten und eine Regulierung von oben wechselseitig stützen. Deswegen ist es instruktiv, wenn wir die individuelle Pflicht zur Institutionalisierung weniger als eine Pflicht verstehen, neue Institutionen aus dem Nichts heraus zu gründen, sondern als eine Pflicht, vorhandene Institutionalisierungsprozesse nach eigenem Vermögen zu verstärken. Denn letztlich müssen politische Reformen an verbreitete Einstellungen und informelle soziale Praktiken anschließen können. Genau dazu trägt ethischer Konsum bei, indem er Standardisierungs-, Monitoring- und Mainstreamingprozesse etabliert. Entsprechend argumentiert auch Holly Lawford-Smith: „I agree that as a first act in collectivizing to act against un-

Konsumverhalten betreffen aber lediglich den Austausch konsumorientierter Produkte (*consumer facing products*). Ausbeutung zu beenden, erfordert damit letztlich einen internationalen Rechtsrahmen, der auch den Handel zwischen Unternehmen regelt.

just labor practices, an individual ought to signal others her commitment to ethical consumption.“ (2015a, 316)

Auf den ersten Blick erscheint es dennoch übertrieben zu sein, privaten Konsum mit globaler Institutionalisierung zu verbinden. Dagegen spricht das oben von mir verteidigte Responsivitätskriterium. Niemand ist in der Position, hinreichende Compliance mit der Fair-Trade-Bewegung oder der Bio-Welle global herzustellen oder auch nur ihre Wahrscheinlichkeit einzuschätzen. Konsumenten scheinen eben nicht in der Art miteinander verbunden zu sein, die nötig wäre, um ihnen Kollektivierungspflichten zuzuschreiben. Dem lässt sich entgegenhalten, dass heutige Konsument*innen durchaus eine informelle Gruppe bilden, die ein gemeinsames Verständnis über Ziele, gemeinsame Interessen und vor allem eine politische Handlungswelt teilt. Im Durchlauf durch die oben eingeführten Kriterien lässt sich diese Sichtweise Punkt für Punkt erhärten.

a) Übereinstimmende Bewertung: Eine naheliegende Kritik lautet, dass die ‚Gruppe‘ der Konsument*innen nicht über einheitliche moralische Standards verfüge, um sich auf gemeinsame Ziele, Rangordnungen und Reformen festzulegen. Die moralischen Beweggründe von Konsument*innen seien vielschichtig oder sogar gegensätzlich, was sich in unterschiedlichen Gewichtungen zwischen Sozial- und Umweltstandards oder zwischen minimalen und egalitären Gerechtigkeitsvorstellungen zeige. Immerhin gibt es aber Ansätze für eine geteilte soziale Praxis ethischen Konsums, die dazu beiträgt, Fairness-Standards zu vereinheitlichen und zu verbreiten. Dazu tragen internationale Fair-Trade-Labels bei, deren Standardisierungs-, Monitoring- und Zertifizierungsverfahren durch die Fairtrade Labelling Organizations International (FLO) vereinheitlicht werden.¹⁴ Valentin Beck (2010) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass in der Sprache der Menschenrechte globale Mindeststandards formuliert und verbreitet werden. Ich teile diese Sicht. Mit den universal deklarierten Menschenrechten verfügen wir über eine globale normative Grammatik, die sich nicht nur auf die Legitimation und Kritik politischer Herrschaftsverhältnisse bezieht, sondern auch globalisierten Märkten normative Regeln auferlegt. Auch wenn unterschiedliche Auffassungen über den Inhalt von Menschenrechtsforderungen

14 Für kritische Bewertungen der FLO vgl. Reed (2012) und vor allem Risgaards (2015) exemplarische Kritik an den westlich dominierten, weil individualrechtlich fokussierten Zertifizierungsprozessen.

bestehen bleiben, zeichnet sich ein hinreichend überlappender Konsens darüber ab, dass Konsumgüter nicht unter menschenrechtsmissachtenden Bedingungen hergestellt oder gehandelt werden sollten.

b) *Motivierbarkeit*: FairGuy könne nicht zuverlässig einschätzen, zu welchen Verhaltensweisen sich eine kritische Masse von Verbrauchern wahrscheinlich bewegen ließe – und selbst wenn, stünde zu erwarten, dass die Compliance mit globalen Fairness-Standards gering ausfiele (vgl. Devinney/Auger/Eckhardt 2010; Johnston/Szabo 2011). Die grundsätzliche Kritik an der Fair-Trade-Idee lautet, dass moralisches Konsumverhalten irrational, unwahrscheinlich und unbeständig sei. Außerdem bleibe es auf exklusive Milieus beschränkt (Adolf/Stehr 2011). Demgegenüber ist aber zumindest in westlichen Ländern ein weit verbreitetes Interesse an fair gehandelten und organischen Produkten belegt. Mainstreaming-Strategien haben Fair-Trade-Angebote in den Discounter gebracht (vgl. Ronan Le Velley 2015). Und in Industrieländern geben derzeit immerhin zwei Drittel der Konsument*innen an, dass ihnen ethische Kriterien beim Einkauf wichtig sind, Tendenz steigend.¹⁵ Darin drückt sich ein geschärfter globaler Gerechtigkeitssinn aus, der durch handfeste rationale Interessen an einer sauberen Umwelt, gesunder Ernährung, politischer Stabilität, kontrollierbarer Migration oder wettbewerbsgerechten Lohnkostenpreisen flankiert wird. Der Punkt ist hier der, dass FairGuys Initiative an verbreitete moralische Motive und wohlverstandenes Eigeninteresse anknüpfen kann. Und nur darauf kommt es bei der Zuschreibung von Kollektivierungspflichten an. Die Frage ist nicht, wozu genügend andere tatsächlich motiviert sind – das tatsächliche Kaufverhalten fällt nach wie vor ernüchternd aus –, sondern wozu Konsument*innen anhand vorhandener Interessen motiviert werden könnten.

FairGuys Kollektivierungspflicht besteht dann im Wesentlichen darin, vorhandene Bereitschaftspotentiale für eine gemeinsame Verhaltensveränderung zu aktivieren. Es ist Teil seiner Verpflichtung, responsiv zu prüfen, ob und wie sich die entsprechenden Motive gegen Gründe der Sparsamkeit oder des sozialen Prestiges durchsetzen ließen. Diese Prüfung läuft aber eben nicht auf eine Bestandsaufnahme bestehender Kaufpräferenzen hinaus, sondern auf eine Einschätzung, wie sich vorherrschende Präferenzen

15 Vgl. die Trendstudie „Lebensqualität: Konsument*innenethik zwischen persönlichem Vorteil und sozialer Verantwortung“ (http://www.ottogroup.com/media/docs/de/trendstudie/1_Otto_Group_Trendstudie_2013.pdf).

realistischerweise verändern ließen. Welche Wege gibt es, die dramatischen Menschenrechtsverletzungen etwa in der Schokoladen- oder Handyproduktion zu Bewusstsein zu bringen? Wie ließe sich ein positives Bild fairer Wirtschaftsbeziehungen in der öffentlichen Fantasie verankern? Und was kann FairGuy über sein vorbildliches Verhalten hinaus dazu beitragen? Ich denke, dass eine solche Prüfung nicht notwendig ernüchternd ausfallen muss. Es ist möglich, dass eine Inkaufnahme von Kinderarbeit beim Schokoladenkonsum in wenigen Jahren ebenso geächtet sein wird wie Sklaverei. Die Fair-Trade-Bewegung verbreitet dazu nicht nur dramatische Bilder, sondern zeichnet auch eine positive Alternative, die eine mobilisierende Kraft hat. Wenn FairGuy durch sein eigenes Konsumverhalten mit gutem Beispiel vorangeht, er die Externalitäten privaten Konsums in seinem Umfeld anspricht und sich politischen Initiativen anschließt, dann in der begründeten Hoffnung, damit eine zukünftige Verhaltensänderung anstoßen zu können.

c) *Kommunikative Verbundenheit*: Insgesamt, so ein verwandter Kritikpunkt, sei die ‚Gruppe‘ der weltweit Konsumierenden trotzdem zu schwach verbunden, um eine derart großräumige und anspruchsvolle gemeinsame Handlung zu organisieren. Ein relevanter Unterschied zwischen GoodGuy und FairGuy bestehe weiter darin, dass ersterer direkt mit den Umherstehenden kommunizieren könne, während FairGuy keine Möglichkeit habe, sich mit den anderen abzustimmen. Sein individueller Boykott-Akt ist von denen der Mithandelnden getrennt. Es gibt auch keine wechselseitige Kontrolle der Compliance-Bereitschaft – und dadurch handele es sich zumindest um eine schwächere Form gemeinsamen Handelns.

Das ist zutreffend, aber schließt nicht aus, dass Konsument*innen zumindest indirekt miteinander kommunizieren und sich zunehmend als eine informell strukturierte Gruppe begreifen lernen. Das Bewusstsein, eine wechselseitig füreinander verantwortliche Gruppe zu bilden, wird durch das Auftauchen der globalen Fair-Trade-Bewegung bestärkt. Mit ihren Labels und Initiativen hat sie eine symbolische Ordnung und kommunikative Plattformen geschaffen, über die Konsument*innen hinreichend viele Informationen über die Verbundenheit ihrer Handlungen teilen. Entsprechend verfügen Konsument*innen über eine klare Vorstellung wechselseitig geforderter Beitrags- und Unterlassungshandlungen und entsprechend bilden sich soziale Sanktionen für achtlosen Konsum. FairGuy weiß, dass er keine unter ausbeuterischen Bedingungen produzierten Waren kaufen sollte, und er weiß, dass das andere Konsument*innen wissen und missbilligend auf ihn reagieren werden.

d) *Effektivität*: Eine weitere Kritik basiert darauf, dass es sich nicht mit hinreichender Sicherheit bestimmen lässt, welche gemeinsamen Handlungen überhaupt geeignet wären, Ausbeutung im globalen Maßstab zu beenden. Ein Beispiel für die dabei auftretende Ungewissheit ist der Streit zwischen westlichen Kampagnen, die zum Boykott von Ausbeutungsbetrieben in Pakistan oder Bangladesch aufgerufen haben, und lokal ansässigen Hilfsorganisationen, die ganz im Gegenteil dafür plädieren, weiterhin bei Profiteuren wie *Kik* oder *Primark* zu kaufen. Denn unter den gegebenen Verhältnissen bedeute ausbeuterische Fabrikarbeit immer noch einen Fortschritt für die Unabhängigkeit der Arbeiterinnen, die damit erst befähigt würden, den Kampf um einen Mindestlohn und mehr Rechte vor Ort selbst zu führen.¹⁶ Die Verlagerung auf faire Produktionsstandorte drohe damit ausgerechnet die ärmsten Regionen zu benachteiligen. In dieser Auseinandersetzung zeigt sich, dass es oftmals schlicht ungewiss bleiben wird, wie sich Fair-Trade-Initiativen auswirken. Selbst wenn FairGuy Erfolg darin hätte, einen gemeinsamen Boykott zu organisieren, könnte er immer noch nicht mit hinreichender Sicherheit prognostizieren, dass dies langfristig die Lage der Ausgebeuteten verbessert.¹⁷

Auch wenn es Beispiele für nachweisbar erfolgreiche Fair-Trade-Praktiken geben mag, bleibt der Nachweis eines positiven ökonomischen Impacts oftmals strittig. Gründe dafür liegen in der Komplexität internationaler Ausbeutungsverhältnisse und darin, dass einzelne Fair-Trade-Nischen Ausbeutung in anderen Bereichen verdecken oder sogar zu legitimieren helfen. Unter dem Vorzeichen struktureller globaler Ungerechtigkeit lassen sich einzelne Initiativen ohnehin kaum positiv bilanzieren. Ich will das hier auch nicht tun. Denn in der Perspektive politischer Verantwortung ist der Maßstab für einen positiven Impact ohnehin nicht die unmittelbare ökonomische

16 Auf die emanzipatorische Bedeutung von Fair Trade weist Sally Smith (2015) hin.

17 Kurjanska/Risse (2008) argumentieren, dass Fair Trade Nischen einrichtet, die konventionelle Produzenten in armen Ländern ausschließen. Vor allem aber subventioniere Fair Trade ineffiziente Wirtschaftszweige, was diesen Volkswirtschaften langfristig schade und neue Abhängigkeiten schaffe. Aus utilitaristischer Sicht bestreitet Peter Griffith (2012), dass ethischer Konsum einen positiven Impact hat. Dagegen argumentiert Peter Singer, dass Fair-Trade-Produkte ähnlich wie Delikatessen oder Luxusmarken zumindest ein faires Marktsegment bilden (<http://www.utilitarian.net/singer/by/200604-.htm>).

Bilanz, sondern der zu erhoffende Impact auf gemeinsame Einstellungen und auf die politisch-rechtliche Grundstruktur.¹⁸ Der Unterschied liegt darin, dass politische Verantwortung nicht nur auf die wahrscheinliche Beendigung einzelner Ausbeutungspraktiken abzielt, sondern die Hintergrundbedingungen von Ausbeutung insgesamt in den Blick nimmt. Damit wird klarer, was FairGuy im Rahmen seiner Kollektivierungspflicht tun sollte. Er sollte Fair-Trade-Produkte kaufen und dies möglichst als eine symbolische Handlung öffentlich machen, er sollte die Beendigung wirtschaftlicher Ausbeutungsverhältnisse als ein grundsätzliches politisches Anliegen vertreten und er sollte dafür werben, dass andere der Fair-Trade-Bewegung beitreten.

e) *Zumutbarkeit*: Der letzte Einwand besagt, dass FairGuys Kollektivierungspflichten mit einem ‚normalen‘ Lebensstil unverträglich seien. Schließlich müsste er sich umfassend über Belieferungsketten, Herstellungsländer oder Ökobilanzen informieren und sich ein profundes Verständnis makroökonomischer Zusammenhänge aneignen. Ernsthaft betrieben würde dies zu unzumutbaren Einschränkungen führen. Das gilt insbesondere für die politische Verantwortungsperspektive. Er müsste sein ganzes Leben dem politischen Kampf für eine ferne Utopie widmen. Das Standardargument gegen konsequentialistische und verantwortungsethische Positionen lautet entsprechend, dass ihre hochtrabenden moralischen Forderungen mit der Idee eines selbstbestimmten (und gewöhnlichen) Lebens unvereinbar bleiben.

Dagegen möchte ich noch einmal darauf aufmerksam machen, dass FairGuys politische Verantwortungsübernahme in einfachen Alltagshandlungen beginnt.¹⁹ Der typische Fall seines Konsumierens spielt sich im Supermarkt oder Internet ab, also in konkreten Kaufentscheidungen, in denen seine globale Verantwortung die Gestalt vollkommen bestimmter und bewältigbarer Pflichten annimmt. Dass die Verpflichtung, auf bestimmte Waren und Herkunftsländer zu verzichten, den gesamten Lebensstil in unzumutbarer Weise angreift, ist offensichtlich eine starke Behauptung – zumal

18 Ein häufig zitiertes (wenn auch umstrittenes) Beispiel ist der sogenannte Kimberly-Prozess, der den Handel mit Blutdiamanten unterbinden hilft.

19 Auch Lawford-Smith (2015a) verteidigt den Gesichtspunkt, dass ethischer Konsum Ausdruck einer Kollektivierungspflicht ist, ohne dabei moralisch überfordernd zu sein.

die bestehende Fair-Trade-Praxis durch Labelling und Mainstreaming die Kosten individueller Beitragshandlungen erheblich reduziert hat.

Dennoch lassen sich natürlich unzählige Beispiele für einen stark konsumorientierten Lebensstil geben, der mit konsumentenethischen Forderungen unvereinbar bleibt.²⁰ Dann aber stellt sich die Frage, warum einer gänzlich unqualifizierten Freiheit des persönlichen Lebensstils überhaupt normative Relevanz zugesprochen werden sollte. Ich denke, dass eine verantwortungsethische Perspektive nicht nur sensibel gegenüber dem Gesichtspunkt der Zumutbarkeit, sondern auch rücksichtslos gegenüber Lebensstilen bleiben muss, die ihre soziale Verantwortung gegenüber gravierenden moralischen Übeln nicht anerkennen.

Mehr Gewicht hat hingegen der Einwand, dass ich aus der Sicht relativ privilegierter Personen argumentiere. Für große Teile der Bevölkerung stellt es immer noch eine große Schwierigkeit dar, die erheblich teureren Fair-Trade-Produkte zu kaufen. Deswegen wird der Ruf nach Konsumentenverantwortung oftmals – und oftmals zu Recht – als Arroganz der bürgerlichen Klasse gegenüber prekär lebenden oder armen Menschen empfunden. Umso wichtiger ist es, klar zwischen einer allgemeinen Verantwortung, nach Möglichkeit fair zu konsumieren, und der konkreten Pflicht, ein bestimmtes Fair-Trade-Produkt in einer bestimmten Situation zu kaufen, zu unterscheiden. Relativ arme und reiche Konsument*innen teilen dieselbe Verantwortung, aber sie haben in der spezifischen Situation unterschiedliche Pflichten. Das entlässt auch relativ arme Menschen nicht aus der Verantwortung, bei Gelegenheit das fair gehandelte Produkt zu kaufen oder wenn möglich auf bestimmte Konsumgüter zu verzichten. Es nimmt aber relativ wohlhabende Konsument*innen deutlich stärker in die Pflicht.

Ähnlich lässt sich auch im Hinblick auf FairGuys politische Verantwortung im engeren Sinne argumentieren. Sich politisch gegen globale Ausbeutungsstrukturen zu engagieren, verlangt keine disproportionalen Opfer

20 Die schwierigere Frage, ob eine Verbundenheit mit moralisch gravierenden Übeln nicht gleich die Veränderung des gesamten Lebensstils fordert, konstruiert ohnehin eine in meinen Augen zu starke Opposition. Lebensstile entwickeln sich innerhalb sozialer Anerkennungsverhältnisse und vor dem Hintergrund einer sich verändernden Architektur von Wahlmöglichkeiten. Der persönliche Lebensstil wird innerhalb sozialer Verantwortlichkeiten gelebt und er verändert sich auch mit ihnen. Daher sollte die Wahrnehmung entsprechender Verantwortlichkeiten mit den meisten Lebensstilen vereinbar sein.

von ihm, sondern lediglich ein verändertes Nachdenken über die eigene Rollenverantwortung. Iris Marion Young nennt diesbezüglich vier Überlegungsparameter, an denen er seine politische Verantwortung in konkrete Pflichten übersetzen sollte (2010: 364f.). Dies hängt von seiner sozialen Position ab, also vor allem davon, inwieweit er die Macht hat, soziale Strukturen zu beeinflussen. Der interessanteste Parameter ist dabei seine kollektive Fähigkeit („collective ability“), politische Gruppen zu organisieren oder zu führen. Dass FairGuy eine soziale Position bekleidet, aufgrund derer ihm Pflichten zur Gründung einer politischen Partei zufallen, wäre sicherlich ein Ausnahmefall. In der Regel wird er seine Kollektivierungspflicht auf dem Boden der bestehenden Fair-Trade-Bewegung und politischer Pfadabhängigkeiten erfüllen können.

5.

Ich fasse zusammen. In den ersten Abschnitten habe ich eine Definition individueller Kollektivierungspflichten entwickelt und verteidigt, die sie als konditionale Pflichten begreift. Das sind Pflichten, die nur unter der Bedingung gelten, dass eine Person ein responsives Verständnis gemeinsamer Handlungsmöglichkeiten entwickeln kann. Angewendet auf den Fall der Konsumentenethik habe ich plausibel zu machen versucht, dass diese Voraussetzungen auch in informell organisierten und großräumigen Gruppen gegeben sein können. Ich habe die Auffassung vertreten, dass die Gruppe der Konsument*innen in hinreichender Weise sozial miteinander verbunden ist, um jeder Teilnehmerin eine Pflicht zur Kollektivierung zuzurechnen.

Die Fälle von GoodGuy und FairGuy sind insofern vergleichbar, als sich beide ein responsives Bild gemeinsamer Handlungsmöglichkeiten machen können. Konsument*innen handeln, so Iris Young, auf Grundlage genormter Entscheidungsstrukturen, die sie durch ihre Konformität weiter festigen, die sie aber auch durch genuin politische Handlungen verändern können – und moralisch gesehen sollten (Young 2010 und 2013). Einerseits wird diese Verantwortung bereits durch ethischen Konsum selbst erfüllt, weil es sich dabei um einen politischen Akt im Kleinen handelt, der zur Verbreitung ethischer, sozialer und ökologischer Standards beiträgt, Compliance-Bereitschaft nach außen signalisiert und damit die Entwicklung einer sozialen Praxis vorantreibt, an die politische Institutionalisierungs- und Verrechtlichungsschritte anknüpfen können.

Andererseits reicht es in der Tat nicht aus, die eigene politische Verantwortung durch ethischen Konsum abzugelten. Wer in strukturelles Unrecht verstrickt ist, hat weitergehende politische Kollektivierungspflichten. Entscheidend ist, dass politische Handlungen immer schon pfadabhängig sind. FairGuy hat keinen unmittelbaren Zugang zu den Einstellungen der weltweit Konsumierenden, aber ihm stehen bereits informelle wie institutionalisierte Strukturen zur politischen Mitgestaltung globaler Marktregeln offen. Er kann sich für einen besseren Verbraucherschutz, gegen intransparente Schlichtungsmechanismen in internationalen Handelsvereinbarungen (TTIP), für Importbeschränkungen, aber auch für internationale Reformprozesse engagieren. Politische Verantwortung, so die Pointe, beginnt bereits im privaten Verhalten, sie setzt sich fort in der öffentlichen Meinungsbekundung und sie mündet in spezifisch politischen Akten, angefangen beim Wahlverhalten bis hin zur Verantwortungsübernahme in politischen Initiativen und Ämtern.

Ausblickend will ich hier keinesfalls in Abrede stellen, dass es gute Gründe gibt, dass die Wahrscheinlichkeit, mit individuellen Beitragshandlungen einen Unterschied in globalen Reformprozessen zu machen, skeptisch zu beurteilen ist. Shelly Kagan (2011) betont zwar, dass die Signifikanz individueller Handlungen auch in komplexen Prozessen nicht bei null liegt, daraus folgt aber noch keine spezifische Verpflichtung, einer globalen Gerechtigkeitsutopie nachzueifern.²¹ Denn auch hier gilt, was ich in der Auseinandersetzung mit dem zweiten Einwand eingeräumt habe. Solange die gemeinsame Gründung gerechter globaler Institutionen höchst unwahrscheinlich erscheint und es Alternativen gibt, Ausbeutung zumindest ein Stück weit zurückzudrängen, ergibt sich aus dem responsiven Überlegungs-

21 Shelly Kagan (2011) macht dieses Argument in Bezug auf eine gemeinsame Schädigung. Auch wenn die Wahrscheinlichkeit verschwindend gering ist, dass der eigene Beitrag ausschlaggebend war bzw. durch ihn die Schwelle (*threshold*) überschritten wurde, liegt die Wahrscheinlichkeit doch nicht bei null, so dass jede Beteiligte in der Verantwortung für die Beseitigung des Schadens stünde (dagegen Nefyky 2011). Gesetzt, dass globale Ausbeutung von Mensch und Umwelt ein großes moralisches Unrecht darstellt, dass dieses Unrecht nur durch robuste internationale Institutionen zu beseitigen ist und dass die eigene (zumutbare) Beitragshandlung darin prinzipiell einen Unterschied machen kann, hätte FairGuy eine moralische Pflicht zum Aufbau globaler Institutionen. Diese wird aber dadurch relativiert, dass es andere Routen zur Hilfeleistung und unterschiedlich weit gehende und wahrscheinliche Reformalternativen gibt.

gleichgewicht, dass FairGuy Initiativen unterstützen sollte, die politisch realistisch sind. Als Mitglied eines rechtsstaatlich organisierten Demos sollte er sich mit anderen zunächst einmal für innerstaatliche Arbeitnehmerrechte, Umweltstandards und ethische Importbeschränkungen einsetzen.²² Realistische Vorschläge für Linkage – also für die Menschenrechtskonditionalität internationaler Marktzugänge gründend auf dem bestehenden WTO-Regime –, liegen ebenfalls bereits auf dem Tisch (vgl. Barry/Reddy 2008). Anlass zur Skepsis, ob FairGuy in diesen politischen Prozessen einen signifikanten Unterschied machen könnte, ist also weiterhin geboten. Der Skeptiker geht aber fälschlicherweise davon aus, dass FairGuys Beitragshandlung isoliert und bloß gegenwärtig zu betrachten ist. Er bemüht das Bild des Tropfens, der das Fass zum Überlaufen bringt oder wirkungslos bleibt, wenn die kritische Masse nicht erreicht wurde. Dagegen liegt der politischen Perspektive ein Bild verknüpfter und zukunftsöffener Handlungskaskaden zugrunde. Politische Ideen sollten zwar nicht völlig unrealistisch sein, aber sie werden in der Hoffnung angeeignet, dass sich die Voraussetzungen für Wahrscheinlichkeiten zukünftig ändern werden. In diesem Sinne versteht sich FairGuy als einen Multiplikator und seine Handlung als einen Kollektivierungsakt. Seine Handlung motiviert andere, die den Unterschied machen könnten oder die wiederum andere motivieren, die das tun (ähnlich Almassi 2011). Der Unterschied wird dann gemeinsam gemacht. FairGuys responsive Überlegungen richten sich damit auf die Möglichkeit eines politischen Strukturwechsels, den er für sich nicht kontrollieren und dessen Wahrscheinlichkeit er nicht bestimmen kann. Der Grund seines politischen Engagements liegt nicht in der unmittelbar prognostizierbaren Wirkung seiner isolierten Handlung, sondern im Vertrauen auf die Virulenz einer darin symbolisierten Idee.

Literatur

- Adolf, Marian und Nica Stehr. 2011. Soziale Mileus und Konsum. In: *Die Verantwortung des Konsumenten: Über das Verhältnis von Markt, Moral und Konsum*, hg. von Björn Ahaus, Ludger Heidbrink und Imke Schmidt, 245–268. Frankfurt/Main: Campus.
- Ahaus, Björn, Ludger Heidbrink und Imke Schmidt, Hrsg. 2011. *Die Verantwortung des Konsumenten: Über das Verhältnis von Markt, Moral und Konsum*. Frankfurt/Main: Campus.

22 Vgl. die Vorschläge zu einer gerechten Ressourcentransaktion von Leif Wenar (2008) oder Thomas Pogge (2011).

- Almassi, Ben. 2011. The Consequences of Individual Consumption: A Defence of Threshold Arguments for Vegetarianism and Consumer Ethics. *Journal of Applied Philosophy* 28, Nr. 4: 396–411.
- Barry, Christian und Sanjay Reddy. 2008. *International Trade and Labor Standards: A Proposal for Linkage*. New York: Columbia University Press.
- Beck, Valentin. 2010. Theorizing Fairtrade from a Justice-related Standpoint. *Global Justice: Theory, Practice, Rhetoric* 3: 1–21.
- Bratman, Michael E. 2009. Geteiltes kooperatives Handeln. In: *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlage des Sozialen*, hg. von Hans Bernhard Schmidt, David P. Schweikard, 176–193. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Collins, Stephanie. 2013. Collectives' Duties and Collectivisation Duties. *Australasian Journal of Philosophy* 91, Nr. 2: 231–248.
- Erskine, Toni. 2014. Coalition of the Willing and Responsibilities to Protect: Informal Associations, Enhanced Capacities, and Shared Moral Burdens. *Ethics and International Affairs* 28, Nr. 1: 115–145.
- Devinney, Timothy, Pat Auger und Giana Eckhardt. 2010. *The Myth of the Ethical Consumer*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Dulsrud, Arne und Eivind Jacobsen. 2007. Will Consumers Save the World? The Framing of Political Consumerism. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 20, Nr. 5: 469–482.
- Gerber, Doris. 2010. Der Begriff der kollektiven Verantwortung. Ist individuelle Verantwortung das richtige Modell für kollektive Verantwortung? In: *Kollektive Verantwortung und internationale Beziehungen*, hg. von Doris Gerber, Véronique Zanetti, 66–93. Berlin: Suhrkamp.
- Gilbert, Magaret. 2009. Zusammen spazieren gehen: Ein paradigmatisches soziales Phänomen. In: *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlage des Sozialen*, hg. von Hans Bernhard Schmidt, David P. Schweikard, 154–175. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gilbert, Margaret. 2010. Wer ist zu verurteilen? Kollektive moralische Verantwortung und ihre Auswirkung auf Gruppenmitglieder. In: *Kollektive Verantwortung und internationale Beziehungen*, hg. von Doris Gerber, Véronique Zanetti, 31–65. Berlin: Suhrkamp.
- Heidbrink, Ludger und Imke Schmidt. 2011. Das Prinzip der Konsumentenverantwortung: Grundlagen, Bedingungen und Umsetzungen ethischen Konsums. In: *Die Verantwortung des Konsumenten: Über das Verhältnis von Markt, Moral und Konsum*, hg. von Björn Ahaus, Ludger Heidbrink und Imke Schmidt, 25–56. Frankfurt/Main: Campus.
- Held, Virginia. 1970. Can a Random Collection of Individuals be Morally Responsible? *The Journal of Philosophy* 67: 471–481.
- Kagan, Shelly. 2011. Do I Make a Difference? *Philosophy and Public Affairs* 39, Nr. 2: 105–141.

- Lawford-Smith, Holly. 2015. What 'We'? *Journal of Social Ontology* 1, Nr. 2: 225–250.
- Lawford-Smith. 2015a. Unethical Consumption & Obligations to Signal. *Ethics and International Affairs* 29, Nr. 3: 315–330.
- Kurjanska, Malgorzata und Mathias Risse. 2008. Fairness in Trade II: Export Subsidies and the Fair Trade Movement. *Politics, Philosophy & Economics* 7, Nr. 34: 29–56.
- Le Velley, Ronan. 2015. Fair Trade and Mainstreaming. In: *Handbook of Research on Fair Trade*, hg. von Elizabeth A. Bennett und Laura T. Reynolds, 265–280. Northampton, Mass: Edward Elgar Pub.
- Miller, Kaarlo und Raimo Tuomela. 2009. Wir-Absichten. In: *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlage des Sozialen*, hg. von Hans Bernhard Schmidt, David P. Schweikard, 72–98. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Nefsky, Juli. Consequentialism and the Problem of Collective Harm. A Reply to Kagan. *Philosophy and Public Affairs* 39, Nr. 4: 364–395.
- Pettit, Philip und David Schweikard: Gemeinsames Handeln und kollektive Akteure. In: *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlage des Sozialen*, hg. von Hans Bernhard Schmidt, David P. Schweikard, 555–585. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Pogge, Thomas. 2011. *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen*, Berlin: De Gruyter.
- Reed, Darryl. 2012. *Fair Trade International (FLO)*. In: *Business Regulation and Non-state Actors: Whose Standards? Whose Development?*, hg. von Darryl Reed, Peter Utting und Ananya Mukherjee-Reed, 300–314. Oxford: Routledge.
- Riisgaard, Lone. 2015. Fair Trade Certification, Conventions and Labor. In: *Handbook of Research on Fair Trade*, hg. von Elizabeth A. Bennett und Laura T. Reynolds, 120–138. Northampton, Mass: Edward Elgar Pub.
- Risse, Mathias und Gabriel Wollner. 2014. Three Images of Trade: On the Place of Trade in a Theory of Global Justice. *Moral Philosophy and Politics* 1, Nr. 2: 201–225.
- Searle, John R. 2009. Kollektive Absichten und Handlungen. In: *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlage des Sozialen*, hg. von Hans Bernhard Schmidt, David P. Schweikard, 99–118. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schwenkenbecher, Anne. 2014. Joint Moral Duties, *Midwest Studies in Philosophy* 38, Nr. 1: 58–74.
- Schwenkenbecher, Anne. 2013. Joint Duties and Global Moral Obligations. *Ratio* 26, Nr. 3: 310–328.
- Smith, Sally. 2015. Fair Trade and Women's Empowerment. In: *Handbook of Research on Fair Trade*, hg. von Elizabeth A. Bennett und Laura T. Reynolds, 422–440. Northampton, Mass: Edward Elgar Pub.

- Singer, Peter. 2015. Why Pay More for Fairness? <http://www.utilitarian.net/singer/by/200604--.htm> (Zugegriffen: 19. Februar 2016).
- Valiente-Riedl, Elisabeth. 2013. *Is Fairtrade Fair?*, New York: Palgrave Macmillan.
- Wenar, Leif. 2008. Property Rights and the Resource Curse. *Philosophy and Public Affairs* 36, Nr. 1: 2–32.
- Young, Iris Marion. 2013. *Responsibility for Justice*, New York: Oxford University Press.
- Young, Iris Marion. 2010. Verantwortung und globale Gerechtigkeit. Ein Modell sozialer Verbundenheit. In: *Globale Gerechtigkeit*, hg. von Christoph Broszies und Henning Hahn, 329–369. Berlin: Suhrkamp.

Kollektive Verantwortung für den Klimaschutz

IVO WALLIMANN-HELMER, ZÜRICH

Zusammenfassung: In der gegebenen globalen Governance-Struktur stellen souveräne Einzelstaaten die zentralen kollektiven Akteure dar, die Verantwortung für einen zeitnahen und effektiven Klimaschutz übernehmen müssen. Dieser Aufsatz vertritt die These, dass die Differenzierung der Einzelstaaten zumutbaren Verantwortung die Bedingungen berücksichtigen sollte, aufgrund derer sie als kollektivverantwortungsfähige Akteure verstanden werden können. Dies gilt sowohl mit Blick auf ihre historische Verantwortung für die Verursachung des Klimawandels als auch im Hinblick auf die Zukunft. Dabei ist für zeitnahen und effektiven Klimaschutz von zentraler Bedeutung, dass die Verantwortungsfähigkeit aller Mitgliedsstaaten der UNFCCC erhalten bleibt, damit sie als kollektive Akteure ihren differenzierten Beitrag leisten können.

Schlagworte: Klimawandel, kollektive Verantwortung, Klimagerechtigkeit, intergenerationelle Gerechtigkeit, historische Gerechtigkeit

Abstract: Within the global governance structure of today, sovereign states are the crucial collective agents to take on responsibility for timely and effective climate protection. This paper claims that to differentiate the responsibilities of individual states, the conditions enabling states to act as responsible collective agents must be considered in the first place. This is the case not only with regard to their historical contribution to climate change, but also regarding their responsibilities towards the future. For timely and effective climate protection to be possible, it must be secured that all states being party to the UNFCCC remain responsible collective agents. Only given their capacity to be responsible collective agents, states can contribute to climate protection according to their differentiated responsibilities.

Keywords: climate change, collective responsibility, climate justice, intergenerational justice, historical justice

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



Der Klimawandel stellt eine strikt globale Herausforderung dar. Egal wo auf unserem Globus Emissionen ausgestoßen werden, sie treffen alle Regionen und Menschen, am härtesten aber die Schwächsten und Verletzlichsten (Jamieson und Di Paola 2015; Shue 2015). Gleichzeitig ist der Klimawandel eine intergenerationelle Herausforderung. Die das Weltklima verändernden, seit der Industrialisierung stark angestiegenen Emissionen zeitigen bereits jetzt und noch stärker in Zukunft Schäden und Risiken. Die kurz- und mittelfristig erwarteten Schäden und Risiken lassen sich nicht mehr durch Emissionsreduktionen (Mitigation) verhindern. Die relevanten Klimagase bleiben über sehr lange Zeit hinweg in der Atmosphäre und erhöhen die mittlere Erdtemperatur. Deshalb muss angemessener Klimaschutz kurz- und mittelfristig sicherstellen, dass Anpassungsmaßnahmen (Adaptation) an die veränderten klimatischen Bedingungen vorbereitet und möglich sind (Meyer und Roser 2007). Längerfristig sind als Klimaschutzmaßnahme aber drastische Emissionsreduktionen notwendig. Nur so sind Kettenreaktionen vermeidbar, die mit großer Wahrscheinlichkeit einen hohen Anstieg der mittleren Erdtemperatur nach sich ziehen (Clark et al. 2016; Fischlin 2009; Gesang 2012). Dieser käme weit über dem in Paris 2015 formulierten Ziel zu liegen, die Erderwärmung unter 2° Celsius im Vergleich zum vorindustriellen Zeitalter zu halten (United Nations 2015, Art. 2).

So gesehen scheint die Menschheit als Gesamtes das relevante Kollektiv zu sein, das Verantwortung für den Klimaschutz übernehmen muss. Global gesehen betrifft die Verantwortung für den Klimaschutz alle Menschen, intergenerationell gesehen stehen alle Menschen spätestens seit der einsetzenden Industrialisierung in der Verantwortung. Für einen zeitnahen und effektiven Klimaschutz muss man allerdings von der derzeit etablierten politischen Ordnung ausgehen; also von der gegebenen globalen Governance-Struktur mit souveränen Einzelstaaten und schwach ausgeprägten bzw. fehlenden globalen Institutionen. Deshalb nimmt dieser Aufsatz Staaten als die wichtigsten kollektiven Akteure in den Fokus, die Verantwortung für den Klimaschutz übernehmen müssen. Ich untersuche, welche Lasten einzelnen Staaten aufgebürdet werden dürfen, sollen sie als verantwortungsfähige, kollektive Akteure handlungsfähig bleiben, damit zeitnaher und effektiver Klimaschutz gewährleistet ist.

Gemäß dem für die United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) zentralen Prinzip der *common but differentiated responsibilities* tragen alle Staaten gemeinsam die Verantwortung für den Klimaschutz. Diese Verantwortung muss aber für jeden Mitgliedsstaat der

UNFCCC differenziert werden (United Nations 1992, Art. 3). In der internationalen Klimapolitik spielt für diese Differenzierung die historische Verantwortung der Industrienationen für die Verursachung des Klimawandels eine zentrale Rolle. Im Folgenden möchte ich zeigen, dass für diese Differenzierung auch die einzelstaatliche Verantwortung gegenüber der Zukunft wichtig ist. Der Hauptbeitrag dieses Aufsatzes besteht aber darin, einen anderen grundlegenden Aspekt der UNFCCC zu beleuchten. Gemäß der UNFCCC bestehen die gemeinsamen, aber unterschiedlichen Verantwortlichkeiten für den Klimaschutz in Abhängigkeit von den jeweiligen staatlichen Möglichkeiten, Maßnahmen zu ergreifen (United Nations 1992, Art. 3). Ich zeige, dass das Verständnis von Staaten als verantwortungsfähigen kollektiven Akteuren mitbestimmt, welche Lasten ihnen für den Klimaschutz zugemutet werden können.

Selbstverständlich kann man gegen ein solches Vorgehen einwenden, dass eine globale Herausforderung wie der Klimawandel globale Strukturen und Institutionen erfordere, weshalb den einzelnen Staaten weniger Gewicht zukommen sollte. Im folgenden ersten Abschnitt liefere ich deshalb weitere Gründe, weshalb Staaten meiner Meinung nach die wichtigsten kollektiven Akteure für den Klimaschutz darstellen (1.). Sind Staaten die wichtigsten Akteure für den Klimaschutz, dann muss geklärt werden, inwiefern diese als verantwortungsfähige Kollektive verstanden werden können (2.). Vor diesem Hintergrund untersuche ich in einem dritten und vierten Schritt, welche Verantwortung für den Klimaschutz einzelnen Staaten aufgrund ihres historischen Beitrags zum Klimawandel und mit Blick auf die Zukunft zugemutet werden kann (3./4.). Aus dieser Untersuchung leitet sich ein Prinzip ab, das die einzelstaatliche Verantwortung für den Klimaschutz mit Blick auf die einzelstaatlich-kollektive Verantwortungsfähigkeit zu differenzieren erlaubt. Die Diskussion dieses Prinzips zeigt, dass dem Erhalt der Verantwortungsfähigkeit aller Mitgliedsstaaten der UNFCCC besonderes Gewicht zukommen sollte (5.). Abschließend fasse ich die Ergebnisse meiner Analyse zusammen (6.).

1. Staaten als wichtigste Akteure für den Klimaschutz

Von der zeitlichen Dimension her beschränkt sich diese Untersuchung auf heute existierende und funktionsfähige Einzelstaaten. Nur Staaten können Verantwortung für den Klimaschutz übernehmen, die handlungsfähig sind. Durch Bürgerkriege, schwere Umweltkatastrophen oder nicht existente poli-

tische Strukturen in ihrer Handlungsfähigkeit eingeschränkte Staaten, kann man kaum als vollumfänglich verantwortungsfähige kollektive Akteure bezeichnen. Darüber hinaus sind es einzig die heute Lebenden, die Maßnahmen zugunsten des Klimaschutzes ergreifen können. Deshalb ist das für den Klimaschutz als relevant zu betrachtende Kollektiv auf die heute Lebenden eingeschränkt. Die intergenerationelle Dimension des Klimawandels spielt für die Differenzierung der Verantwortlichkeiten für den Klimaschutz gleichwohl eine zentrale Rolle (Hayward 2012; Page 2008). Denn diese Differenzierung hängt wesentlich von der zeitlichen Dimension ab. Erstens, nicht alle heute existierenden und funktionsfähigen Staaten haben in der Vergangenheit in gleicher Weise zum Klimawandel beigetragen und davon profitiert (Meyer 2010). Zweitens, die Ansprüche zukünftiger Generationen definieren, was heute zugunsten des Klimaschutzes unternommen werden muss (Roser und Seidel 2013; Meyer und Roser 2007). Dabei sind diese Ansprüche zukünftiger Generationen allerdings nicht unbedingt in allen Staaten gleich. Entsprechend ist es sinnvoll, die Verantwortlichkeiten für den Klimaschutz nach Staaten sowohl mit Blick auf die Vergangenheit als auch mit Blick auf die Zukunft zu differenzieren.

Selbst wenn man dieser Argumentation zustimmt, kann man anzweifeln, dass Staaten die wichtigsten Akteure darstellen, die Verantwortung für den Klimaschutz übernehmen müssen. Auf der einen Seite kann behauptet werden, dass die Durchsetzung und Überwachung der so differenzierten Verantwortlichkeiten globale Strukturen und Institutionen nötig machen. Aufgrund seiner globalen Dimension erfordert der Klimawandel ein globales Regime.¹ Auf der anderen Seite mag es einleuchtender erscheinen, die Verantwortung für den Klimaschutz nicht nach einzelstaatlichem Beitrag zum Klimawandel zu differenzieren, sondern gemäß den Emissionen, die Individuen oder sonstige relevante Akteure wie Unternehmen verursachen (Baatz 2014; Caney 2005a; Müller 2009). Die Höhe der Emissionen dieser Akteure ist unabhängig von Staatsgrenzen. In jedem Land gibt es Akteure mit hohen und solche mit niedrigen Emissionen. Individuen und insbesondere Unternehmen sind über Staatsgrenzen hinweg tätig. Im Prinzip stimme ich diesen beiden Einwänden zu. Eine ideale Theorie der Verantwortung für den Klimaschutz sollte sie berücksichtigen und integrieren. Diese beiden Einwände übersehen aber zwei wesentliche Schwierigkeiten.

1 Für zwei konkrete politische Vorschläge für ein globales Klimaregime siehe z.B. Paulini (2009) oder Müller (2009).

Auf der einen Seite sind Individuen und zum Teil auch Unternehmen tendenziell epistemisch überfordert, wenn es darum geht, das eigene Handeln in klimaneutralen Bahnen zu lenken. Hierfür wäre das Sammeln und Nachvollziehen viel zu vieler, hochkomplexer Informationen notwendig, nur um einzelne Entscheidungsalternativen als klimaneutral einzuschätzen. Insbesondere von Individuen kann man kaum verlangen, dass sie ohne Unterstützung bei jeder alltäglichen Entscheidung darauf bedacht sind, dass diese klimaneutral ausfällt (S. Miller 2011; Roser und Seidel 2013). Gleichzeitig kann man zwar aus globaler Perspektive im Grundsatz klären, wie hoch die durchschnittlichen Emissionsreduktionen einzelner Individuen oder Unternehmen in bestimmten Weltregionen sein sollten. Da deren Emissionsverhalten aber stark von lokalen Umständen und staatlichen Rahmenbedingungen abhängt, müssen die ihnen zumutbaren Klimaschutzlasten relativ zu diesen Umständen definiert und politisch durchgesetzt werden können (D. Miller 2008).

Gegeben die aktuelle globale Governance-Struktur spielen Staaten in beiden Fällen eine zentrale Rolle, weil sie im Rahmen ihrer Gesetzgebung die Obergrenzen von erlaubtem Emissionsausstoß definieren können. Dies kann beispielsweise mit Hilfe von Lenkungsabgaben, Steuerforderungen oder der Ausgabe von Emissionszertifikaten geschehen. In all diesen Fällen stellt ein Staat seinen Bürgerinnen und Bürgern sowie den auf seinem Territorium angesiedelten Unternehmen indirekt Informationen über die Klimaneutralität ihres Verhaltens zur Verfügung (Leist 2012). Gleichzeitig fließen bei der Implementierung dieser politischen Instrumente auch Einschätzungen darüber ein, welche Emissionsreduktionen in einem bestimmten Staat als zumutbar gelten können (Baatz 2014). Diese beiden Überlegungen sprechen zwar nicht gegen die globale Festlegung und allenfalls Durchsetzung einzelstaatlicher Klimaschutzverantwortlichkeiten. Doch sie sprechen dafür, den Einzelstaaten ausreichend Spielraum zu lassen, um Klimaschutzforderungen nach ihrem Gutdünken zu implementieren. Ansonsten bestünde kein ausreichender politischer Handlungsspielraum, um die einzelstaatlichen Umstände bei der Umsetzung von Klimaschutzmaßnahmen angemessen zu berücksichtigen. Deshalb sollte die einzelstaatliche Souveränität im Rahmen eines globalen Klimaregimes nicht unnötig eingeschränkt werden.

Dieses letzte Argument wird noch durch eine weitere, für die folgende Argumentation zentrale Überlegung gestärkt. Aufgrund der Dringlichkeit des Klimaschutzes sind innerhalb eines ziemlich kurzen Zeitfensters zeitnah effektive Maßnahmen notwendig (Clark et al. 2016). Zeitnahe poli-

tische Maßnahmen sind aber nur innerhalb der derzeit etablierten globalen Governance-Struktur möglich. So ineffektiv diese auch sein mag, sie stellt doch Strukturen bereit, die ein effektives Handeln zugunsten eines zeitnahen Klimaschutzes ermöglichen. Eine zu stark eingeschränkte staatliche Souveränität zugunsten eines globalen Klimaregimes läuft demgegenüber Gefahr, die Effektivität dieses Systems empfindlich zu gefährden. Denn viele Staaten werden kaum bereit sein, zu viel ihrer Souveränität zugunsten eines globalen Klimaregimes aufzugeben (D. Miller 2008). Ich folge hier deshalb Beckman, der behauptet, dass das *onus probandi* eher auf Seiten derjenigen zu sehen ist, die zugunsten des Klimaschutzes die einzelstaatliche Souveränität einschränken oder sogar aufheben wollen, statt umgekehrt (Beckman 2008).

Vor dem Hintergrund der hier aufgeführten Gründe erscheint es sinnvoll, zunächst die zumutbaren einzelstaatlichen Verantwortlichkeiten für den Klimaschutz zu klären; die Möglichkeit und Notwendigkeit eines idealen globalen Klimaregimes in Zukunft bleibt davon unbenommen (Caney 2005b; Caney 2011; Thompson 1999). Darüber hinaus entspricht dieser Fokus der gängigen Praxis der internationalen Klimapolitik. Gemäß dem bereits erwähnten Prinzip der *common but differentiated responsibilities* tragen alle Staaten eine gemeinsame Verantwortung für den Klimaschutz. Diese Verantwortung muss aber aufgrund der historischen Verantwortung für die Verursachung des Klimawandels und allenfalls der einzelstaatlich unterschiedlichen Verantwortlichkeiten gegenüber der Zukunft differenziert werden. Für einen zeitnahen und effektiven Klimaschutz im Rahmen der gegebenen globalen Governance-Struktur ist zudem zu bedenken, dass Staaten als kollektive Akteure trotz Lasten für den Klimaschutz handlungsfähig bleiben. Handlungsfähig bleiben sie dann, wenn sie ihren Status als verantwortungsfähige kollektive Akteure nicht verlieren. Dies heißt insbesondere auch, dass sie in angemessener Weise souverän bleiben sollten.

2. Staaten als verantwortungsfähige Kollektive

Um allerdings erfassen zu können, unter welchen Bedingungen Staaten ihren Status als verantwortungsfähige kollektive Akteure verlieren können, muss klar sein, inwiefern sie überhaupt als kollektive Akteure gesehen werden können. Grundsätzlich gelten Kollektive in der Debatte nur unter der Bedingung als verantwortungsfähig, dass sie unabhängig von ihren konkreten Mitgliedern Bestand haben und über eine gewisse Organisations-

struktur verfügen. Denn nur unter diesen Bedingungen scheint es sinnvoll, von einer Ansammlung von Individuen als handlungsfähigem Kollektiv zu sprechen, das Verantwortung für die Konsequenzen seines Handelns tragen kann und muss (French 1984). In der Wirtschaftsethik wird seit Längerem die Frage diskutiert, inwiefern Unternehmen als verantwortungsfähige kollektive Akteure angesehen werden können (French 1979; French 1984; Neuhäuser 2011; Werhane 1985; Velasquez 1983). Da Staaten analog zu Unternehmen ebenfalls unabhängig von ihren konkreten Mitgliedern Bestand haben und über Organisationsstrukturen verfügen, werden in der Debatte Überlegungen zur Unternehmensverantwortung auch auf Staaten übertragen. Diese Vorschläge zur Übertragung von Konzepten der Unternehmensverantwortung auf Staaten mache ich mir für die folgenden Überlegungen zunutze. Dabei finden sich in der Debatte um die Verantwortung um Staaten analog zur Debatte um Unternehmensverantwortung zwei prominente Perspektiven staatlich-kollektiver Verantwortung: i.) Gemäß der ersten Perspektive können Staaten wie Personen Verantwortung tragen. ii.) Gemäß der zweiten Perspektive sind Staaten nur deshalb verantwortungsfähig, weil ihnen Verantwortung zugeschrieben wird.²

i.) Die erste Perspektive kollektiver Verantwortung geht davon aus, dass Staaten genauso wie Unternehmen nur dann als kollektiv-verantwortungsfähige Akteure gelten können, wenn sie im Rahmen klar definierter Organisationsstrukturen Entscheidungen hervorbringen und umsetzen können (Erskine 2001; Stilz 2011; Pasternak 2013). Gemäß dieser Perspektive sind kollektive Akteure als nichtnatürliche Personen anzusehen, die vermitteltst ihrer Organisationsstrukturen und den darin eingebundenen Individuen Intentionen ausbilden, Wissen generieren sowie Entscheidungen fällen und umsetzen können. Sie können deshalb wie Personen handeln und Verantwortung übernehmen (French 1984). Die erste Perspektive staatlich-kollektiver Verantwortung setzt deshalb für die Verantwortungsfähigkeit von Staaten voraus, dass diese über funktionierende Organisationsstrukturen

2 Diese Gegenüberstellung von zwei ausschließlichen Perspektiven staatlich-kollektiver Verantwortung ist sicherlich stark vereinfachend und schematisch. Insbesondere auf vertragstheoretischen Rechtfertigungsfiguren oder auf Autorisierungsargumenten basierende Konzeptionen von Staaten als kollektiven Akteuren wären ebenfalls zu nennen. Soweit ich sehe, stellen diese Sichtweisen allerdings in ihrer je eigenen Form eine Kombination der beiden erwähnten Perspektiven kollektiver Verantwortung dar. Erhellend in dieser Hinsicht sind (Parrish 2009; Stilz 2011).

verfügen, die erlauben, politische Entscheide zu fällen und umzusetzen. Ist dies nicht der Fall, dann kann einem Staat gemäß dieser ersten Perspektive keine Handlungs- und Verantwortungsfähigkeit zukommen.

ii.) Im Gegensatz hierzu geht die zweite Perspektive staatlich-kollektiver Verantwortung davon aus, dass Staaten in erster Linie deshalb verantwortungsfähige Akteure sind, weil ihnen Verantwortung zugeschrieben wird (D. Miller 2004; Stilz 2011; Jubb 2014). Denn gemäß dieser Perspektive ist relevant, dass politisches Verhalten Auswirkungen nach innen und außen zeitigt, weshalb Staaten auch (moralische) Rechte und Pflichten zukommen. Gemäß der zweiten Perspektive sind kollektive Akteure nur in abgeleitetem Sinn Personen, weil ihnen der Status als Akteure entweder extern oder durch ihre Mitglieder zugeschrieben wird (Neuhäuser 2011). Die internationale Staatengemeinschaft weist Staaten die Verantwortung für ihr Handeln im Rahmen internationaler Abkommen zu. Bürgerinnen und Bürger sehen ihren Staat in der Verantwortung, bestimmte Ziele zu realisieren und für gewisse (vergangene) Missstände einzustehen. Entsprechend sind aus Sicht dieser Perspektive kollektiver Verantwortung für die Verantwortungsfähigkeit funktionierende Organisationsstrukturen weniger relevant. Das Fortbestehen der internen und externen Verantwortungszuschreibung ist ausreichend.

Meiner Meinung nach sind bei der Übertragung von Überlegungen zur Unternehmensverantwortung auf Staaten allerdings zumindest die folgenden zwei wesentlichen Unterschiede zwischen Unternehmen und Staaten zu berücksichtigen (Wall 2001; Pasternak 2013). Auf der einen Seite können Mitarbeitende ein Unternehmen ohne Weiteres verlassen und treten diesem in den allermeisten Fällen freiwillig bei. Bürgerinnen und Bürger sind demgegenüber meist unfreiwillig Mitglied eines Staates und können, wenn überhaupt, einen Staat als Mitglied nur unter hohen Kosten verlassen oder diesem beitreten. Auf der anderen Seite können Staaten ihre Verantwortung nur wahrnehmen, wenn sie die ihnen auferlegten Lasten an ihre Bürgerinnen und Bürger weitergeben. Das Kapital zur Begleichung ihrer Klimaschutzlasten können Staaten anders als Unternehmen nicht durch den Kauf und Verkauf von Gütern im freien Markt generieren, sondern nur durch das Erheben von Steuern.

Es ist deshalb von zentraler Bedeutung zu klären, welche Rolle Bürgerinnen und Bürger für die Möglichkeit von staatlich-kollektiver Verantwortungsfähigkeit spielen, damit Staaten überhaupt als kollektive Akteure gelten und handlungsfähig bleiben können. Denn meiner Meinung nach

existiert die plausible Gefahr, dass Staaten ihre Handlungsfähigkeit verlieren, wenn ihre Verantwortungsübernahme von ihren Mitgliedern nicht ausreichend unterstützt wird. Politische Pattsituationen und Blockaden sind dabei die am wenigsten schwerwiegenden Folgen. Landesweite Proteste, Krawalle oder sogar Bürgerkriege wären verheerender. Beides ist in mehr oder weniger drastischer Weise einem zeitnahen und effektiven Klimaschutz abträglich, weil es die staatliche Handlungsfähigkeit und damit die Verantwortungsübernahme erschwert oder gar verunmöglicht. Je nachdem allerdings, welche der beiden Perspektiven kollektiver Verantwortung Staaten zu kollektiven Akteuren macht, gelten andere Bedingungen für die Einbindung ihrer Bürgerinnen und Bürger, damit staatlich-kollektive Verantwortung überhaupt möglich ist.

i.) Im Fall der ersten Perspektive sollten Bürgerinnen und Bürger im Rahmen von Organisationsstrukturen angemessenen Einfluss auf das staatliche Handeln nehmen können (Pasternak 2013). ii.) Im Fall der zweiten Perspektive ist demgegenüber eher relevant, dass die globale Staatengemeinschaft einen Staat als verantwortungsfähigen Akteur anerkennt und dass sich dessen Bürgerinnen und Bürger mit ihm als kollektiv-verantwortlichem Akteur identifizieren können (Jubb 2014). Entsprechend ist die Garantie angemessener Mitbestimmung im demokratischen Sinn nur bezüglich der ersten Perspektive kollektiver Verantwortung eine zentrale Voraussetzung für die Verantwortungsfähigkeit von Staaten. Im Fall der zweiten Perspektive ist staatliche Verantwortungsfähigkeit auch dann gegeben, wenn die internationale Staatengemeinschaft diese Verantwortung zuschreibt und wenn sich Bürgerinnen und Bürger mit ihrem Staat und dessen Entscheidungen ausreichend identifizieren. Die Möglichkeit einer direkten Einflussnahme auf das staatliche Handeln hat demgegenüber weniger Bedeutung.³

Aus Sicht der Demokratietheorie wird die erste Perspektive kollektiver Verantwortung bevorzugt, weil sie erlaubt, die Verantwortungsfähigkeit von Staaten davon abhängig zu machen, ob ihre Bürgerinnen und Bürger über

3 Auch diese Gegenüberstellung des Einbezugs von Bürgerinnen und Bürgern für die Möglichkeit staatlich-kollektiver Verantwortung ist angesichts der weit verzweigten Debatte um Bürgerrechte und -pflichten stark vereinfachend (vgl. z.B. Klosko 2004). Für die Zwecke der folgenden Diskussion scheinen mir die sich aus den beiden genannten Perspektiven kollektiver Verantwortung direkt ergebenden Bedingungen für den Einbezug von Bürgerinnen und Bürgern für die Möglichkeit von staatlich-kollektiver Verantwortung aber die beiden zentralen Unterscheidungen.

die Möglichkeit verfügen, angemessen über die politischen Geschicke ihres Staates mitzubestimmen (Stilz 2011; Beckman 2012). Doch nicht alle Staaten sind Demokratien und die partizipative Mitbestimmung in politischen Entscheidungen hat nicht in allen Demokratien gleiches Gewicht. Darüber hinaus ist es unplausibel anzunehmen, dass die Verantwortungsfähigkeit von Staaten einzig durch die angemessene Beteiligung aller Bürgerinnen und Bürger oder einzig durch deren Identifikation mit dem staatlichen Handeln konstituiert wird. Deshalb scheint eine angemessene Konzeption von Staaten als kollektiven Akteuren bis zu einem gewissen Grad beide Perspektiven staatlich-kollektiver Verantwortung aufnehmen zu müssen (Parrish 2009).

Da sich Staaten zudem über lange historische Entwicklungen hinweg etablieren, wage ich die sozialontologische These, dass deren Verantwortungsfähigkeit stark vom historisch entwickelten Selbstverständnis als kollektivem Akteur abhängt (Hampton 1997; Beckman 2012; Wallimann-Helmer 2013; 2015). Denn aller Wahrscheinlichkeit nach werden Bürgerinnen und Bürger nur bereit sein, die Verantwortungsübernahme ihres Staates zu unterstützen, soweit diese mit dem historisch entwickelten Selbstverständnis dessen vereinbar ist, inwiefern sie ihren Staat als kollektiv-verantwortungsfähigen Akteur verstehen. Dies bedingt zentralerweise, dass die Bürgerinnen und Bürger in derjenigen Rolle in die Verantwortungsübernahme ihres Staates eingebunden sind, wie sie dies gemäß dem historisch entwickelten Selbstverständnis von ihrem Staat als verantwortungsfähigem Akteur erwarten würden.

Aus diesem Grund stellt diese Untersuchung in erster Linie eine Auseinandersetzung mit der Frage dar, welche Verantwortung für den Klimaschutz Staaten zugemutet werden kann, sollen sie als kollektive Akteure handlungsfähig bleiben. Ihnen kann nur diejenige Verantwortung zugemutet werden, die das im Laufe ihrer Geschichte entwickelte Selbstverständnis als verantwortungsfähige Akteure nicht untergräbt. Untergraben ist dieses Selbstverständnis dann, wenn sich die Bürgerinnen und Bürger eines Staates um die Rolle gebracht sehen, die ihnen gemäß der historischen Entwicklung des Selbstverständnisses der Verantwortungsfähigkeit ihres Staates zustehen sollte. Dabei ist wichtig zu bedenken, dass auch das historisch entwickelte Selbstverständnis staatlicher Verantwortungsfähigkeit mit großer Wahrscheinlichkeit bis zu einem gewissen Grad beide Perspektiven kollektiver Verantwortung integriert. Denn historische Entwicklungen laufen kaum darauf hinaus, dass eine der beiden Perspektiven kollektiver Verantwortung in Reinform etabliert wird.

Die folgenden beiden Abschnitte zeigen, welche Auswirkungen die beiden Perspektiven kollektiver Verantwortung für die einzelnen Staaten zumutbare Verantwortung für den Klimaschutz mit Blick auf die historische Verantwortung für die Verursachung des Klimawandels und deren Zukunftsverantwortung haben. Daraus lässt sich ableiten, wie die Verantwortung für den Klimaschutz für heute existierende und funktionsfähige Staaten differenziert werden muss, sollen sie zugunsten eines effektiven und zeitnahen Klimaschutzes handlungsfähig bleiben. Je nachdem zu welchem Grad die beiden Perspektiven kollektiver Verantwortung für das historisch entwickelte Selbstverständnis der Verantwortungsfähigkeit eines Staats relevant sind, fällt die zumutbare Verantwortung für den Klimaschutz mehr oder weniger gewichtig aus.

3. Staatlich-historische Verantwortung

Die entwickelten Industrienationen werden im Rahmen der UNFCCC als diejenigen Staaten gesehen, die die Vorreiterrolle für den Klimaschutz übernehmen sollten. Diese Forderung kann damit gerechtfertigt werden, dass die Industrienationen in der Vergangenheit mehr zum Klimawandel beigetragen haben als Entwicklungs- und Schwellenländer (United Nations 1992, Art. 3). Oder anders gesagt, weil die entwickelten Industrienationen die „Sauerei“ produziert haben, müssen sie dafür geradestehen (Shue 1999). Es gibt eine Reihe von Schwierigkeiten, die mit dieser vereinfachten Rechtfertigung einhergehen, dass den Industrienationen eine größere Verantwortung für den Klimaschutz zukommt.

Betrachtet man einen Akteur als verantwortungsfähig, dann muss er, wie im letzten Abschnitt erwähnt, folgende Bedingungen erfüllen. Ein Akteur muss Intentionen ausbilden, Wissen generieren, Entscheidungen fällen und diese umsetzen können. Ebenso muss der Akteur, dem Verantwortung für einen Zustand zugeschrieben wird, derselbe sein, der diesen Zustand hervorgebracht hat. Jemanden vollumfänglich für eine „Sauerei“ verantwortlich zu machen, die er weder verhindern konnte noch wissentlich angerichtet hat, scheint hochgradig unfair. Vor dem Hintergrund dieser beiden Schwierigkeiten wurde behauptet, dass heute lebende Mitglieder von Industrienationen nicht deshalb die Verantwortung für den vollen historischen Beitrag ihres Staates zum Klimawandel zukommt, weil sie selbst dazu beigetragen haben. Vielmehr müssen sie für diesen Beitrag Verantwortung übernehmen, weil sie von vergangenen Emissionen profitieren (Gosseries 2004; Page 2008;

Baatz 2013). Industrienationen und ihre Mitglieder werden in der größeren Verantwortung für den Klimaschutz gesehen, weil sie aufgrund vergangener Emission bevorteilt sind.

Mit Blick auf Staaten als kollektiv-verantwortungsfähige Akteure spielen diese Überlegungen eine zentrale Rolle. Je nachdem zu welchem Grad die beiden Perspektiven kollektiver Verantwortung einen Staat zu einem kollektiven Akteur machen, kann einem solchen mehr oder weniger Verantwortung für die historische Verursachung des Klimawandels zugeschrieben werden. Entwickelten Industrienationen kann dabei sicherlich keine Verantwortung für vergangene Emissionen zukommen, weil sie diese mit der Intention produziert hätten, Klimaschäden zu verursachen. Vielmehr ist die Produktion von Emissionen ein Nebenprodukt der Sicherung und Steigerung von Wohlfahrt (Roser und Seidel 2013). Gleichzeitig sind auch diejenigen Staaten klar von ihrer historischen Verantwortung für vergangene Emissionen entlastbar, die zum Zeitpunkt der vergangenen Emissionsproduktion nicht fähig waren, politische Entscheide umzusetzen. Dies ist bei Staaten dann der Fall, wenn sie während einer gewissen Zeit über keine funktionierenden Organisationsstrukturen verfügten.

i.) Zwei Schwierigkeiten der einfachen Rechtfertigung historischer Verantwortung für den Klimaschutz sind mit Blick auf die erste Perspektive staatlich-kollektiver Verantwortung von Bedeutung. Gemäß dieser Perspektive sind Staaten wie Personen anzusehen. Sie können aufgrund ihrer Organisationsstruktur wie Personen handeln und müssen deshalb genauso wie Personen die Verantwortung für die von ihnen verursachten Missstände übernehmen. Damit einem Akteur aber in vollem Maße die Verantwortung für sein Handeln zugeschrieben werden kann, muss er Kenntnis der Folgen seines Tuns haben. Ein allgemeines Verständnis der anthropogenen (menschengemachten) Verursachung des Klimawandels entwickelte sich allerdings erst im Laufe des 20. Jahrhunderts. In der wissenschaftlichen und politischen Öffentlichkeit fand diese Erkenntnis erstmals breiten Niederschlag mit der Veröffentlichung des ersten Reports des Intergovernmental Panels on Climate Change (IPCC) im Jahr 1990.

Aus diesem Grund argumentieren einige Exponenten der Klimaethik, dass gegenüber den Mitgliedern von Industriestaaten erst ab 1990 die volle Verantwortung für vergangene Emissionen eingeklagt werden könne (Tremmel 2012; Caney 2005a). Sind Staaten als kollektive Akteure wie Personen zu betrachten, dann scheint es aus demselben Grund unangemessen, ihnen die Verantwortung für die gesamten Emissionen zuzusprechen, die sie seit

Beginn der industriellen Revolution ausgestoßen haben. Denn solange keine allgemein anerkannte wissenschaftliche Kenntnis über die anthropogene Verursachung des Klimawandels vorhanden war, kann im Rahmen der ersten Perspektive kollektiver Verantwortung nicht davon gesprochen werden, dass Staaten als kollektive Akteure wissentlich ihre entsprechende Verantwortung versäumt hätten. Es war vor 1990 für Staaten und ihre Bürgerinnen und Bürger gar nicht möglich, basierend auf ausreichend gesichertem Wissen politische Entscheidungen zugunsten des Klimaschutzes zu fällen.

Diese Argumentation erfährt Unterstützung durch eine weitere Schwierigkeit, mit der Zuschreibung von Verantwortung für vergangene Emissionen. Wie erläutert, kann ein Akteur nur dann für einen Zustand verantwortlich gemacht werden, wenn er auch die Möglichkeit hatte, diesen zu verhindern. Im Lichte der ersten Perspektive staatlich-kollektiver Verantwortung bedeutet dies, dass Bürgerinnen und Bürger angemessen in die Entscheidungsstrukturen eingebunden sein sollten, die entsprechende Zustände begünstigen. Auch deshalb kann gemäß der ersten Perspektive kollektiver Verantwortung Staaten nicht die Verantwortung für ihre vollständigen Emissionen seit der Industrialisierung zugeschrieben werden. Denn dafür müssten die heute lebenden Mitglieder eines Staates an den politischen Entscheidungen beteiligt gewesen sein, die das emissionsintensive Verhalten in der Vergangenheit ermöglichten.

Dies gilt aber höchstens für eine gewisse Zeitspanne in die Vergangenheit, nicht aber für den gesamten historischen Zeitraum seit Beginn der Industrialisierung. Im Licht der ersten Perspektive staatlich-kollektiver Verantwortung muss deshalb die Verantwortlichkeit für vergangene Emissionen stark eingeschränkt werden. Staaten kann nur so weit die Verantwortung für vergangene Emissionen zugeschrieben werden, wie ihre Bürgerinnen und Bürger an den entsprechenden politischen Entscheidungen beteiligt sein konnten. Deshalb dürfen gemäß der ersten Perspektive Staaten nur für Vorteile vergangener Emissionen zusätzlich belastet werden, für deren Entstehen ihre heute lebenden Bürgerinnen und Bürger eine angemessene Möglichkeit hatten, die gesetzlichen Rahmenbedingungen mitzubestimmen.

ii.) Blickt man allerdings aus der Perspektive des zweiten Verständnisses von Staaten als kollektiv-verantwortungsfähigen Akteuren auf historische Emissionen, dann ändert sich das Bild. Gemäß dieser Perspektive sind Staaten so weit in die Vergangenheit für ihre Emissionen verantwortlich, soweit ihnen diese Verantwortung durch die internationale Gemeinschaft zugeschrieben wird. Diese Verantwortungszuschreibung muss aber von den

Bürgerinnen und Bürgern eines Staats geteilt werden, denn auch deren Identifikation mit der staatlichen Verantwortung ist relevant dafür, dass dieser als verantwortungsfähiger, kollektiver Akteur gelten kann. Die gemäß dieser Perspektive kollektiver Verantwortung zumutbare Verantwortung für historische Emissionen endet deshalb da, wo die Identifikation von Bürgerinnen und Bürgern mit dieser Verantwortungsübernahme nicht mehr ausreichend ist. Es scheint mir plausibel anzunehmen, dass zu schwere Klimaschutzlasten auch im Rahmen der zweiten Perspektive kollektiver Verantwortung die Identifikation von Bürgerinnen und Bürgern mit der staatlichen Verantwortungsübernahme an irgendeinem Punkt unterminieren.

Dabei sind allerdings gemäß der zweiten Perspektive kollektiver Verantwortung die Hürden für Bürgerinnen und Bürger sehr hoch, ihre Bereitschaft zur Übernahme staatlich-historischer Verantwortung aufzukünnen (Cheneval 2011; D. Miller 2007). Denn erstens bedeutet die Identifikation mit einem Staat und dessen Handeln mehr, als nur von dessen Früchten profitieren zu dürfen. Wer bereit ist, diese Vorteile von staatlichen Errungenschaften anzunehmen, muss auch bereit sein, die aufgrund von Fehlverhalten oder anderweitiger historischer Schuld entstehenden Lasten mitzutragen. Bürgerinnen und Bürger müssen deshalb gemäß der zweiten Perspektive kollektiver Verantwortung durch ihr politisches Agieren sehr klar zeigen, dass sie mit dem vergangenen oder dem aktuellen staatlichen Handeln nicht einverstanden sind, um sich der Mitverantwortung für staatlich-kollektives Handeln entziehen zu können.

Gleichzeitig bedeutet die Identifikation mit einem Staat als verantwortungsfähigem Akteur nicht nur eine Identifikation mit seinen Institutionen und seiner Organisationsstruktur. Darüber hinaus geht damit auch eine Identifikation mit dessen kulturellen, wirtschaftlichen und technologischen Errungenschaften einher. Diese Errungenschaften entstanden und existierten in vielen Fällen bereits vor der Schaffung eines Staates (Jubb 2014). Deshalb endet gemäß der zweiten Perspektive kollektiver Verantwortung z.B. die historische Verantwortung Deutschlands nicht mit der Wiedervereinigung, sondern reicht weiter in die Vergangenheit. Deutsche Bürgerinnen und Bürger identifizieren sich meist nicht nur mit dem Deutschland nach der Wiedervereinigung, sondern mit der deutschen Kultur und ihren Errungenschaften bis weit in die Vergangenheit.

Aus diesen Gründen kann man die entwickelten Industrienationen aus Sicht der zweiten Perspektive kollektiver Verantwortung im Prinzip für ihre gesamten Emissionen seit der Industrialisierung verantwortlich machen.

Gemäß der ersten Perspektive ist dies demgegenüber nur so weit möglich, als dass ausreichendes Wissen über die anthropogene Verursachung des Klimawandels vorhanden war und heute lebende Bürgerinnen und Bürger angemessenen Einfluss auf die politischen Entscheide hatten, die emissionsintensives Verhalten fördern.

Wie im letzten Abschnitt allerdings argumentiert, kann man aufgrund seiner Entstehungsgeschichte wohl kaum einen Staat einzig aufgrund einer der beiden Perspektiven als kollektiv-verantwortungsfähigen Akteur verstehen. Vielmehr konstituieren die beiden Perspektiven kollektiver Verantwortung je nach Staat zu einem anderen Grad dessen Selbstverständnis als kollektiv-verantwortungsfähigen Akteur. Entsprechend ändert sich je nach in einem Staat historisch gewachsenem Selbstverständnis auch die zumutbare historische Verantwortung für den Klimaschutz. Darum ergibt sich im Lichte der Betrachtung von Staaten als kollektiven Akteuren ein detailliertes Bild, welche historische Verantwortung für den Klimaschutz welchen Staaten zugemutet werden kann. Die einem Staat jeweils zumutbare historische Verantwortung für den Klimaschutz ist durch das Gewicht bestimmt, das die beiden Perspektiven staatlich-kollektiver Verantwortung für dessen Verantwortungsfähigkeit spielen.

4. Staatliche Verantwortung für die Zukunft

Bisher habe ich argumentiert, dass die historische Verantwortung von einzelnen Staaten für den Klimaschutz danach differenziert werden muss, welches Selbstverständnis in ihnen vorherrscht, dass sie als kollektive Akteure gelten. Darüber hinaus kann Staaten nur diejenige historische Verantwortung für den Klimaschutz zugemutet werden, die ihre Bürgerinnen und Bürger im Rahmen des vorherrschenden Selbstverständnisses staatlich-kollektiver Verantwortung bereit sind zu unterstützen. Eine ähnliche These vertrete ich in diesem Abschnitt bezüglich der einzelstaatlichen Zukunftsverantwortung. Für die Übernahme von Zukunftsverantwortung erhält die Unterstützung durch die Bürgerinnen und Bürger eines Staates allerdings höheres Gewicht, als dies bei der historischen Verantwortung für den Klimaschutz der Fall ist.

Mit Blick auf die Verantwortung, die Staaten gegenüber der Zukunft zu tragen haben, erscheint die Rede von Zumutbarkeit auf einen ersten Blick allerdings verfehlt. Vielmehr scheint die Zukunftsverantwortung von Staaten zu definieren, was von ihnen als kollektiv-verantwortungsfähigen Akteuren erwartet wird. Gleichwohl macht auch in diesem Kontext die Rede von

Zumutbarkeit Sinn. Denn damit ein Staat seine Handlungsfähigkeit nicht verliert, kann von ihm gemäß der bisherigen Argumentation nicht mehr verlangt werden als das, wofür ihn seine Bürgerinnen und Bürger gegenüber der Zukunft als verantwortlich sehen. Wie im letzten Abschnitt führt dies zur Schlussfolgerung, dass von Staaten gemäß der ersten Perspektive kollektiver Verantwortung weniger Klimaschutz verlangt werden kann als gemäß der zweiten Perspektive. Diese Schlussfolgerung fällt allerdings weniger klar aus als bezüglich der historischen Verantwortung für die Verursachung des Klimawandels.

i.) Mit Blick auf die erste Perspektive staatlich-kollektiver Verantwortung stellt sich die Frage, inwiefern die Organisationsstrukturen eines Staats die Übernahme von Zukunftsverantwortung überhaupt ermöglichen. Diese müssen erlauben, entsprechende Intentionen auszubilden, Wissen zu generieren sowie Entscheidungen zu fällen und umzusetzen. Dabei kann aber von einem Staat, der als Akteur wie eine Person Verantwortung übernimmt, nicht mehr Zukunftsverantwortung erwartet werden, als seine Bürgerinnen und Bürger bereit sind, ihm zu übertragen. Denn gemäß der ersten Perspektive staatlich-kollektiver Verantwortung ist die Verantwortungsfähigkeit eines kollektiven Akteurs wesentlich durch die angemessene Beteiligung seiner Mitglieder an Entscheidungsprozessen bestimmt. Ohne eine im Rahmen der staatlichen Institutionen gegebene Zustimmung der Bürgerinnen und Bürger zur Übernahme einer gewissen Zukunftsverantwortung ist deshalb gemäß der ersten Perspektive kollektiver Verantwortung eine entsprechende Verantwortungsübernahme durch einen Staat gar nicht möglich.

Gemäß der ersten Perspektive kollektiver Verantwortung legen also im Wesentlichen die Bürgerinnen und Bürger fest, welche Verantwortung ein Staat gegenüber der Zukunft übernimmt. Ob im Rahmen dieser Perspektive kollektiver Verantwortung ein Staat seine Zukunftsverantwortung wahrnimmt, hängt aus diesem Grund wesentlich von der Haltung seiner heute lebenden Bürgerinnen und Bürger gegenüber der Zukunft ab. Dass Bürgerinnen und Bürger bereit sind, langfristige Politikmaßnahmen zu tragen, zeigen die Beispiele der Verteidigungspolitik oder Investitionen in die Kernenergie. In beiden Fällen haben stärker partizipatorisch organisierte Staaten wie Demokratien im Rahmen langfristiger Planungsentscheidungen Investitionen getätigt, die zeigen, dass im Rahmen der ersten Perspektive kollektiver Verantwortung sehr wohl Zukunftsverantwortung möglich ist (Birnbacher 1995). Für das Übernehmen angemessener Zukunftsverantwortung besteht aber keine Garantie.

Diese Zurückhaltung kann mit skeptischen Einwänden bezüglich der Fähigkeit von Demokratien gestützt werden, in ihren Entscheiden trotz angemessener Beteiligung ihrer Bürgerinnen und Bürger ausreichend zukunftsgerichtet zu sein (Thompson 2010; MacKenzie 2016): Erstens, Menschen neigen dazu, kurzfristige Vorteile gegenüber langfristigen zu bevorzugen. Es ist daher wahrscheinlich, dass sie unmittelbar überprüfbare Ergebnisse langfristigeren Politikzielen vorziehen. Zweitens, mit Blick auf die erste Perspektive kollektiver Verantwortung sollten politische Entscheidungen die Urteile der Bürgerinnen und Bürger in angemessener Weise widerspiegeln, wie sich Gesetze auf ihre Interessen auswirken. Neigen Menschen deshalb tatsächlich zu kurzfristigen Interessen, dann besteht die Gefahr der unzureichenden Übernahme von Zukunftsverantwortung. Drittens, angemessene Entscheide bezüglich der Zukunft, insbesondere wenn der Klimawandel betroffen ist, setzen das Verständnis komplexer wissenschaftlicher Zusammenhänge voraus. Zu deren Verständnis können sich die wenigsten Bürgerinnen und Bürger ausreichende Kenntnisse aneignen. Bürgerinnen und Bürger neigen deshalb dazu, sich eher gegen Politikmaßnahmen auszusprechen, die nur vor dem Hintergrund des Verständnisses komplexer wissenschaftlicher Zusammenhänge rechtfertigbar sind.

ii.) Gemäß der zweiten Perspektive kollektiver Verantwortung wird Staaten als kollektiven Akteuren die Verantwortung für die Zukunft zugeschrieben. Dies geschieht im Rahmen der UNFCCC durch die Unterzeichnung entsprechender Abkommen. Doch ob diese Abkommen für einen Staat tragbar sind, hängt gemäß der zweiten Perspektive kollektiver Verantwortung wesentlich davon ab, mit welcher Zukunftsverantwortung Bürgerinnen und Bürger ihren Staat identifizieren. Dabei scheint mir in diesem Rahmen die folgende Annahme plausibel zu sein: Bürgerinnen und Bürger werden ihrem Staat zumindest die Verantwortung für den Erhalt desjenigen zuschreiben, weshalb sie ihn als kollektiv-verantwortungsfähigen Akteur verstehen. Aller Wahrscheinlichkeit nach werden Bürgerinnen und Bürger von ihrem Staat erwarten, dass er auch in Zukunft handlungsfähig bleibt. Gemäß der Argumentation im letzten Abschnitt bedeutet die Identifikation mit einem Staat als verantwortungsfähigem Akteur allerdings nicht nur ein Wertschätzen seiner Organisationsstruktur. Vielmehr geht damit auch eine Wertschätzung seiner kulturellen, technologischen und wirtschaftlichen Errungenschaften einher. All dies zu erhalten, so die Annahme, würden Bürgerinnen und Bürger mit der Zukunftsverantwortung ihres Staates identifizieren.

Aus Sicht der zweiten Perspektive kollektiver Verantwortung würden die Bürgerinnen und Bürger ihren Staat in der Verantwortung sehen, z.B. Kulturgüter zu erhalten, die Stromversorgung zu sichern oder wirtschaftliche Einbußen möglichst zu verringern. Diese Argumentation mag zwar darauf hindeuten, dass man Staaten gemäß der zweiten Perspektive kollektiver Verantwortung eine größere Zukunftsverantwortung für den Klimaschutz zumuten kann. Denn in allen Staaten ist der Erhalt zumindest einiger kultureller, technologischer und wirtschaftlicher Errungenschaften durch die Auswirkungen des anthropogenen Klimawandels gefährdet. Dennoch sind Zweifel angebracht, ob dies in allen Staaten zwangsläufig eine größere Bereitschaft zum Klimaschutz bedeutet. Denn der Erhalt von in einem Staat durch den Klimawandel gefährdeten kulturellen, technologischen und wirtschaftlichen Errungenschaften muss nicht notwendigerweise mit Klimaschutz in Verbindung gesehen werden. Vielmehr besteht sogar eine große Wahrscheinlichkeit, dass Klimaschutz als Gefahr für den Erhalt der staatlichen Errungenschaften verstanden wird. So argumentierte z.B. G.W. Bush seinerzeit im Wahlkampf um die US-Präsidentschaft, er sei nicht bereit, die Errungenschaften des American Way of Life zugunsten des Kyoto-Protokolls zu opfern (Singer 2002). Bush sah also die Errungenschaften der USA durch die im Kyoto-Protokoll geforderten Klimaschutzmaßnahmen gefährdet und schien davon auszugehen, dass dies die Bürgerinnen und Bürger der USA ebenso sehen und sie die USA mit keiner entsprechenden Zukunftsverantwortung identifizieren.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass auch mit Blick auf die Zukunftsverantwortung die einzelstaatliche Verantwortung für den Klimaschutz differenziert werden muss. Gemäß der ersten Perspektive kollektiver Verantwortung können Staaten nur diejenigen Klimaschutzlasten zugemutet werden, die ihre Bürgerinnen und Bürger in deren Zukunftsverantwortung übertragen. Im Rahmen der zweiten Perspektive scheint demgegenüber die Annahme plausibel, dass Staaten insoweit Zukunftsverantwortung für den Klimaschutz zugemutet werden kann, soweit dies für den Erhalt der eigenen Verantwortungsfähigkeit und damit der eigenen Errungenschaften notwendig erscheint. Sofern deshalb gemäß der zweiten Perspektive kollektiver Verantwortung die Bürgerinnen und Bürger bereit sind, den Erhalt der Errungenschaften ihres Staates mit Klimaschutz in Verbindung zu bringen, wird in solchen Staaten eine höhere Bereitschaft für den Klimaschutz vorhanden sein. Entsprechend kann diesen auch eine größere Zukunftsverantwortung zugeschrieben werden.

Je nachdem zu welchem Grad also die beiden Perspektiven kollektiver Verantwortung Staaten zu kollektiven Akteuren machen, kann die zumutbare staatliche Zukunftsverantwortung ebenfalls differenziert werden. Für diese Differenzierung hat allerdings die Unterstützung der staatlichen Verantwortungsübernahme durch die Bürgerinnen und Bürger gewichtigere Bedeutung, als dies mit Blick auf die historische Verantwortung für den Klimaschutz der Fall ist. Denn die zumutbare Zukunftsverantwortung für den Klimaschutz hängt wesentlich von der Haltung der Bürgerinnen und Bürger einzelner Staaten gegenüber der Zukunft ab.

5. Prinzip und die Bedeutung des Erhalts der Verantwortungsfähigkeit

Die bisherigen Überlegungen zeigen, dass die zumutbare staatlich-kollektive Verantwortung im Hinblick auf die Vergangenheit und mit Blick auf die Zukunft differenziert werden muss. Dabei legt die Diskussion nahe, dass Staaten, die wie Personen eher aufgrund der ersten Perspektive kollektiver Verantwortung als kollektive Akteure gelten, weniger Verantwortung für den Klimaschutz zugemutet werden kann. Solchen Staaten kann weniger Verantwortung für den Klimaschutz zugemutet werden, weil ihre Verantwortungsfähigkeit wesentlich dadurch bestimmt ist, dass heute lebende Bürgerinnen und Bürger mitbestimmen können sollten, welche Verantwortung ihr Staat übernehmen muss. Demgegenüber zeigt die bisherige Argumentation, dass Staaten, die eher aufgrund der zweiten Perspektive kollektiver Verantwortung als kollektive Akteure gelten, mehr Verantwortung für den Klimaschutz zugemutet werden kann. Denn die Identifikation mit einem Nationalstaat als verantwortungsfähigem Akteur setzt neben dem Wertschätzen seiner Errungenschaften auch voraus, die negativen Nebeneffekte dieser Errungenschaften mittragen zu müssen.

Diese Aussagen haben allerdings nur graduelle Gültigkeit. Gemäß meiner sozialontologischen These gilt ein Staat aufgrund seiner historischen Entwicklung kaum ausschließlich aus Sicht einer der beiden Perspektiven kollektiver Verantwortung als verantwortungsfähiger Akteur. Vor diesem Hintergrund ergibt sich folgendes Prinzip zur Differenzierung der zumutbaren Verantwortlichkeiten für den Klimaschutz, soll die Verantwortungsfähigkeit von Staaten zugunsten eines zeitnahen und effektiven Klimaschutzes erhalten bleiben:

Die einem Staat zumutbare Verantwortung für den Klimaschutz hängt von zwei graduellen Faktoren ab: i.) Sie wird umso geringer, umso bedeutender im Sinne der ersten Perspektive kollektiver Verantwortung die angemessene Beteiligung seiner Bürgerinnen und Bürger für seine kollektive Verantwortungsfähigkeit ist. ii) Sie wird umso größer, je gewichtiger im Sinne der zweiten Perspektive kollektiver Verantwortung die Identifikation seiner Bürgerinnen und Bürgern mit seinen Errungenschaften für seine Verantwortungsfähigkeit ist.

Da diese beiden Faktoren aufgrund der unterschiedlichen historischen Entwicklung in verschiedenen Staaten verschiedenes Gewicht haben, wird mit diesem Prinzip auch die zumutbare Verantwortlichkeit für den Klimaschutz differenzierbar. Die mit dieser Differenzierung mögliche Verteilung der zumutbaren Verantwortlichkeiten erscheint aber aufgrund des faktischen Beitrags der Industrienationen zum Klimawandel sowie deren technologischer und wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit zunächst kontraintuitiv. Denn das Prinzip scheint für die Industrienationen die Übernahme eines geringeren Beitrags zum Klimaschutz zu rechtfertigen, als dies gemäß dem üblichen Verständnis des Prinzips der gemeinsamen, aber unterschiedlichen Verantwortlichkeiten der Fall sein sollte. Dies aus zwei Gründen.

Auf der einen Seite haben die entwickelten Industrienationen nachweislich am meisten zur Verursachung des Klimawandels beigetragen. Da diese Nationen mehrheitlich demokratisch organisiert sind und in ihnen aller Wahrscheinlichkeit nach eher ein Selbstverständnis kollektiver Verantwortung im Sinne der ersten Perspektive ausgebildet worden ist, kann ihnen gemäß dem abgeleiteten Prinzip weniger Verantwortung für den Klimaschutz zugemutet werden. Eine höhere Klimaschutzbelastung ist demgegenüber Entwicklungs- und Schwellenländern zumutbar, weil diese tendenziell eher weniger partizipatorisch organisiert sind und deshalb eher aufgrund von Verantwortungszuschreibung im Sinne der zweiten Perspektive als verantwortungsfähig gesehen werden können. Dies ist eine Konsequenz, die man gerne vermeiden würde, weil es unfair erscheint, die Hauptverursacher des Klimawandels als weniger belastbar für den Klimaschutz auszuzeichnen.

Diese Konsequenz des abgeleiteten Prinzips ist auf der anderen Seite auch deshalb kontraintuitiv, weil es die entwickelten Industrienationen sind, die über die technologischen und wirtschaftlichen Ressourcen verfügen, um erwartete Klimaschäden und -risiken zeitnah und effizient zu minimieren. Entwicklungs- und Schwellenländer sind demgegenüber viel eher auf Unterstützung angewiesen. Dies v.a. auch deshalb, weil kurz- und mittelfristig die

Entwicklungs- und Schwellenländer den größten Klimaschäden und -risiken gegenüberstehen (IPCC 2014).

Betrachtet man diese beiden kontraintuitiven Konsequenzen allerdings etwas genauer, erlauben sie zuhanden der internationalen Klimapolitik drei weniger kontraintuitive Empfehlungen zugunsten eines zeitnahen und effektiven Klimaschutzes.

Erstens, auch wenn gemäß dem abgeleiteten Prinzip den Industrienationen tendenziell weniger weitreichende historische Verantwortung für den Klimaschutz zugemutet werden kann, bedeutet dies nicht, dass sie von einer höheren historischen Verantwortung vollständig entlastet sind. Für ihre im Vergleich zu weniger partizipatorisch organisierten Entwicklungsländern immer noch sehr hohen Emissionen seit 1990 kann ihnen sehr wohl eine größere Verantwortung zugemutet werden (United Nations Statistics Division 2015). Verrechnet man die Emissionen entwickelter Industrienationen seit 1990 zudem mit den Emissionen von Schwellenländern wie Brasilien, China oder Indien seit der Industrialisierung, dann wird die Differenz staatlich-historischer Verantwortung eher kleiner. Dies bedeutet, dass sich die zumutbaren historischen Verantwortlichkeiten für den Klimaschutz einiger Schwellenländer und der meisten entwickelten Industrienationen viel früher angleichen werden bzw. im Fall von China bereits angeglichen haben. Mit Blick auf einige Schwellenländer fällt deshalb die Differenzierung der zumutbaren Verantwortlichkeiten für den Klimaschutz aufgrund historischer Emissionen weniger stark ins Gewicht, als in der internationalen Klimapolitik häufig angenommen wird. Aufgrund der ihnen zumutbaren historischen Verantwortung werden deshalb die Klimaschutzlasten einiger Schwellenländer in näherer Zukunft ähnlich ausfallen müssen wie für viele Industrienationen. Entsprechend sollte in der internationalen Klimapolitik die Auseinandersetzung um die historische Verantwortung für den Klimaschutz ein viel geringeres Gewicht erhalten als üblich.

Zweitens, zusätzlich zu diesen empirischen Fakten erhöht sich die historische Verantwortung von Industrienationen dadurch, dass Staaten kaum einzig aufgrund der angemessenen Beteiligung ihrer Bürgerinnen und Bürger zu kollektiven Akteuren werden. Industrienationen müssen deshalb bereit sein, zu dem Grad höhere Klimaschutzlasten auf sich zu nehmen, zu dem die Identifikation mit ihren ökonomischen, technologischen und kulturellen Errungenschaften für ihre Verantwortungsfähigkeit relevant ist. Je stärkeres Gewicht also die zweite Perspektive kollektiver Verantwortung für die Verantwortungsfähigkeit einzelner Industrienationen hat, je höher fallen

die ihnen zumutbaren Klimaschutzlasten mit Blick auf vergangene Emissionen und mit großer Wahrscheinlichkeit auch für den Erhalt der eigenen Errungenschaften für die Zukunft aus. Dies bedeutet, dass die zumutbare Verantwortung auch für Industrienationen gewichtiger ausfallen wird, als das abgeleitete Prinzip auf den ersten Blick vorzuschlagen scheint.

Für die internationale Klimapolitik ist dabei relevant, dass die einzelnen Staaten – seien es Industrienationen oder Entwicklungs- und Schwellenländer – ausweisen, bis zu welchem Grad ihre Verantwortungsfähigkeit durch die Identifikation ihrer Bürgerinnen und Bürger mit ihren Errungenschaften bestimmt ist und welches Gewicht die angemessene Beteiligung ihrer Bürgerinnen und Bürger an politischen Entscheidungen dafür hat. Denn dies erlaubt festzulegen, wann einzelne Staaten aufgrund zu hoher Klimaschutzlasten ihre Verantwortungsfähigkeit zu verlieren drohen.

Diese ersten beiden Empfehlungen haben besonderes Gewicht mit Blick auf eine dritte Empfehlung, die sich aus der bisherigen Diskussion ergibt. Der Erhalt der kollektiven Verantwortungsfähigkeit aller an der UNFCCC beteiligten Staaten sollte ein zentrales Ziel der internationalen Klimapolitik sein. Denn wie oben dargelegt, setzt ein zeitnahe und effektiver Klimaschutz voraus, dass die Parteien der UNFCCC als einzelstaatliche, kollektive Akteure fähig sind, Verantwortung für den Klimaschutz zu übernehmen. Deshalb definiert die Differenzierung der Verantwortung für den Klimaschutz nach dem abgeleiteten Prinzip nicht nur, welche Belastungen einzelnen Staaten zugemutet werden kann. Die Tatsache, dass zeitnahe und effektiver Klimaschutz im Rahmen der bestehenden globalen Governance-Struktur realisiert werden muss, setzt auch eine wechselseitige Verantwortung aller Parteien der UNFCCC voraus, die Verantwortungsfähigkeit aller Staaten für die Zukunft zu erhalten. Andernfalls besteht eine sehr wahrscheinliche Gefahr, dass zeitnahe und effektiver Klimaschutz verunmöglicht wird. Für den Erhalt der Verantwortungsfähigkeit aller Parteien der UNFCCC sollte die internationale Klimapolitik deshalb nicht nur die Zumutbarkeit von Klimaschutzbelastungen für einzelne Staaten im Auge behalten. Genauso zentral, wenn nicht sogar wichtiger ist die Sicherung des Funktionierens der aktuell bestehenden globalen Governance-Struktur mit verantwortungsfähigen Einzelstaaten, die die zentralen kollektiven Akteure für einen zeitnahen und effektiven Klimaschutz darstellen.

Aus diesem Grund erhalten die gemeinsamen, aber differenzierten Verantwortlichkeiten aller Parteien der UNFCCC mit Blick auf die Zukunft besonderes Gewicht. Für zeitnahen und effektiven Klimaschutz ist in ers-

ter Linie relevant, dass alle Staaten verantwortungsfähig bleiben und als kollektive Akteure ihren Teil zum Klimaschutz beitragen können. Deshalb muss bekannt sein, unter welchen Bedingungen sie als verantwortungsfähige, kollektive Akteure gelten. Dabei scheint mir wichtig anzumerken, dass die einzelnen Staaten zumutbaren Verantwortlichkeiten nicht einzig durch Überlegungen zu deren Verantwortungsfähigkeit bestimmt sind, sondern zusätzlich durch deren ökonomische und technologische Leistungsfähigkeit (Birnbacher 2015). Diese beiden zusätzlichen Kriterien zur Differenzierung der zumutbaren Verantwortlichkeit für den Klimaschutz werden insbesondere dann relevant, wenn es darum geht, Anpassungsmaßnahmen zugunsten des Erhalts der Verantwortungsfähigkeit von Staaten bereitzustellen, die durch den Klimawandel und seine Folgen besonders stark gefährdet sind (Wallimann-Helmer 2016; Huggel et al. 2016).

6. Fazit

Das aus der Diskussion der beiden Perspektiven kollektiver Verantwortung abgeleitete Prinzip der zumutbaren einzelstaatlich-kollektiven Verantwortung für den Klimaschutz führt zwar auf einen ersten Blick zu kontraintuitiven Konsequenzen. Gegeben aber die empirischen Fakten, die graduelle Abhängigkeit der Verantwortungsfähigkeit einzelner Staaten von beiden Perspektiven kollektiver Verantwortung und die Tatsache, dass die globale Governance-Struktur für zeitnahen und effektiven Klimaschutz notwendig ist, werden diese Konsequenzen relativiert und führen zu drei Empfehlungen an die internationale Klimapolitik. Gleichzeitig zeigt das abgeleitete Prinzip, weshalb zumindest einige Industrienationen nicht ausreichend kooperationsbereit sind. Da bei den meisten Industrienationen politische Partizipation für deren Verantwortungsfähigkeit hohes Gewicht hat, ist es schwierig, von ihnen Klimaschutzverantwortung einzufordern, die zu weit in die Vergangenheit reicht und gleichzeitig bezüglich der Zukunft mehr fordert, als ihre Bürgerinnen und Bürger bereit sind, in die Verantwortung ihres Staats zu übertragen.

Darüber hinaus erlaubt das abgeleitete Prinzip zu zeigen, dass Industrienationen in Widersprüche geraten, wenn sie weniger Klimaschutzbelastung zugunsten des Erhalts der eigenen kulturellen, wirtschaftlichen und technologischen Errungenschaften einfordern. Denn der Rückbezug auf diese Forderung bedeutet ein Zugeständnis, dass die eigene Verantwortungsfähigkeit nicht nur durch die erste Perspektive kollektiver Verantwortung bestimmt ist, sondern zu einem Teil auch durch die zweite Perspektive. Doch

schlussendlich sollte aus der vorhergehenden Diskussion v.a. eines klar geworden sein. Der Erhalt der Verantwortungsfähigkeit aller Mitgliedsstaaten der UNFCCC sollte in der internationalen Klimapolitik ausreichendes (mehr) Gewicht erhalten, weil sonst zeitnahe und effektiver Klimaschutz als deren gemeinsame, aber zu differenzierende Verantwortung kaum gesichert werden kann.

Danksagung

Viele Ideen dieses Aufsatzes gehen auf einen Projektantrag zurück, den ich zusammen mit Paul Burger und Lukas Meyer erarbeitet habe. Ich möchte mich bei beiden für wertvolle Hinweise und Diskussionen bedanken. Darüber hinaus bin ich dankbar für äußerst hilfreiche Rückmeldungen und Einwände von Alice el-Wakil, Fabian Schuppert sowie zwei anonymen Reviewern.

Literatur

- Baatz, Christian. 2013. „Responsibility for the Past? Some Thoughts on Compensating Those Vulnerable to Climate Change in Developing Countries.“ *Ethics, Policy & Environment* 16 (1): 94–110. doi:10.1080/21550085.2013.768397.
- . 2014. „Climate Change and Individual Duties to Reduce GHG Emissions.“ *Ethics, Policy & Environment* 17 (1): 1–19. doi:10.1080/21550085.2014.885406.
- Beckman, Ludvig. 2008. „Do global climate change and the interest of future generations have implications for democracy?“. *Env. Politics* 17 (4): 610–624. <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/09644010802193500>.
- . 2012. „Democracy, national responsibility and climate change justice.“ *Democratization* 19 (5): 843–864.
- Beckman, Ludvig und Edward Page. 2008. „Perspectives on Justice, Democracy and Global Climate Change.“ *Env. Politics* 17 (4): 527–535.
- Birnbacher, Dieter. 1995. *Verantwortung für zukünftige Generationen*. [Bibliogr. erg. Ausg.]. Universal-Bibliothek Nr. 8447. Stuttgart: Reclam.
- . 2015. „Klimagerechtigkeit – Verursacher oder Leistungsfähigkeitsprinzip?“. In Kallhoff, *Klimagerechtigkeit und Klimaethik*, 67–80.
- Caney, Simon. 2005a. „Cosmopolitan Justice, Responsibility, and Global Climate Change.“ *Leiden Journal of International Law* 18 (04): 747–775. doi:10.1017/S0922156505002992.
- . 2005b. „Cosmopolitanism, Democracy and Distributive Justice.“ *Canadian Journal of Philosophy* 31 (29–63).

- . 2011. „Gerechtigkeit, faire Verfahren und Globales Regieren.“ In *Die Herausbildung normativer Ordnungen*, hg. v. Rainer Forst und Klaus Günther. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Cheneval, Francis. 2011. *The Government of the Peoples: On the Idea and Principles of Multilateral Democracy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Clark, Peter U., Jeremy D. Shakun, Shaun A. Marcott, Alan C. Mix, Michael Eby, Scott Kulp, Anders Levermann et al. 2016. „Consequences of twenty-first-century policy for multi-millennial climate and sea-level change.“ *Nature Climate change* 6 (4): 360–369. doi:10.1038/NCLIMATE2923.
- Erskine, Toni. 2001. „Assigning Responsibilities to Institutional Moral Agents: The Case of States and Quasi-States.“ *Ethics & International Affairs* 15 (2): 67–85. Zugriff: 31. August 2016.
- Fischlin, Andreas. 2009. „Berücksichtigen wir in der Klimapolitik genügend Sicherheitsmargen?“. *GALIA* 18 (3): 193–199.
- French, Peter. 1979. „The Corporation as a Moral Person.“ *American Philosophical Quarterly* 16 (3): 207–215. Zugriff: 28. Juli 2015.
- . 1984. *Collective and Corporate Responsibility*. New York: Columbia University Press.
- Gesang, Bernward. 2012. „Welche Klimapolitik lässt sich moralisch rechtfertigen?“. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 16 (1): 141–157.
- Gosseries, Axel. 2004. „Historical Emissions and Free-Riding.“ *Ethical Perspectives* 11 (1): 36–60.
- Hampton, Jean. 1997. *Political Philosophy*. Dimensions of Philosophy Series. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Hayward, Tim. 2012. „Climate change and ethics.“ *Nature Climate change* 2 (12): 843–848. doi:10.1038/NCLIMATE1615.
- Huggel, Christian, Ivo Wallimann-Helmer, Dáithí Stone und Wolfgang Cramer. 2016. „Reconciling Justice and Attribution Research to Advance Climate Policy.“ *Nature Climate Change* 6 (10): 901–908. doi:10.1038/NCLIMATE3104.
- IPCC. 2014. „Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability: WG II AR5: Technical Summary.“ Zugriff: 3. September 2014.
- Jamieson, Dale und Marcello Di Paola. 2015. „Klimawandel und globale Gerechtigkeit: Neues Problem, altes Paradigma?“. In Kallhoff, *Klimagerechtigkeit und Klimaethik*.
- Jubb, Robert. 2014. „Participation in and Responsibility for State Injustices.“ *Social Theory and Practice* 40 (1): 51–72. doi:10.5840/soctheorpract20144013.
- Klosko, G. 2004. „Multiple Principles of Political Obligation.“ *Political Theory* 32 (6): 801–824. doi:10.1177/0090591704265933.
- Leist, Anton. 2012. „Klima auf Gegenseitigkeit.“ *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 16 (1): 159–178.

- MacKenzie, Michael. 2016. „Institutional Design and Sources of Short-Termism.“ In *Institutions for Future Generations*, hg. v. Axel Gosseries und Iñigo Gonzales Ricoy, im Erscheinen. Oxford: Oxford University Press.
- Meyer, Lukas und Dominic Roser. 2007. „Intergenerationelle Gerechtigkeit: Die Bedeutung von zukünftigen Klimaschäden für die heutige Klimapolitik.“ Zugriff: 18. Juli 2013.
- . 2010. „Historische Gerechtigkeit: Möglichkeiten und Anspruch.“ In *Themenschwerpunkt: Historische Gerechtigkeit: Geschichtspolitik im Vergleich*, hg. v. Claudia Fröhlich, Horst-Alfred Heinrich und Harald Schmid, 11–28 1.2010. Stuttgart: Steiner.
- Miller, David. 2004. „Holding Nations Responsible.“ *ETHICS* 114 (2): 240–268. doi:10.1086/379353.
- . 2007. *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2008. „Global Justice and Climate Change: How Should Responsibilities Be Distributed?“. *The Tanner Lectures on Human Values* 28: 117–156.
- Miller, Seumas. 2011. „Collective Responsibility, Epistemic Action and Climate Change.“ In *Moral Responsibility: Beyond Free Will and Determinism*, hg. v. Nicole A. Vincent, van de Poel, Ibo und van den Hoven Jeroen, 219–245. Library of Ethics and Applied Philosophy 27. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- Müller, Olaf L. 2009. „Mikro-Zertifikate: Für Gerechtigkeit unter Luftverschmutzern.“ *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 95: 167–198.
- Neuhäuser, Christian. 2011. *Unternehmen als moralische Akteure*. Berlin: Suhrkamp.
- Page, Edward. 2008. „Distributing the Burdens of Climate Change.“ *Env. Politics* 17 (4): 556–575. doi:10.1080/09644010802193419.
- Parrish, John M. 2009. „Collective responsibility and the state.“ *INT* 1 (01): 119. doi:10.1017/S1752971909000013.
- Pasternak, Avia. 2013. „Limiting States’ Corporate Responsibility.“ *Journal of Political Philosophy* 21 (4): 361–381. doi:10.1111/j.1467-9760.2012.00423.x.
- Paulini, Inge. 2009. *Kassensturz für den Weltklimavertrag – Der Budgetansatz: Sondergutachten*. Berlin: Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU), Geschäftsstelle. Zugriff: 16. Juli 2014. http://www.wbgu.de/fileadmin/templates/dateien/veroeffentlichungen/sondergutachten/sn2009/wbgu_sn2009.pdf.
- Roser, Dominic und Christian Seidel. 2013. *Ethik des Klimawandels: Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Shue, Henry. 1999. „Global Environment and International Inequality.“ *International Affairs* 75 (3): 531–545.
- . 2015. „Klimahoffnung: Die Ausstiegsstrategie in die Tat umsetzen.“ In Kallhoff, *Klimagerechtigkeit und Klimaethik*, 39–66.

- Singer, Peter. 2002. *One world: The Ethics of Globalization*. The Terry lectures. New Haven Conn: Yale University Press.
- Stilz, Anna. 2011. „Collective Responsibility and the State.“ *Journal of Political Philosophy* 19 (2): 190–208. doi:10.1111/j.1467-9760.2010.00360.x.
- Thompson, Dennis F. 1999. „Democratic Theory and Global Society.“ *The Journal of Political Philosophy* 7 (2): 111–125.
- . 2010. „Representing Future Generations: Political Presentism and Democratic Trusteeship.“ *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 13 (1): 17–37. Zugriff: 17. August 2012.
- Tremmel, Jörg. 2012. „Klimawandel und Gerechtigkeit.“ *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 16 (1): 115–139.
- United Nations. 1992. „The United Nations Framework Convention on Climate Change.“ Zugriff: 1. Mai 2016. <https://unfccc.int/resource/docs/convkp/conveng.pdf>.
- . 2015. „Adoption of the Paris Agreement.“ Zugriff: 1. Mai 2016. <http://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/eng/109.pdf>.
- United Nations Statistics Division. 2015. „Millennium Development Goals Indicators.“ Zugriff: 5. Mai 2016. <http://mdgs.un.org/unsd/mdg/SeriesDetail.aspx?srid=749>.
- Velasquez, Manuel G. 1983. „Why Corporations Are Not Morally Responsible for Anything They Do.“ *Business and Professional Ethics Journal* 2 (3): 1–18. doi:10.5840/bpej19832349.
- Wall, Steven. 2001. „Neutrality and Responsibility.“ *Journal of Philosophy* 98 (8): 389–410.
- Wallimann-Helmer, Ivo. 2013. „The Republican Tragedy of the Commons: The Inefficiency of Democracy in the Light of Climate Change.“ *Ancilla Iuris*, 1–14. www.anci.ch.
- . 2015. „The Liberal Tragedy of the Commons: The Deficiency of Democracy in a Changing Climate.“ In *The Politics of Sustainability. Philosophical Perspectives*, hg. v. Dieter Birnbacher und May Thorseth, 20–35. New York: Routledge.
- . 2016. „Differentiating Responsibilities for Climate Change Adaptation.“ In *Philosophy, Law and Environmental Crisis / Philosophie, droit et crise environnementale: Workshop of the Swiss Society for Philosophy of Law and Social Philosophy, September 12–13, 2014, Swiss Institute of Comparative Law, Lausanne / Congrès de l'Association Suisse de Philosophie du Droit et de Philosophie Sociale, 12–13 septembre 2014, Institut suisse de droit comparé, Lausanne*, hg. v. Alain Paux und Yvonne Zurbuchen, 119–132. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie – Beihefte 149.
- Werhane, Patricia H. 1985. *Persons, Rights, and Corporations*. Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall.

Verantwortung in der globalen Wirtschaftsordnung: eine funktionalistische Konzeption¹

JENS SCHNITKER, KASSEL

Zusammenfassung: Die globale Wirtschaftsordnung hat einen maßgeblichen Einfluss auf die Wirtschaft einzelner Staaten und dadurch auf das Leben der meisten Menschen. Daher muss diskutiert werden, wie mit ihrem jetzigen Aufbau umzugehen ist und wie sie zukünftig gestaltet werden soll. Um diese Diskussion sinnvoll führen zu können, muss zuerst geklärt werden, wie die globale Wirtschaftsordnung ausgestaltet ist und wer die Akteure sind, die die globale Wirtschaftsordnung beeinflussen oder beeinflussen können. Wie sich zeigt, sind dies bezogen auf die vergleichsweise nur schwach regulierten globalen Märkte vor allem in Institutionen eingebundene Akteure, die in der Politik sowie in Unternehmen arbeiten, aber auch Konsumenten. Um diesen Akteuren Verantwortung für sowohl die bisherigen positiven wie negativen Folgen dieser Wirtschaftsordnung als auch ihre zukünftige Gestaltung zuzuweisen, greife ich auf eine funktionalistische Verantwortungstheorie zurück. Maßgebliches, wenn auch nicht alleiniges Kriterium dieser auch konsequentialistisch, pragmatisch, instrumentell oder revisionistisch genannten Verantwortungstheorie ist dabei die Effizienz der Zuschreibung. Daher muss vor allem die Gestaltungsmacht der einzelnen Akteure in den Blick genommen werden. Die Stärke einer solchen Verantwortungstheorie ist einerseits, dass sie weitgehend mit metaphysisch anspruchslosen Grundannahmen auskommt, andererseits, dass sie sich für den Umgang mit den relevanten Akteuren als sinnvoll erweist. Aufgrund der Komplexität der Institutionen, mit de-

1 Ich danke Rebecca Bachmann, Philippe Brunozzi, Henning Hahn, Till Höhler, Andreas Niederberger, Walter Pfannkuche, Almut Kristine von Wedelstaedt, den Teilnehmer_innen des Workshops „Kollektive Verantwortung in der globalen Ethik“ (Kassel 2015) und des Kolloquiums für Praktische Philosophie der Universität Kassel sowie den zwei anonymen Gutachter_innen für hilfreiche Kommentare.

nen man es bei der globalen Wirtschaftsordnung zu tun hat, und der unterschiedlichen Akteure, die sie beeinflussen können, stößt auch diese Theorie an Grenzen. Diese Grenzen betreffen jedoch auch andere Verantwortungskonzepte. Zudem sind die spezifischen Probleme der funktionalistischen Verantwortungszuschreibungen in Zusammenhang mit Institutionen weniger gravierend. Deshalb sollte eine funktionalistische Theorie bei Verantwortungszuschreibungen für Aspekte der globalen Wirtschaftsordnung zugrunde gelegt werden.

Schlagwörter: Verantwortung, Wirtschaftsethik, Unternehmen, Globalisierung, Funktionalistische Verantwortungstheorie

Abstract: The global economic system has a massive impact on state economies and hence on most people's lives. It is therefore necessary to discuss what should be done with its current structure and its future appearance. To do this properly, at first it must be clarified what is meant by "global economic system" and which actors have, or will have, the capability to affect it. It will be shown that the actors who can influence the weakly regulated global markets are mainly part of political and economic institutions, but also individual customers. To assign prospective and retrospective responsibility for the state of the global economic system to these actors, I draw on a functionalist approach to responsibility. The most decisive, but not the only criterion to hold someone responsible according to this approach – which is also called consequentialist, pragmatic, instrumental, or revisionist – is efficiency of the assignment. That is why the power of the actors to shape the system is crucial in a functionalist account of responsibility. On the one hand, the strength of such an account is that it rests on metaphysically weak assumptions, on the other hand, that it is appropriate to dealing with the relevant actors. The limits of such a theory are defined by the complexity of the institutions of the global economic system, and the various actors who can affect the system. These limits, however, also apply to other theories of responsibility. Moreover, the specific problems of a functionalist approach to responsibility are less severe when institutions are concerned. Therefore a functionalist account should be the basis when someone is held responsible for aspects of the global economic system.

Keywords: Responsibility, Business ethics, Corporations, Globalization, functionalist approach to responsibility

Mit Aufkommen der Weltfinanz- und wirtschaftskrise in den Jahren 2007 und 2008 hat eine Diskussion an Dringlichkeit gewonnen, deren Vorläufer einerseits in das letzte Drittel des vorangegangenen Jahrhunderts reichen und die andererseits auch viele systematische Überschneidungen mit Prob-

lemen der transnationalen und globalen Gerechtigkeit hat.² Wenn die globale Wirtschaftsordnung anscheinend einen so maßgeblichen Einfluss auf die Wirtschaft einzelner Staaten und dadurch auf das Leben der meisten Menschen hat, muss diskutiert werden, wie mit ihrer jetzigen und zukünftigen Gestaltung umzugehen ist. Genauer: Es müssen die Fragen beantwortet werden, was überhaupt unter einer „globalen Wirtschaftsordnung“ zu verstehen ist, wer die Akteure³ sind, die die globale Wirtschaftsordnung beeinflussen oder beeinflussen können, und wer je nachdem welche Art von Verantwortung trägt sowohl für die bisherigen positiven wie negativen Folgen dieser Wirtschaftsordnung als auch ihre zukünftige Gestaltung.

Um diese Fragen beantworten zu können, erläutere ich zuerst, was unter der „globalen Wirtschaftsordnung“ verstanden werden kann. Dabei kommen auch schon verschiedene Akteure zur Sprache, die dann im zweiten Abschnitt genauer benannt werden. Ein wichtiges Zwischenergebnis dieser beiden Abschnitte ist, dass auch bezogen auf ein schwer zu überschauendes theoretisches Konstrukt wie das der globalen Wirtschaftsordnung eine ganze Reihe von Akteuren ausgemacht werden kann, die Einfluss auf ihre Gestaltung hat. Im dritten Abschnitt werde ich dann das Verantwortungskonzept genauer erörtern, das ich im weiteren Verlauf des Aufsatzes zugrunde legen werde, nämlich das der funktionalistischen Verantwortungszuschreibung. Ich spreche mich für diese auch konsequentialistisch, pragmatisch, instrumentell oder revisionistisch genannte Verantwortungstheorie (vgl. Eshleman 2014) aus, einerseits weil sie gegenüber anderen, voraussetzungsreichen Verantwortungstheorien weitgehend mit metaphysisch anspruchlosen Grundannahmen auskommt, andererseits, weil sie sich für den Umgang mit den relevanten Akteuren, die sich im Zusammenhang mit der globalen Wirtschaftsordnung vor allem in politischen und unternehmerischen Institutionen bewegen, als sinnvoll erweist. Das wird sich im vierten Abschnitt zeigen, in dem ich bestimme, welche Akteure die besten Kandidaten sind, wenn man jemandem Verantwortung für die globale Wirtschaftsordnung zusprechen will. In diesem Abschnitt werden auch die Grenzen und Probleme der funktionalistischen Verantwortungszuschreibung im globalen Wirtschaftskontext

2 Einen ersten Überblick über den aktuellen Diskussionsstand zu transnationaler und globaler Gerechtigkeit sowie zu deren Unterscheidung bieten die Artikel (Kreide 2016) und (Hahn 2016).

3 Ich verwende hier wie im Folgenden aus Gründen der Lesbarkeit das generische Maskulinum, meine jedoch Personen jeglichen Geschlechts.

behandelt. Da die Grenzen auch andere Verantwortungskonzepte betreffen und die spezifischen Probleme der funktionalistischen Verantwortungszuschreibungen in Zusammenhang mit Institutionen weniger gravierend sind, so das Argument, lohnt es sich, eine entsprechende Theorie bei Verantwortungszuschreibungen in der globalen Wirtschaftsordnung zugrunde zu legen.

1. Die globale Wirtschaftsordnung

Zunächst ist es angebracht, sich genauer anzusehen, wie die globale Wirtschaftsordnung ausgestaltet ist. Zum einen treten so die verschiedenen sie aufrechterhaltenden Akteure deutlicher hervor. Zum anderen spielen in einer funktionalistischen Verantwortungstheorie, für die ich mich ausspreche, Effizienzkriterien für die bestmögliche Verantwortungszuschreibung eine wichtige Rolle. Effizient Verantwortung zuzusprechen geht umso besser, je deutlicher ist, wie die Ordnung aussieht.

In einschlägiger wirtschaftswissenschaftlicher Literatur wird oftmals beklagt, dass der Begriff der „Wirtschaftsordnung“ meist unscharf verwendet wird. Vor allem wird er nicht sauber von dem des „Wirtschaftssystems“ getrennt. Allerdings ist diese Trennung auch nicht einfach, da die die Wirtschaftsordnung konstituierenden Rechtsregeln für den ökonomischen Verkehr zwischen den teilnehmenden Akteuren dieser Ordnung ebenfalls Ausdruck eines Wirtschaftssystems sind, zum Beispiel der Marktwirtschaft. Im engen Sinn besteht die Wirtschaftsordnung in eben diesen das Wirtschaftsleben eines Landes betreffenden Regeln.

Häufig wird mit dem Begriff „Wirtschaftsordnung“ aber auch mehr gemeint. Nach den entsprechenden Einträgen im „Gabler Wirtschaftslexikon“ zählen zur Wirtschaftsordnung neben den Rechtsregeln auch die „realisierte Wirtschaftspolitik“ mit ihren in Bezug auf diese Regeln entworfenen Institutionen, die „gewachsene kulturelle, sittlich-moralische Ordnung“ sowie die „Orte der Preisbildung“, das sind in der Regel die mehr oder weniger offenen Wettbewerbsmärkte, in streng politisch oder gesellschaftlich geregelten Ökonomien aber auch entsprechende Gremien, in denen Preise festgesetzt werden.⁴ Ich lege diesen grob skizzierten weiteren Wirtschaftsordnungsbe-

4 Vgl. die Einträge zu „Wirtschaftsordnung“, „Wirtschaftssystem“ und „Wirtschaftsverfassung“ im „Gabler Wirtschaftslexikon“ (URL = <http://wirtschaftslexikon.gabler.de>). Die Zitate sind dem Eintrag „Wirtschaftsordnung“ von Dirk Sauerland entnommen.

griff zugrunde. So kommen verschiedene Bedingungs- und Abhängigkeitsverhältnisse zwischen politischen und wirtschaftlichen Akteuren sowie für gelungene Verantwortungszuschreibungen wichtige Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Handlungsbereichen besser in den Blick.

Die *globale* Wirtschaftsordnung ist nun eine der Ordnungen, die durch verschiedene Prozesse der Globalisierung herausgebildet werden. Globalisierung zeichnet sich nach William Scheuerman durch fünf verschiedene Merkmale aus (vgl. Scheuerman 2014).⁵ Das erste dieser Merkmale ist die Ent- bzw. Deterritorialisierung.⁶ Das heißt u.a., dass Aktivitäten unabhängig vom geographischen Standort der an ihnen Beteiligten stattfinden. (Siehe Scholte 2005: 49ff.) Das zweite und dritte Merkmal sind die soziale Vernetzung, z.B. über das Internet, sowie Beschleunigung und Schnelligkeit. Viertens wird Globalisierung als ein langfristiger Prozess verstanden. Fünftens und letztens, hebt Scheuerman hervor, ist Globalisierung ein mehrgleisiger Prozess. In bestimmten Hinsichten ist es sinnvoll, kulturelle, soziale, ökonomische oder politische Globalisierungsprozesse voneinander zu unterscheiden, durch die sich jeweils eigene globale Institutionen herausbilden. Diese Trennung ermöglicht es auch, Bedingungsverhältnisse, Abhängigkeiten und Verflechtungen verschiedener Entwicklungen genauer in den Blick zu bekommen, die ansonsten schwerer zu bestimmen sind.

Für die Frage nach der Verantwortung für die globale Wirtschaftsordnung sind vor allem der erste und der letzte dieser Punkte relevant, die Deterritorialisierung und das, was Scheuerman die verschiedenen globalen Arenen nennt. Inwiefern liegt das Merkmal der Deterritorialisierung in der *ökonomischen* Globalisierung vor? Joseph E. Stiglitz beschreibt zu Beginn von „Die Chancen der Globalisierung“ einen solchen Prozess. (Vgl. Stiglitz 2006: 22) Seinen Kern sieht er in der starken ökonomischen Integration der Staaten der Welt durch den zunehmenden Verkehr an Gütern, Dienstleistungen, Kapital und Arbeit. Auch im Folgenden stellt Stiglitz vor allem auf Nationalstaaten als zentrale Bezugspunkte der globalen Wirtschaftsordnung ab. Von politischer Seite sind es ihre Vertreter, die maßgeblich die wenigen Institutionen der globalen Wirtschaftsordnung wie den IWF, die Weltbank

5 Scheuerman orientiert seine Globalisierungsdarstellung eng an dem Konzept, das sich in der Einleitung von (Held et al. 1999) findet.

6 Der Begriff der „Deterritorialisierung“ in der Globalisierungsdebatte ist jünger als derjenige, den Gilles Deleuze in der philosophischen Anthropologie eingeführt hat. Beide haben nichts miteinander zu tun.

oder die WTO beeinflussen und deren Politik bestimmen. In Europa sind sie es auch, die über den Europäischen Rat und durch den Vorschlag der Kommissionsmitglieder Einfluss auf die am weitesten entwickelte supranationale Organisation nehmen, nämlich die Europäische Union. Insofern handelt es sich in Bezug auf die überstaatlichen politischen Institutionen, die die globale Wirtschaftsordnung beeinflussen, zuvorderst um einen Prozess der „Internationalisierung“ und nur eingeschränkt um den einer „Globalisierung“. (Siehe auch Sklair 1999, Scholte 2005: 49ff.)

Stiglitz spricht jedoch nicht nur von Internationalisierung, sondern auch von Globalisierung, und zwar dann, wenn er vom „globalen Markt“ spricht. Dieser ist neben den Nationalstaaten und den von ihnen dominierten internationalen Organisationen als Ort der Preisbildung Teil der globalen Wirtschaftsordnung. (Vgl. Stiglitz 2006: 24, 27 u.ö.) Er habe sich, so Stiglitz, noch nicht so weit entwickelt, dass offensichtlich sei, nach welchem etablierten Muster er sich formen werde. Zurzeit gleiche der globale Markt in der Sicht vieler Beobachter einer radikalisierten Form des US-amerikanischen Wirtschaftsmarktes, nur dass in ihm Firmeninteressen noch deutlicheren Niederschlag fänden als in dem sowieso schon firmenfreundlichen US-amerikanischen Marktsystem. (Vgl. Stiglitz 2006: 29; ders. 2014: 95–103; siehe auch Herzog 2013)

Traditionelle Vorstellungen von dem, was als „der Markt“ bzw. „die Märkte“ bezeichnet wird, sind nur schwer auf den globalen Markt anwendbar. Die grundlegenden Charakteristika eines Marktes – Staaten sichern z.B. Eigentumsrechte als grundlegende Vorbedingungen des Marktes, Märkte entwickeln sich innerhalb einer Normenstruktur so effizient wie möglich, so genanntes Marktversagen wird durch staatliche Institutionen korrigiert – lassen sich aufgrund der wenig ausgebauten globalen institutionellen Struktur nur eingeschränkt übertragen. (Siehe Herzog 2013) Dies gilt vor allem für den globalen Finanzmarkt, der von allen Märkten den höchsten Globalisierungsgrad erreicht hat. Dies heißt nicht, dass staatliche Regelungen diesen Markt nicht formen und formen könnten. (Siehe Stiglitz 2014: 97f.; Piketty 2014: 628f.) Es bedeutet aber einerseits, dass die globale Wirtschaftsordnung im Vergleich zu fast allen nationalstaatlichen Märkten vor allem durch Deregulierung gekennzeichnet ist, mithin staatliche Akteure bewusst bestehende Regulierungen zugunsten eines freieren globalen Marktes aufgeben. (Siehe u.a. Stiglitz 2014: 97ff.; Krugman 2012, v.a. Kapitel 4) Hierbei sind wiederum der IWF, die Weltbank und insbesondere die WTO relevant, über die einige der sogenannten entwickelten Staaten gezielt Märkte für bestimm-

te (Finanz-)Güter liberalisieren. (Siehe Chang 2007: xx–xxii; 59–68; 204–208) Andererseits bedeutet es, dass zwar der Ausbau globaler Regelungen wünschenswert ist, die Adressaten für die Veränderung und Einführung von Regelungen jedoch staatliche Akteure sind.

Hinzu kommt, dass die klassische Dichotomie Staat vs. Markt im Kontext der Analyse der globalen Wirtschaftsordnung erweitert werden muss, da im globalen Kontext mit den so genannten „Transnationalen Unternehmen“ eine dritte Kraft hinzutritt, die den Prozess der ökonomischen Globalisierung maßgeblich beeinflusst und über deren Wertschöpfungsketten ein Großteil des globalen Waren- und Finanzverkehrs fließt. (Siehe Sklair 1999; Crouch 2011: Kapitel 6; Stiglitz 2006: 187ff.)⁷ Es sind vor allem diese Großunternehmen, die das Kriterium der Deterritorialisierung erfüllen.⁸ Einige dieser Transnationalen Unternehmen können mit Leslie Sklair als „stateless corporations“ bezeichnet werden. Dies sind Firmen, für die es ihrer Organisationsstruktur nach scheinbar keine nationalstaatlichen Grenzen gibt und bei denen Grenzen allein aus zum Beispiel steuerrechtlichen Erwägungen heraus Beachtung finden. (Vgl. Sklair 1999: 144)

Das bisher Entwickelte lässt sich wie folgt zusammenfassen: Unter der „globalen Wirtschaftsordnung“ wird neben den sie konstituierenden Rechtsregeln die in ihr realisierte Wirtschaftspolitik und der globale Markt bzw. die verschiedenen globalen Märkte als Orte der Preisbildung verstanden. Die globale Wirtschaftsordnung wird, bezogen auf die sie konstituierenden Rechtsregeln, auf politischer Seite weiterhin im Großen und Ganzen von Vertretern der Nationalstaaten bestimmt. Der Ort der Preisbildung, der Markt bzw. einige Teilmärkte, ist demgegenüber stärker globalisiert. Mit den Transnationalen Unternehmen treten dazu neuartige Institutionen auf den Plan, die die globale Wirtschaftsordnung maßgeblich bestimmen und im Gegensatz zu globalen politischen Institutionen einen viel stärkeren Grad

7 Nach der UNCTAD-Definition bestehen Transnationale Unternehmen (kurz: TNU) aus mindestens einer Muttergesellschaft und mindestens einem von ihr kontrollierten ausländischen Tochterunternehmen. Kontrolle übt eine Muttergesellschaft über ein Tochterunternehmen aus, wenn sie – abhängig von der Unternehmensform – über eine Beteiligung in Höhe von mindestens 10% der Stammaktien, 10% der Stimmrechte, eine 10%ige Kapitalbeteiligung oder ein entsprechendes Äquivalent verfügt. Siehe <http://unctad.org/en/Pages/DIAE/Transnational-corporations-%28TNC%29.aspx>.

8 Es gibt hier Ausnahmen, so die Transnationalen Unternehmen, die im Besitz des russischen oder chinesischen Staates sind.

an Deterritorialisierung aufweisen. Bezogen auf die verschiedenen globalen Prozesse und die durch sie herausgebildeten Institutionen lässt sich festhalten, dass die ökonomische Globalisierung deutlich weiter vorangeschritten ist als die politische. Die globale Wirtschaftsordnung, die sich durch Prozesse der Globalisierung bildet, ist verglichen mit fast allen nationalstaatlichen Ordnungen politisch weniger stark reguliert.

2. Akteure mit Einfluss auf die globale Wirtschaftsordnung

Hier schließt eine zweite Bestandsaufnahme an. In einem ersten Zugriff werden in Bezug auf die globale Wirtschaftsordnung die Akteure herausgestellt, die potentiell Verantwortung für ihre Ausprägung und zukünftige Gestaltung haben. Aufgrund des bisher Gesagten ist schon deutlich geworden, dass diese Akteure in konkrete politische oder wirtschaftliche Institutionen eingebunden sind. Im politischen Bereich gehört hervorgehoben, dass die vorhandenen inter-, trans- oder supranationalen Organisationen weitgehend von nationalstaatlichen Akteuren beeinflusst werden. Dem Folgenden liegt die Annahme zugrunde, dass politische Akteure die globale Wirtschaftsordnung überhaupt beeinflussen können und nicht Getriebene der ökonomischen Globalisierung sind. Wären sie dies, hätte es wenig Sinn, sie zur Verantwortung zu ziehen. Wie die Geschichte der ökonomischen Globalisierung jedoch zeigt, haben die WTO, der IWF und die Weltbank sowie einige große Wirtschaftsmächte durch ihre Politik zur Ausgestaltung der Rahmenbedingungen der globalen Wirtschaftsordnung beigetragen und die drei genannten internationalen Organisationen die Wirtschaftspolitik vieler Länder stark beeinflusst, indem sie insbesondere auf die Öffnung nationaler Märkte drängten. (Siehe Chang 2007: 5f.; Stiglitz 2006: Kapitel 3) IWF, WTO und Weltbank wurden und werden von einzelnen großen nationalstaatlichen Geldgebern auch gezielt genutzt, um Märkte für bestimmte Waren zu öffnen oder zu schließen. (Siehe Chang 2007: 14–21; Friedman 2008: 172–188) Es deutet demnach viel darauf hin, dass WTO, IWF und Weltbank zumindest als wichtige Steuerungsmittel in der globalen Wirtschaftsordnung fungieren können (siehe Hockett 2005), selbst dann, wenn ihr Einfluss gegenüber Akteuren aus der Wirtschaft schwinden mag. (Siehe Friedman 2008: 248ff.)

Als potentielle Adressaten von Verantwortungszuschreibung kommen daher auch zuerst die Vertreter der Nationalstaaten infrage, die die globale Wirtschaftspolitik von politischer Seite maßgeblich steuern. Dies sind sowohl gewählte Politiker als auch Mitglieder des Beamtenapparates. Hinzu

kommen die Mitarbeiter bei internationalen Institutionen wie der WTO oder dem IWF sowie Mitarbeiter und Politiker bei supranationalen politischen Vereinigungen wie der Europäischen Union, die jeweils maßgeblich durch nationalstaatliche und zwischenstaatliche Entscheidungsprozesse bestimmt werden. Man denke hier an die Mitglieder der EU-Kommission, den Gouverneursrat oder das Exekutivkomitee des IWF sowie die Ministerkonferenz oder den Allgemeinen Rat der WTO. Sowohl bei IWF als auch bei WTO setzt sich das wichtigste Gremium aus nationalen Ministern zusammen.

Ebenfalls im politischen Kontext zu nennen sind diejenigen, die versuchen, die wirtschaftspolitischen Entscheidungen von Politikern zu beeinflussen, insbesondere die zu verbindlichen Regelungen und zu Deregulierungen führenden Prozesse. Bei dem, was sich bisher als globale Wirtschaftsordnung herauskristallisiert hat, sind hier vor allem die Vertreter Transnationaler Unternehmen und Lobbyisten zu nennen.⁹ Wie einschlägige Untersuchungen zeigen, haben diese in den letzten Jahren vielfach, und oftmals erfolgreich, Gesetzesregelungen mitgestaltet oder aber Entwicklungen verhindert. (Siehe u.a. Alvarez 2006: 284; Stiglitz 2014: 97f.; Crouch 2011: 180ff.) Um diese geht es im Kern bezüglich der Wirtschaftsordnung.

Die Unternehmen sind somit neben der Politik die nächste Gruppe, aus der verantwortliche Akteure hervorgehen. Einerseits sind dies die bei einem Unternehmen Beschäftigten, so zum Beispiel die Vorstandsvorsitzende, der Eigentümer, die Frau hinter der Ladentheke oder der Mitarbeiter der Personalabteilung. Andererseits kommen aufgrund der Stakeholdertheorie (vgl. Freeman 2010) auch all diejenigen infrage, die Einfluss auf das Erreichen der Unternehmensziele haben und von Unternehmensentscheidungen betroffen sind.¹⁰ Ein Vorteil dieser Theorie ist, dass durch sie eben auch das, was meist indirekte Verantwortung genannt wird, Beachtung findet, wenn problematische Konsequenzen von Unternehmenshandlungen nicht nur den Unternehmen, sondern auch denjenigen, die auf sie Einfluss haben, zugesprochen werden. Hierzu gehören u.a. Konsumenten und Zulieferer sowie wiederum Politiker.¹¹

9 Ha-Joon Chang macht bei der Antwort auf die Frage, wie es zu einer Dominanz der Deregularisierungsideologie in der internationalen Politik kommen konnte, auch auf die Rolle von Akademikern aufmerksam, die als politische Berater einer globalen Freihandelspolitik das Wort reden. (Vgl. Chang 2007: xx)

10 Letztere lasse ich in der weiteren Betrachtung außen vor.

11 Im 4. Teil diskutiere ich, wem aus funktionalistischer Sicht in Bezug auf die globale Wirtschaftsordnung Verantwortung zugesprochen werden sollte. Da

Die Gruppe der Konsumenten ist damit zum ersten Mal zur Sprache gekommen. Sie ist, zumindest in Staaten mit demokratischer Verfassung, zum größeren Teil ab einem bestimmten Alter deckungsgleich mit der der Wähler. Außerdem sind in vielen Ländern Menschen eines bestimmten Alters nicht nur Konsumenten und Wähler, sondern auch Mitarbeiter bei Unternehmen. Daher sind einige, wenn auch bei Weitem nicht alle Menschen gleich in mehrfacher Hinsicht als Akteure anzusehen, die mit der globalen Wirtschaftsordnung direkt oder indirekt in Verbindung stehen: als Konsumenten, Wähler, Mitarbeiter eines Unternehmens und als am politischen Prozess Teilhabende, zum Beispiel in Parteien oder NGOs. Dieser Punkt ist wichtig, da in den verschiedenen Debatten um Verantwortung oftmals nur einer der genannten Aspekte in den Blick genommen wird, als ob diejenigen, mit denen man es dort zu tun hat, nur als Konsumenten oder Politiker handeln würden. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass einem als Politiker oder als Konsumenten Verantwortung für unterschiedliche Sachverhalte zugesprochen wird. Aufgrund dessen, dass der Überzeugungshaushalt von Handelnden Kohärenzansprüchen genügen sollte, muss dieser Aspekt jedoch besonders in Betracht gezogen werden. Jemand sollte rechtfertigen können, warum für ihn beispielsweise bestimmte normative Standards nur beim privaten Konsum, nicht aber im Beruf eine Rolle spielen.

Wie sieht es nun aber aus mit der Verantwortung der verschiedenen genannten Akteure? Um diese Frage im vierten Teil des Textes zu beantworten, werde ich im nun Folgenden zuerst die funktionalistische Verantwortungstheorie vorstellen, die sich, so die These, in besonderer Weise eignet, Verantwortung für die Ausgestaltung der globalen Wirtschaftsordnung zuzuschreiben. Danach können dann auf der Grundlage dieser Theorie die Verantwortungsgrade der verschiedenen Akteure bestimmt werden.

3. Funktionale Verantwortungszuschreibung

Als theoretische Grundlage für die Zuschreibung von Verantwortung für die jetzige und zukünftige Gestaltung der globalen Wirtschaftsordnung schlage ich einen funktionalistischen Verantwortungsbegriff vor. Durch ihn werden mehrere Dimensionen von Verantwortungszuschreibungen angesprochen. Verantwortung kann mithilfe einer funktionalistischen Konzeption prob-

hier das im 3. Teil entwickelte Effizienzkriterium leitend ist, wird sich zeigen, dass faktisch den meisten durch die Stakeholdertheorie in den Blick genommenen Handelnden keine Verantwortung zugesprochen wird.

lemlos sowohl retrospektiv als auch prospektiv zugesprochen werden. Bestehende Praktiken der Verantwortungszuschreibung lassen sich durch eine funktionalistische Theorie einerseits rekonstruieren, womit diese Theorie anschlussfähig an diese Praktiken ist, andererseits kann konstruktiv nach funktionalistischem Kriterium Verantwortung auch dort zugesprochen werden, wo dies nach anderen Theorien nicht möglich ist. Eine funktionalistische Verantwortungstheorie ist demnach sowohl integrativ gegenüber bestehenden Praktiken als auch koordinativ mit Bezug auf den Aufbau neuer Verantwortungsbeziehungen.

Funktionalistische Verantwortungstheorien werden, wie bereits erwähnt, in der Literatur auch als „pragmatisch“, „instrumentell“, „konsequentialistisch“ oder „revisionistisch“ bezeichnet. Mit den unterschiedlichen Bezeichnungen wird auf verschiedene Aspekte dieser Theorien scharf gestellt. Diese Theorien eint, dass ihre Vertreter der Meinung sind, dass die Praxis, Verantwortung zuzuschreiben, als „ein Mechanismus zur Steuerung des menschlichen Verhaltens“ (Bayertz 1995: 23) eine sinnvolle Funktion im sozialen Miteinander erfüllt und diese bereits etablierte Praxis daher auch dann erhalten werden sollte, wenn die gehaltvolleren Grundvoraussetzungen moralischer Verantwortungstheorien nicht erfüllt sind. Damit wird auch ersichtlich, warum diese Verantwortungstheorien als „konsequentialistisch“ bezeichnet werden.¹² Verlören die Praktiken der Verantwortungszuschreibung und der Verantwortungsübernahme ihre sinnvolle Funktion und gewinnen auch keine andere, wäre demnach die Konsequenz dieser Praktiken nicht mehr wünschenswert und die Praktiken sollten aufgegeben werden. In den nun folgenden Ausführungen zum Begriff der Verantwortung werde ich auf die verschiedenen Bezeichnungen zurückgreifen, um zu verdeutlichen, wie sich eine funktionalistische Verantwortungstheorie von anderen Verantwortungstheorien unterscheidet und welche Vorteile sie diesen gegenüber hat.

Verantwortung wird zugeschrieben. Man wird von anderen verantwortlich gemacht oder macht diese für etwas verantwortlich. Auch dann, wenn einem jemand sagt, dass man für etwas verantwortlich ist, also behauptet, dass man sich in einem Zustand befindet, in dem man verantwortlich ist, und er nur darauf hinweist, ist dieses Hinweisen eine Zuschreibung. Ebenso verhält es sich dann, wenn man Verantwortung übernommen hat

12 Einen Überblick über die jüngste Debatte um konsequentialistische Rechtfertigungen der Verantwortungspraxis bietet (Vargas 2015).

und sich für etwas verantwortlich fühlt. Somit ist das, was „Verantwortung“ meint, immer in kommunikative Akte, in eine Praxis der Verantwortungszuschreibung eingebunden. (Siehe Bayertz 1995: 16; Heidbrink 2003: 23; Beck 2016: 34f.) Unabhängig davon, welche Relata noch als notwendig dafür angesehen werden, den Verantwortungsbegriff vollständig auszubuchstabieren,¹³ ist allen seinen Definitionen gemein, dass ein Subjekt für etwas, meist eine Handlung, das Ergebnis einer Handlung oder ein anderes Ereignis, gegenüber einer oder mehreren anderen verantwortlich gemacht wird. Hier findet sich implizit eine Bedingung, die mittlerweile oftmals ausformuliert wird, die des Kriteriums, nach dem zur Verantwortung gezogen wird. Wie sich im Folgenden zeigen wird, unterscheiden sich hierin funktionalistische von anderen Verantwortungstheorien.

Ich habe oben davon gesprochen, dass es darum geht, jemanden zur Verantwortung zu ziehen, weil es sinnvoll für das soziale Miteinander ist. Dies muss in zweierlei Hinsicht weiter gefüllt oder präzisiert werden. Einerseits ist „soziales Miteinander“ sehr weit gefasst. Das Thema dieses Aufsatzes betreffend bedeutet es, eine Ordnung in den Blick zu nehmen, die großen Einfluss auf die Ausgestaltung auch lokaler Wirtschaften und damit eines wichtigen Teils unseres Miteinanders hat. Hier werden beispielsweise auch Gerechtigkeitsprobleme angesprochen. Andererseits ist „sinnvoll“ vage. Im weiteren Verlauf werde ich dieses Wertungskriterium füllen. Es wird sich zeigen, dass für funktionalistische Theorien Effizienz das zentrale, aber nicht das einzige Kriterium ist, nach dem eine Verantwortungszuschreibung als sinnvoll ausgewiesen wird. Dieses Kriterium wird durch andere flankiert, ausbuchstabiert und eingeschränkt. Um nun genauer zu sehen, worauf ein funktionaler Verantwortungsbegriff gegenüber anderen Verantwortungsbegriffen hinausläuft, sind die in der Literatur diskutierten Unterscheidungen zwischen deskriptiver und präskriptiver Verantwortung sowie verschiedener Standards der Verantwortungszuschreibung relevant.

Der Standardfall deskriptiver Verantwortungszuschreibung ist der Hinweis, jemand trage kausale Verantwortung. Hiermit ist gemeint, dass jemand für etwas verantwortlich ist, weil er es kausal verursacht hat. Da ich jedoch auch beschreiben kann, dass jemand in Bezug auf diesen oder jenen normativen Rahmen verantwortlich ist, kann es auch deskriptive Verant-

13 Valentin Beck hat in seiner „Theorie der globalen Verantwortung“ acht Bestandteile des Verantwortungsbegriffs angeführt (vgl. Beck 2016: 40), minimal wird von Verantwortung als dreistelliger Relation ausgegangen. (Vgl. Heidbrink 2003: 21f.; Neuhäuser 2011b: 120)

wortungszuschreibungen geben, die nicht auf Verursachungen zurückgehen. Interessant sind nun die normativen Standards, die bei der Zuschreibung präskriptiver Verantwortung zugrunde gelegt werden. Beck nennt wiederholt die Trias rechtliche bzw. juristische, moralische bzw. ethische¹⁴ und funktionale Verantwortung (vgl. Beck 2016: 53, 54, 64 u.ö.; siehe auch Bayertz 1995: 65), um die verschiedenen der Verantwortungszuschreibung zugrunde liegenden präskriptiven Standards zu unterscheiden.¹⁵ Alle drei Standards lassen sich als „Ergebnis einer *sozialen Konstruktion*“ (Bayertz 1995: 21, Hervorhebung im Original) verstehen. Sie unterscheiden sich allerdings u.a. in dem metaphysischen Gehalt der Voraussetzungen für die gerechtfertigte Verantwortungszuschreibung. Bei gerechtfertigter Zuschreibung moralischer und oftmals auch rechtlicher Verantwortung wird dabei in der Regel als Subjekt ein Akteur vorausgesetzt, der Bedingungen erfüllen muss, die er nach funktionalistischer Lesart des Verantwortungsbegriffs nicht zu erfüllen braucht, um Adressat von Verantwortungszuschreibungen zu werden.¹⁶

In Bezug auf moralische Verantwortung ist die zentrale Bedingung das Kontrollprinzip. Verkürzt kann demnach niemand moralisch angeklagt werden für etwas, wofür er nichts konnte. Genauer formuliert darf ein Handelnder nur dann zur Verantwortung gezogen werden, wenn er die Möglichkeit hatte, seine Handlung in dem Maße zu kontrollieren, dass er sie zumindest hätte unterlassen können, und er sie zu einem relevanten Teil mit verursacht hat. (Vgl. Nagel 1996: 45–47; siehe auch Gerber 2010: 74f.; Bayertz 1995: 10f.) Es sind mehrere Einwände dagegen vorgebracht worden, dass das Kontrollprinzip gerechtfertigt angewandt werden kann. Einschlägig sind hier vor allem Probleme, die aus der Debatte um den Zu-

14 Wobei er an einer Stelle sowohl moralische als auch ethische Verantwortung aufführt. (Beck 2016: 53)

15 Mit dieser Aufzählung sind bei Weitem nicht alle in der Literatur diskutierten Verantwortungsarten genannt. Vergleiche für eine ebenfalls nicht umfassende Liste (Beck 2016: 49f.).

16 Aus theoretischer Sicht ist für eine funktionalistische Theorie letztendlich der gerade gemachte Unterschied zwischen rechtlicher und moralischer Verantwortung an entscheidender Stelle nicht einmal relevant: Sowohl rechtlich als auch moralisch sollten wir Akteure zur Verantwortung ziehen, weil es sinnvoll ist. Was moralische und rechtliche Verantwortung unterscheidet, sind allein die Umstände, die gemeinhin eine rechtliche von einer moralischen Norm trennen, so zum Beispiel Reichweite oder Intensität, mit der sie vertreten werden.

sammenhang von Willensfreiheit und Determinismus bekannt sind, insbesondere das Problem, inwiefern in einer weitgehend determinierten Welt unser Wille hinreichend frei ist, um uns Verantwortung zuzusprechen.¹⁷ (Vgl. Neuhäuser 2011b: 122)

Wieso trifft dieser Einwand funktionalistische Theorien nicht? Dies wird deutlich, wenn man die Adressaten der Verantwortungszuschreibung genauer in den Blick nimmt. Die Verantwortungszuschreibung muss nach Doris Gerber für moralische individuelle Verantwortung drei Bedingungen erfüllen. Die Adressaten müssen kausal Verantwortung tragen, wie dargestellt in der Lage sein, ihre Handlung effektiv zu kontrollieren, und prinzipiell dazu in der Lage sein, die moralische Fragwürdigkeit der eigenen Handlung einzusehen. (Vgl. Gerber 2010: 74f.) Demgegenüber muss in einer Theorie, in der allein darauf abgestellt wird, dass die Funktion der Praktiken der Verantwortungszuschreibung und -übernahme erhalten bleibt und ggf. optimiert wird, sichergestellt werden, dass die Adressaten der Verantwortungszuschreibung grüdesensitiv sind. Menschen zur Verantwortung zu ziehen, soll ihnen Gründe liefern, ihr Verhalten oder ihre Pläne zu ändern, Dinge in den Blick zu nehmen und zu bedenken, die vorher nicht beachtet wurden oder die man nicht beachten wollte. (Vgl. Hayek 2005: 100) Dafür, dass man das kann, ist das Vermögen ausreichend, das Simon Blackburn im

17 Dabei ist in dieser Debatte wiederholt darauf hingewiesen worden, dass es nicht nur darauf ankäme, *ob* die so genannte Wahrheit des Determinismus die Zuschreibung von Verantwortung fragwürdig mache – was einige allein schon überzeugend finden mögen. Vielmehr sei die Voraussetzung für die Zuschreibung von Verantwortung im Hinblick auf das Kontrollprinzip selbst dann problematisch, wenn dem Handelnden ein freier Wille zugesprochen werden könne. Das liege daran, dass die einzelne Handlung den sie beeinflussenden Begleitumständen in der Welt unterworfen sei, die wiederum nach weit geteilter Ansicht dem Ursache-Wirkungs-Prinzip unterliegen. (Vgl. hierzu die Einleitung des Herausgebers sowie die Aufsätze von J. J. C. Smart, John Martin Fisher, Galen Strawson und Robert Kane in (Watson 2003)).

Das Argument lässt zwar Platz für diverse kompatibilistische Positionen und somit für Formen freien Willens. Es wird mit dem Argument aber infrage gestellt, ob diese kompatibilistischen Positionen eine Form von Willensfreiheit verteidigen können, die den Ansprüchen des Kontrollprinzips genügt. Die Vorbedingung von Theorien moralischer sowie rechtlicher Verantwortung, die nicht auf den Präventionscharakter von Strafe abzielt, wird angegriffen, wonach „die Person [...] zumindest *in der Lage* [ist], *die Handlung effektiv zu kontrollieren*.“ (Gerber 2010: 74f.; Hervorhebung im Original)

Zusammenhang von Determinismus und Verantwortung als „Einfluss-Empfänglichkeit“ bezeichnet und wie folgt beschrieben hat:¹⁸

[S]o bleibt doch Raum für etwas, das wir „Einfluss-Empfänglichkeit“ nennen können. Das heißt Raum, unser Verhalten in Reaktion auf das zu verändern, was wir hören, fühlen, berühren oder sehen [...]. Raum, um unsere Bedürfnisse in Übereinstimmung mit dem zu verändern, was wir lernen [...]. Raum, um von den Informationen beeinflusst zu werden, die uns unsere Mitmenschen übermitteln. Raum, um auch von den Einstellungen anderer beeinflusst zu werden. Mit anderen Worten: Wir sind selbst verantwortlich für das moralische Klima, in dem wir leben. (Blackburn 2004: 51)

Hiermit wird auch bereits eine erste von insgesamt drei Einschränkungen für eine rein funktionalistische Verantwortungszuschreibung vorgenommen. Diejenigen, die gar nicht fähig sind, ihre Kenntnisse zu erweitern und aus Erfahrungen zu lernen, fallen als Adressaten aus. (Vgl. Hayek 2005: 101; Dennett 1986: 205) Es fallen auch die heraus, die es nicht nur grundsätzlich nicht können, wie zum Beispiel Menschen, die stark geistig eingeschränkt sind, sondern auch die, die es in Bezug auf das zu erreichende Ziel nicht können. In diese Gruppe fällt in der Regel in den meisten Zusammenhängen ein Gros der Kinder, weil sie über die entsprechenden Kenntnisse weder verfügen noch diese verstehen würden, wenn man versuchte, sie ihnen zu vermitteln.

Funktionalisten bezüglich Verantwortung argumentieren aber nicht nur dafür, dass ihre theoretischen Grundannahmen leichter erfüllbar sind. Sie sprechen sich in der Regel auch dafür aus, dass man die den bestehenden Praktiken der moralischen Verantwortungszuschreibung zugrunde liegenden gehaltvolleren Annahmen in der Praxis weiterhin voraussetzen sollte, um die positiven Aspekte der Verantwortungszuschreibungen zu bewahren.¹⁹ Das ist der bereits angesprochene konsequentialistische Aspekt der funktionalen

18 Siehe zur Diskussion darum, welche Vermögen Akteure brauchen, damit sie die psychologischen Grundvoraussetzungen für veränderbare reaktive Einstellungen erfüllen, u.a. (Fischer und Ravizza 1991), (Fischer und Ravizza 1994) sowie (Mele 2006).

19 Derek Pereboom glaubt entgegen der hier dargestellten Position, dass die Aufgabe der Verantwortungszuschreibung zu mehr Humanismus führen wird. (Vgl. Pereboom 2002)

Verantwortungstheorie. Nach diesem ist „Menschen für verantwortlich zu halten [...] das allerbeste Spiel, das wir haben“²⁰ (Dennett 1986: 206, Hervorhebung im Original), wenn es darum geht, ein sozialverträgliches Miteinander möglich zu machen. Unterstützt wird dies von der weithin geteilten und auf Peter Strawsons Ausführungen zu „reaktiven Einstellungen“ (vgl. Strawson 1978: 205ff.; siehe auch Gosepath 2006: 391) zurückgehenden Annahme, dass „die These einer generellen Determiniertheit des menschlichen Handelns in der sozialen Praxis nicht akzeptiert wird.“ (Bayertz 1995: 12) Nach Ted Honderich ist es ein „fact of our culture“ (Honderich 2002: 475), dass wir reaktive Einstellungen entwickeln. Im Anschluss an Strawson hebt er insbesondere hervor, dass wir aufgrund unserer Sozialisation gar nicht anders könnten, als uns selbst verantwortlich zu fühlen. Sich verantwortlich zu fühlen, bedeutet auch, an der Praxis der Verantwortungsübernahme zu partizipieren. Eine Praxis der Verantwortungszuschreibung, bei der niemand bereit ist, Verantwortung auch zu übernehmen, weil die Bedingungen unklar sind und willkürlich erscheinen, würde sehr wahrscheinlich über kurz oder lang zusammenbrechen. Die Bedingungen sind natürlich verhandelbar. Einem Funktionalisten ist es wichtig, die Effizienzbedingungen gegenüber anderen herauszustreichen und auf entsprechende Veränderungen der Praxis zu drängen. Das ist der Ausgangspunkt der Überlegungen, einen funktionalistischen Verantwortungsbegriff gegenüber anderen in Stellung zu bringen. Jedoch wird hier auch eine zweite Einschränkung rein funktionalistischer Theorien ersichtlich. Ohne ein weitgehend geteiltes Verständnis davon, wie Verantwortung zugeschrieben wird und warum auf welches Verhalten oder Ereignis mit bestimmten Reaktionen geantwortet wird und ebenso davon, was als Entschuldigung hervorgebracht werden kann, brähe die Praxis zusammen. Dass die Tatsache, dass keinerlei Verbindung zwischen einem Handelnden zum fraglichen Geschehen besteht, gemeinhin als entschuldigend angesehen wird, ist Teil dieser Praxis. Erneut: Das bedeutet nicht, dass nicht unter Zuhilfenahme einer entsprechenden Theorie gezeigt werden kann, dass jemand doch in Verbindung zu der Handlung oder dem Ereignis steht – dies zu zeigen, ist besonders für den unübersichtlichen Kontext der globalen Wirtschaftsordnung von zentraler Bedeutung.²¹

20 Die Formulierung „Spiel“ ist die Übersetzung der englischen Redewendung „the best game in town“.

21 Wichtig ist, im Zusammenhang mit Strawsons Theorie festzuhalten, dass eine darauf zurückgreifende konsequentialistische Verantwortungstheorie nicht

Das vorgeschlagene Verständnis von „Verantwortung“ ist demnach gegenüber den meisten gängigen Theorien von Verantwortung schwach revisionistisch. Es ist schwach revisionistisch, da nicht die Praxis infrage gestellt wird, jemanden zur Verantwortung zu ziehen, sondern nur die theoretische Begründung dieser Praxis.²² Bei schwach revisionistischen Theorien instrumenteller Verantwortungszuschreibung muss auch nicht befürchtet werden, dass es aufgrund der Diskussion um die Grundlagen der Praktiken zu einer Revision der Praktiken selbst kommt. Soziale Praktiken der Verantwortungszuschreibung sind hinreichend etabliert, ihre theoretische Begründung jenseits von funktionalen Erwägungen infrage zu stellen, nimmt ihnen daher nichts von ihrer Geltung.²³ Da zu diesen etablierten Praktiken mittlerweile auch die gehören, Institutionen wie Unternehmen als Akteure mit Interessen zu verstehen (Neuhäuser 2011a: 158ff.) und diese institutionellen Akteure nicht nur rechtlich, sondern auch moralisch zur Verantwortung zu ziehen, kann für Fragen nach der retrospektiven und prospektiven Verantwortung für die globale Wirtschaftsordnung, bei der institutionellen Akteuren eine besondere Rolle zukommt, auf diese Praktiken aufgebaut werden.

Insofern ist das hier vorgeschlagene Verantwortungsverständnis auch ein Kandidat für eine Lösung in der Debatte um kollektive Verantwortung. Im Zentrum dieser Debatte stehen die Probleme, ob gerechtfertigte Zuschreibung kollektiver moralischer Verantwortung möglich und wer Adressat einer solchen Zuschreibung ist. Dabei gehen die meisten der Theorien von der Übertragbarkeit individueller moralischer Verantwortung auf Kollektive aus, insbesondere wenn der Versuch unternommen wird, das Konzept individu-

durch den von Strawson selbst hervorgebrachten Einwand getroffen wird, reaktive Einstellungen würden falsch verstanden, wenn man ihr Zustandekommen konsequentialistisch deute. Die hier dargelegte Theorie sagt nichts darüber aus, warum einzelne Handelnde reaktive Einstellungen ausbilden wie die, auf bestimmtes Verhalten mit Ablehnung zu reagieren. Sie zielt allein auf die davon zu unterscheidenden positiven Konsequenzen, die es hat, dass diese Einstellungen vorliegen. (Vgl. Eshleman 2014, Absatz 2.1 und Fn. 11)

22 Die Unterscheidung zwischen schwachen und starken Formen des verantwortungstheoretischen Revisionismus findet sich bei Manuel Vargas. Stark revisionistische Theorien, zu denen Vargas diejenigen von Derek Peerboom und Galen Strawson zählt, fordern auch für Praktiken und Einstellungen eine grundlegende Revision. (Vgl. Vargas 2005: 407–409)

23 Ein analoges Argument bezüglich interessenfundierter Moralen führt Norbert Hoerster. (Hoerster 2003: 186–188)

eller moralischer Verantwortung von Personen auf Korporationen zu übertragen.²⁴ (Vgl. Gerber 2010: 66–79) Die funktionalistische Verantwortungstheorie kann demgegenüber zweierlei Vorteile für sich in Anspruch nehmen. Zum einen ist das zu übertragende Konzept individueller Verantwortung, das sie voraussetzt, gegenüber anderen Konzepten sozialontologisch weniger anspruchsvoll und macht daher eine Übertragung auf Kollektive leichter möglich. Zum anderen kann, da wir Kollektiven wie beispielsweise Parteien oder Unternehmen im Alltag oder juristisch bereits Verantwortung zusprechen, aus funktionalistischer Sicht dieser Verantwortungstyp unabhängig vom Bestehen individueller Verantwortung vorausgesetzt werden.

Im nun folgenden Teil werde ich zeigen, was es bedeutet, Verantwortung auf Grundlage einer funktionalen Verantwortungstheorie im Kontext der globalen Wirtschaftsordnung zuzusprechen. Zentral wird dabei im Anschluss an das zuletzt Ausgeführte die Behandlung von Akteuren sein, die institutionell eingebunden sind. Es wird sich zeigen, dass es Grenzen der gelungenen Verantwortungszuschreibung gibt, die v.a. durch spezifische Aspekte der globalen Wirtschaftsordnung gesetzt werden und daher auch für andere Verantwortungstheorien als die funktionalistische bestehen. Außerdem werde ich dafür argumentieren, dass auf die gängigen Einwände gegen

24 Die bekannteste Theorie dieser Art hat Peter French vorgelegt. (French 1984; ders. 1995) Zu einer überzeugenden Kritik an Frenchs Theorie siehe Miller 2002: 279–284. Christian Neuhäuser kommt ebenfalls zu dem Schluss, dass der Versuch, die individuelle moralische Verantwortung von Personen auf Kollektive – er beschäftigt sich mit Unternehmen – zu übertragen, nicht gelingen kann. Neuhäuser versucht, ein Verständnis kollektiver moralischer Verantwortung zu etablieren, nach dem Unternehmen als Träger moralischer Pflichten aufgefasst werden können, ohne sie als Personen mit eigenen Rechten zu verstehen. Die in der Theorie kollektiver Verantwortung von Peter French wichtige Unterscheidung zwischen korporativem und individuellem Handeln bleibt hier bestehen: Unternehmen werden so beschrieben, dass sie eigene Pläne entwickeln, eine stabile Identität haben und frei handeln können. Sie haben nach Neuhäuser aber keine moralischen Rechte, da sie seiner Meinung nach nur „halbe Personen“ sind. Nur empfindungsfähige Wesen hätten, so Neuhäuser, moralische Rechte. Dies schließt viele Tiere und natürlich Menschen mit ein, Unternehmen und andere Institutionen mit Organisationsstruktur aber nicht. Vgl. Neuhäuser 2011: Kapitel 2, insbesondere S. 107–132. Eine in wichtigen Aspekten ähnliche Theorie findet sich in (Korenjak, Ungereich, Raith 2010).

funktionalistische Verantwortungstheorien im Kontext der globalen Wirtschaftsordnung befriedigende Antworten gegeben werden können.²⁵

4. Funktionale Verantwortungszuschreibung im Kontext der globalen Wirtschaftsordnung

Iris Marion Young hat in ihrer Theorie politischer Verantwortung ausgeführt, dass Menschen in Bezug auf die vier Parameter Macht, Privileg, Interesse und kollektive Fähigkeit prüfen können, welche Verantwortung sie tragen und ob sie dieser gerecht werden. (Vgl. Young 2010: 364–369) Für eine funktionalistische Verantwortungstheorie, in der, wie beschrieben, Effizienzerwägungen weitgehend leitend, wenn auch nicht allein ausschlaggebend sind, können diese Parameter ein Ausgangspunkt für die Zuschreibung von Verantwortung sein. Wo Young in ihrem Modell struktureller Gerechtigkeit dem Einzelnen „einen größeren Spielraum“ lässt, Verantwortung „zu übernehmen – oder nicht“ (Henning 2015: 73), weil sie verschiedene Formen der Verantwortung zulässt (Vgl. Young 2010: 346), operiert die hier vorgeschlagene Theorie allein mit dem Kriterium der Funktionalität. Wie sich im Folgenden zeigen wird, kommt bei der Zuschreibung von Verantwortung für die Gestaltung der globalen Wirtschaftsordnung von den von Young genannten Kriterien dem Machtkriterium eine hervorgehobene Stellung zu. Alle anderen Kriterien wie das Vorhandensein von Strukturen, die kollektive Fähigkeit oder das absehbare Tempo einer Veränderung stehen mit diesem direkt oder indirekt in Verbindung.

Im zweiten Abschnitt habe ich drei Bereiche genannt, in denen Akteuren in Bezug auf die globale Wirtschaftsordnung Verantwortung zugesprochen werden kann, da sie auf deren Ausformung direkt oder indirekt Einfluss haben. Dies waren die Bereiche Politik, Unternehmen und Konsum. In mindestens zwei dieser drei Bereiche sind die Handelnden vor allem in Institutionen eingebunden: in der Politik sowie in Unternehmen. In der Politik sind es noch immer maßgeblich nationalstaatliche Akteure, die die globale Wirtschaftsordnung beeinflussen, in der Wirtschaft sind es dominant die Vertreter Transnationaler Unternehmen. Handelnde, die in den Strukturen einer politischen Institution oder eines Transnationalen Unternehmens

25 Ausgehend von John Stuart Mills berühmten Diktum „Responsibility means punishment“ werde ich wie in der Literatur üblich vor allem jene Einwände diskutieren, die auch im Zusammenhang mit Präventionstheorien der Strafe diskutiert werden. Vgl. auch (Bayertz 1995: 22–36).

agieren, haben größere Gestaltungsmacht als diejenigen, die jenseits einer solchen Institution agieren. Diese Gestaltungsmacht ist für eine funktionalistische Verantwortungstheorie ein entscheidender Faktor. Dies gilt vor allem für die Zuschreibung prospektiver Verantwortung. Da mit dieser auf die Veränderung defizitärer Strukturen und die zukünftige Wahrung erfolgreicher Praktiken gezielt wird, sind diejenigen vorrangige Ziele von Verantwortungszuschreibung, die beides am wahrscheinlichsten garantieren können. Ein naheliegender Kandidat dafür, wie eine effiziente Verantwortungszuschreibung im Kontext der globalen Wirtschaftsordnung ausbuchstabiert werden kann, ist demnach, das Effizienzkriterium mit der Ansprache derjenigen, die über Gestaltungsmacht verfügen, zu füllen. Im Kontext der globalen Wirtschaftsordnung haben wir es mit Großstrukturen zu tun, weshalb sich sogleich zwei Einwände gegen das gerade Gesagte vorbringen lassen. Es handelt sich erstens um die Frage, ob die Wahl überhaupt sinnvoll ist, wenn, wie in der Institutionentheorie prominent behauptet wird, sich gerade große Institutionen nur langsam verändern und dies umso langsamer tun, je mangelhafter sie sind. (Vgl. Banerjee und Duflo 2012: Kapitel 10; Pandre und Udry 2006) Zweitens könnte es bei Großstrukturen unwahrscheinlich sein, dass sich überhaupt jemand findet, der über ein hinreichendes Maß an Gestaltungsmacht verfügt. Verantwortungszuschreibungen stoßen hier anscheinend an eine unüberwindbare Grenze, obwohl es in Politik und Wirtschaft genug Handelnde gibt, die von sich selbst behaupten, über entsprechende Macht zu verfügen.

Ein erster Lösungsansatz für diese Probleme ergibt sich aus der Tatsache, dass die meisten der für die globale Wirtschaftsordnung relevanten Institutionen aus vielen kleineren Institutionen bestehen, die jeweils lokal eingebunden sind (vgl. Banerjee und Duflo 2012: 304–328): der Tankstelle an der Ecke, dem lokalen Parteiableger etc. Die Strukturen, in denen ein Großteil der für die Ausgestaltung der globalen Wirtschaftsordnung relevanten Akteure handelt, haben verschiedene Ebenen, die für die meisten Menschen unterschiedlich gut zugänglich sind. Für die meisten von uns ist als Wähler, als Konsument oder als Mitarbeiter der lokale Ableger der Institution der direkte Zugang zu den relevanten Institutionen. Dass die meisten Institutionen über eine Organisationsstruktur verfügen, spricht dafür, so der Lösungsansatz, dort mit Verantwortungszuschreibung anzusetzen, da über die Strukturen Aufmerksamkeits- und Informationsweitergabe möglich ist. Diese kann direkt über Hinweise und Beschwerden passieren. Man teilt dem örtlichen Parteimitglied die Unzufriedenheit mit der Position der Partei be-

züglich eines Freihandelsabkommens mit oder sagt dem Bankberater, dass man bei ihm keine Lebensversicherung abschließt, weil das Bankenkonsortium sich für Nahrungsmittelspekulationen einsetzt. Oder die Verantwortungszuschreibung erfolgt indirekt über Verweigerung, den Boykott. Man wählt eine Partei nicht mehr, kauft in den Läden einer bestimmten Kette nicht mehr ein oder sieht vom Konsum bestimmter Produkte ab. (Vgl. Heidbrink und Schmidt 2011) Sinnvoll für eine Verantwortungszuschreibung ist sicherlich eine Kombination von beidem, von Hinweisen und Verweigerung. Dabei geht es nicht nur darum, anderen Verantwortung zuzuschreiben, sondern auch darum, selbst Verantwortung zu übernehmen, nämlich einerseits dafür, welchen Handelnden man welche Gründe liefert, Verantwortung zu übernehmen, andererseits auch dafür, warum man selbst welche Partei wählt oder wo welche Güter einkauft.

Schon gegenüber diesem ersten Lösungsansatz kann der klassische Einwand gegen konsequentialistische Theorien erhoben werden, dass scheinbar Unschuldige bestraft werden für etwas, zu dessen Zustandekommen sie nicht beigetragen haben. Den Mitarbeiter oder das Parteimitglied zur Verantwortung zu ziehen, mit dem man in direktem Kontakt steht, hätte demnach etwas von einer ungerechtfertigten Kollektivstrafe, einer Art modernen Sippenhaft, bei der Mitglieder allein deshalb bestraft würden, weil sie einer Institution, zum Beispiel einem Großunternehmen, angehören, das für einen Schaden verantwortlich ist. Eine gängige Verteidigung gegen diesen Einwand weist auf die Folgen hin, die solche Kollektivstrafen haben. Dabei wird angeführt, dass das Vorhandensein solcher Strafen einen positiven Effekt habe, da sie dazu führten, dass diejenigen, die Angst haben, ungerechtfertigt bestraft zu werden, genauer aufpassten, dass sich andere Mitglieder des Kollektivs richtig verhalten. (Vgl. Hallich 2011: 162) Nun ließe sich hiergegen wiederum einwenden, dass dies einer Misstrauens- und Überwachungskultur Vorschub leiste, die nicht wünschenswert sei. Nimmt man hingegen die oftmals beklagte Entschuldigungskultur einer „Ich arbeite hier nur“-Einstellung in den Blick (vgl. Lachs 1978) sowie das gerade bei Unternehmen schwierige Problem der Intransparenz, sind diese Effekte aus funktionalistischer Sicht vorerst erwünscht. Das Problem ist zurzeit weniger das der übermäßigen, sondern vielmehr das der mangelnden Kontrolle. Es geht nicht darum, dass niemand mehr bereit ist, die entsprechenden Posten zu übernehmen und Entscheidungen zu treffen. Es geht darum, dass Verantwortungszuschreibungen so gestaltet werden, dass sie effizient die negativen Handlungsfolgen verhindern bei gleichzeitiger weitgehender Beibehaltung

der positiven Effekte der Handlungen. Prospektiv kann dies auch bedeuten, den Gestaltungsspielraum bestimmter Mitarbeiter zu erweitern, damit diese eine Verantwortungszuschreibung und -übernahme effektiver vornehmen können.

Darüber hinaus kann der Beitritt zu einer Partei oder der Antritt einer Arbeitsstelle nur bedingt dem angesprochenen Problemfeld zugerechnet werden. Die beiden von mir verwendeten Formulierungen weisen schon darauf hin, dass sich das willkürliche Hineingeborene in eine Familie in relevantem Maße von der als freiwillig zu deutenden Übernahme einer Arbeitsstelle unterscheidet. Es gibt aber auch Situationen, in denen der Zwang, eine bestimmte Stelle anzutreten, zum Beispiel weil es nur einen Arbeitgeber vor Ort gibt, sehr groß ist. (Vgl. Henning 2015: 82f.) In diesen Fällen greift zum einen die etablierte und auch in vielen Rechtssystemen gesetzte Praxis der Entschuldigung bzw. Strafminderung. Zum anderen greifen hier die Effizienzerwägungen, die eine funktionalistische Verantwortungstheorie leiten: Jemand, der überwältigende Gründe dafür hat(te), eine Stelle anzutreten, wird vielleicht nicht einmal bei Androhung drakonischer Strafen davon absehen. Gemessen daran, dass es sich bei den gerade behandelten Fällen um Akteure handelt, die in die lokalen Ableger großer Institutionen eingebunden sind und über wenig Handlungsmacht verfügen, stünden diese Strafen in keinerlei Verhältnis zu den erwartbaren positiven Konsequenzen. Es gibt gute Gründe dafür, dass in fast allen Gesellschaften drastische Strafen wie das Teeren und Federn nicht mehr praktiziert werden. Dies zusammengekommen führt mich zur dritten Einschränkung, die in einer rein funktionalistischen Verantwortungstheorie gemacht wird. Es könnte sein, dass es trotz der hier vorgebrachten Argumente in Einzelfällen aus Effizienzgründen zu moralisch fragwürdigen Verantwortungszuschreibungen kommt. Für diese bräuchte die Theorie einen begrenzenden, theorieunabhängigen Standard, so ein gängiger Einwand. (Vgl. Dennett 1986: 205–210) Dass es eine Beschränkung dessen gibt, wie aus Effizienzerwägungen zur Verantwortung gezogen wird, eine Beschränkung, die der Verantwortungspraxis gegenüber extern ist, ist jedoch insofern unproblematisch, als die Praxis der Verantwortungszuschreibung nur eine von mehreren Praktiken ist, die beispielsweise für ein gelingendes soziales Miteinander wichtig sind. Obwohl die Praxis der Verantwortungszuschreibung zentral ist, ist sie nicht die einzige. Und die Überzeugungen, die die verschiedenen Praktiken tragen, auch andere moralische Überzeugungen, sollten untereinander widerspruchsfrei sein. Daher werden die nicht durch die Effizienzerwägungen selbst bereits ver-

hinderten Extremfälle der Verantwortungszuschreibung durch andere, mit jenen Erwägungen in Einklang zu bringende Überzeugungen unterbunden. Beispielsweise ist die moralische Überzeugung, dass die körperliche Integrität eines Menschen nicht gegen seinen Willen massiv eingeschränkt werden darf, für viele Menschen zentral. Ein geregeltes soziales Miteinander ist ohne die weite Verbreitung dieser Überzeugung darüber hinaus auch schwerlich vorstellbar. Selbst wenn eine Effizienzerwägung dazu führte, dass ein massiver Eingriff in die körperliche Integrität eines anderen Menschen sinnvoll wäre, müsste dieses Urteil gegen die Überzeugung, dass prinzipiell ein solcher Eingriff unmoralisch ist, abgewogen werden.

Ich komme jetzt zur zweiten Antwort auf das Problem, jemanden auszumachen, der über entsprechende Gestaltungsmacht verfügt. Gerade in Bezug auf die globale Wirtschaftsordnung sind die Institutionen, mit denen wir es zu tun haben, sehr groß. Es sind politische Organisationen sowie Großunternehmen, bei denen die Informationsübermittlungskette von unten nach oben lang ist. Diejenigen, die, wenn überhaupt, über Gestaltungsmacht verfügen, sind meist weit oben in der Organisationsstruktur verortet. Während einerseits die Organisationsstruktur im Kontext der globalen Wirtschaftsordnung ein wichtiger Faktor für effiziente Verantwortungszuschreibung ist, ist sie andererseits auch insofern hinderlich, als durch die schiere Größe der Strukturen die Information, dass Verantwortung zugesprochen wird, diejenigen mit Gestaltungsmacht über den gerade behandelten Weg vielleicht nicht erreicht. Hier den Punkt richtig anzugeben, an dem von der Ansprache der Institutionenvertreter vor Ort auf die der so genannten Entscheidungsträger zu wechseln ist, ist nicht leicht. Wenn der Befund jedoch zutreffend ist, dass diejenigen, die mehr Gestaltungsmacht haben, meist weiter oben in einer Organisationsstruktur angesiedelt sind, ist es aus den eben schon angesprochenen, auch für andere Verantwortungstheorien (vgl. Beck 2016: 263) zentralen Effizienzerwägungen heraus sinnvoll, direkt bei ihnen anzusetzen. Wie dies aussehen kann und was daraus wieder für Probleme resultieren, werde ich nun diskutieren.

Zuerst komme ich auf die politischen Institutionen zu sprechen, die Einfluss auf die globale Wirtschaftsordnung haben. Bei ihnen treffen wir auf mindestens zwei Probleme. Viele Politiker und in politischen Institutionen Angestellte sind am Erhalt derjenigen Strukturen interessiert, die ihnen ihren Platz in diesen Institutionen garantieren. (Vgl. Young 2010: 365f.; Offe 1984: 158–166) Besonders problematisch ist in diesem Zusammenhang der von Stiglitz herausgestellte Einfluss nationalstaatlicher politischer Akteure.

Es besteht die Gefahr, dass sie den nationalstaatlichen Bezugsrahmen internationaler und globaler Regelungen weitgehend beibehalten oder sogar stärken wollen. Dieser hat sich jedoch bereits als unzureichend zur Lösung von Problemen der bisherigen globalen Wirtschaftsordnung herausgestellt. Zweitens wurden auf supranationaler Ebene die rechtlichen Rahmenbedingungen meist im Sinne der Vertreter Transnationaler Unternehmen gesteckt. Diese haben bisher vor allem Interesse an Deregulierung bereits etablierter globaler Standards sowie an wirtschaftsfreundlichen Regulierungen gezeigt.

Dieser Punkt scheint dafür zu sprechen, vor allem bei Vertretern von international agierenden Unternehmen mit der Verantwortungszuschreibung anzusetzen. Doch wie sind diese zu erreichen, damit die Zuschreibung auch dem Effizienzkriterium einer funktionalen Verantwortungstheorie genügt? Hierfür wird in der einschlägigen Literatur vor allem gesellschaftliches Engagement in NGOs als sinnvoll ausgewiesen. (Vgl. Heidbrink und Schmidt 2011: 40f.; Archibugi 2008: 79f.) In einem Punkt ist dieses sicherlich zielführend. NGOs schaffen es manchmal durch Kampagnen, ihre Adressaten zu mehr Transparenz zu zwingen oder bei Politikern darauf einzuwirken, dass sie gesetzliche Regelungen einführen, die Transparenz befördern. Da Transparenz im Folgenden an zwei Stellen als ein wichtiges Mittel angeführt wird, um effektiv Verantwortung zuzuschreiben, kann die Mitgliedschaft in NGOs manchmal funktional gerechtfertigt werden. Colin Crouch hat jedoch sowohl in „Postdemokratie“ als auch in „Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus“ Argumente vorgebracht, die das Engagement jenseits politischer Parteien problematisieren und die für eine konsequentialistische Theorie beachtenswert sind. (Crouch 2008: 24–30, 140–147 und 2011: Kapitel 7) Drei Argumente sind Crouch besonders wichtig. Erstens mangelt es den Mitgliedern von NGOs wegen der Stellung der NGO im politischen Prozess oft an relevanten Informationen. Schon Politiker haben es schwer, an gesicherte Informationen bezüglich der Struktur von Großunternehmen zu kommen, für Mitglieder von NGOs ist dies noch schwieriger, da ihnen gegenüber in den seltensten Fällen eine Auskunftspflicht besteht. Auch beim zweiten Problem geht es Crouch vor allem um die Asymmetrie im Machtverhältnis zwischen NGOs und Unternehmen. Das Engagement jenseits politischer Parteien, wenn es gegen die durch die Unternehmen verursachten oder beförderten Probleme wirksam sein soll, ist auf öffentlichkeitswirksame Kampagnen angewiesen. In der Öffentlichkeit konkurriert man nun aber mit den Unternehmen, die über deutlich höhere Geldmittel und größeres Know-how verfügen. Das letzte Problem ist anders

geartet als die beiden vorherigen. Wer sich jenseits politischer Parteien engagiert, überlässt weitgehend den Unternehmensvertretern den Einfluss auf diese Parteien. Dies spielt ihnen gerade im Hinblick auf ihr Lobbying bei internationalen Vereinigungen in die Karten.

Aus funktionaler Sicht spricht daher viel dafür, den Einfluss auf politische Parteien zu nutzen. Schließlich haben ihre Vertreter die Möglichkeit, rechtliche Rahmenbedingungen für die Ausformung der globalen Wirtschaftsordnung zu schaffen. Dazu ist aber mehrerlei nötig. Wie unter 2. ausgeführt, werden jene Mitarbeiter mit großer Gestaltungsmacht bei inter-, trans- und supranationalen Organisationen meist innerhalb nationalstaatlicher und zwischenstaatlicher Entscheidungsprozesse bestimmt oder sind nationale Minister. Um ihnen wirksam Verantwortung zuzuschreiben und sie demnach zu einer Verhaltensänderung zu bewegen, muss zum einen dieser Einfluss stärker thematisiert werden. Der scheinbar gängigen Praxis, die negativen Konsequenzen von Entscheidungen, die in internationalen Gremien gefällt werden, als nicht dem eigenen Einflussbereich zurechenbar darzustellen, muss entgegengewirkt werden. Dies ist ein erster Schritt, um transparent zu machen, in welchem Umfang die Ergebnisse von leichter beeinflussbaren nationalen politischen Prozessen – zumindest in einigen Ländern – auch übernational Einfluss haben. Gleichzeitig gibt das mehr Menschen Gründe, auch Verantwortung zuzuschreiben, da die Praxis der Verantwortungszuschreibung auf Annahmen wie dem Kontrollprinzip fußt. Zum anderen müssen in diesen Organisationen wirksame Mechanismen der Haftungsverantwortung etabliert werden. Da diese aber auch so gestaltet sein müssen, dass sie nicht von vornherein die Übernahme einer bestimmten Funktion unattraktiv machen, ist es unwahrscheinlich, dass einerseits auch komplett unvorhersehbare Folgen einer Handlung eines Funktionsträgers in die Haftung eingeschlossen werden (vgl. Birnbacher 1995: 172f.); andererseits ist es unwahrscheinlich, dass Fehlverhalten moralisch unbotmäßige, kontraintuitive Konsequenzen nach sich zieht. Hier kann man sich aus Effizienzerwägungen den angesprochenen Punkt zunutze machen, dass viele Politiker am Erhalt der Strukturen interessiert sind, in die sie eingebunden sind. Die Strukturen müssen demnach nur weiterhin hinreichend attraktiv ausgestaltet sein.

Ein wenig anders als bei politischen Institutionen verhält es sich bei den Unternehmen, die auf die Ausgestaltung der globalen Wirtschaftsordnung Einfluss haben. Man kann ihnen nicht einfach beitreten, wie man Parteien beitreten kann. Man kann ihre Akteure auch nicht wie Politiker ab-

wählen. Es ist ungleich schwerer, Konkurrenzunternehmen zu gründen als Parteien. Transnationale Unternehmen können sich außerdem durch den bei ihnen weiter fortgeschrittenen Grad an Deterritorialisierung Verantwortungszuschreibungen besser entziehen als es politische Akteure können. Bei diesen Unternehmen ist auch die Möglichkeit, diejenigen, die Gestaltungsmacht haben, zu erreichen, geringer. Im Gegensatz zumindest zu nationalstaatlichen Akteuren, nicht jedoch zu Verwaltungsbeamten bei internationalen Organisationen, befinden sich diese Akteure meist in einem anderen Land. Darüber hinaus haben Unternehmen auch ein genuines und wegen der Konkurrenzsituation, in der sie sich befinden, auch nachvollziehbares Interesse an Intransparenz, an für effektive Verantwortungszuschreibungen wichtige Informationen zu kommen. Dieses haben Politiker, oftmals aus persönlichen Gründen, natürlich auch. Jedoch ist bei ihnen Transparenz nicht im gleichen Maße das Kollektiv gefährdend.

Dieser Punkt ist ein Anlass, daran zu erinnern, dass eine funktionalistische Theorie sich zwar die Praxis, Unternehmen wie individuelle moralische Akteure zu behandeln, zunutze macht, jedoch Vertreter einer solchen Theorie nicht der Meinung sind, dass Unternehmen moralische Akteure sind. Daher haben Unternehmen, wenn überhaupt, auch nur vermittelt moralischen Wert. Dieser besteht v.a. darin, dass die Menschen, die bei ihnen angestellt sind, Arbeit haben und durch diese zumindest einen Teil ihres Lebensunterhalts verdienen, oder darin, dass sie dazu beitragen, Infrastruktur in Gegenden zu finanzieren, in denen dies von politischer Seite nicht zu finanzieren ist oder nicht gewollt wird. Da dem so ist, ergibt sich für die Behandlung von Unternehmen ein anderer Rahmen für die Konsequenzen einer gelungenen Verantwortungszuschreibung. Dieser Rahmen muss bei der Gestaltung der globalen Wirtschaftsordnung zuvorderst durch juristische Regeln gesteckt werden. Erneut sind somit politische Akteure Vermittler von Verantwortungszuschreibungen. Diese haben jedoch dadurch, dass nicht die moralische Integrität eines Akteurs auf dem Spiel steht, die Möglichkeit, auch Maßnahmen rechtlich zu verankern, die die bisherigen Geschäftspraktiken erheblich einschränken oder gar das Fortbestehen eines Unternehmens in seiner jetzigen Form gefährden. Hiervon sind wir in der Praxis aber noch weit entfernt. Zuerst einmal scheint es wichtig zu sein, die Tendenz zur Deregulierung der so genannten internationalen Märkte zu stoppen und ordnungspolitisch so einzugreifen, dass Rahmenregelungen Unternehmen prospektiv daran hindern, die auf sie zurückzuführenden negativen Folgen der ökonomischen Globalisierung zu verstärken.

Die Verantwortungszuschreibung kann jedoch nicht nur Unternehmen als ganzen, sondern auch einzelnen Individuen zugesprochen werden. Oben hatte ich bereits darauf hingewiesen, wie dies in Bezug auf den lokalen Ableger eines Unternehmens aussehen kann. Das gerade Ausgeführte hat gezeigt, wie Unternehmensmitglieder durch Regeln, die für Unternehmen als ganze gelten, dazu gebracht werden können, ihr Verhalten zu ändern. Aber auch die direkte Verantwortungszuschreibung an einzelne Mitarbeiter ist möglich. Christian Neuhäuser hat geltend gemacht, dass sich die Mitarbeiter von Unternehmen in einer mehrfach schwierigen Lage befinden, die es bei Verantwortungszuschreibungen zu berücksichtigen gilt und die es moralisch fragwürdig erscheinen lässt, einzelne Mitarbeiter verantwortlich zu machen. Einerseits stünden sie in einem Pflichtendilemma, da sie sowohl Pflichten gegenüber dem Unternehmen und dessen Mitarbeitern hätten als auch die moralische Pflicht, sich gegen das Unternehmen zu wenden, wenn es sich unethisch verhielte. Andererseits müssen Mitarbeiter oftmals Arbeitslosigkeit in Kauf nehmen, wenn sie aus einem Unternehmen ausscheiden. (Vgl. Neuhäuser 2011a: 165–169) Zu dem Ersten ist zu sagen, dass es mir unwahrscheinlich erscheint, dass ein sich als moralisch verstehender Akteur – um den es sich handeln muss, um das Dilemma überhaupt als solches konstruieren zu können – gegenüber einem Unternehmen eine starke moralische Verbundenheit empfindet, wenn dessen Handeln ihm unmoralisch vorkommt. Gegenüber den anderen Mitarbeitern mag dies aus persönlicher Verbundenheit anders sein, jedoch sind diese ebenso wenig aus moralischen Gründen dem Unternehmen verpflichtet. Sie zur Verantwortung zu ziehen, um Einfluss auf das Unternehmen zu nehmen, ist darüber hinaus gerade Teil der hier vorgestellten Theorie. Zu dem Zweiten, der drohenden Arbeitslosigkeit, ist zu sagen, dass sie erfahrungsgemäß gerade bei den Akteuren, die die größte Gestaltungsmacht in einem Unternehmen haben, vernachlässigbar ist oder aber je nach Schwere der ihnen vorgeworfenen Verfehlungen eine gerechtfertigte Folge. (Vgl. Neuhäuser 2011a: 171) Außerdem darf nicht vergessen werden, dass es neben der Praxis der Verantwortungszuschreibung auch die Praktiken der Rechtfertigung und der Entschuldigung gibt. Mitarbeiter, die direkt angesprochen werden, könnten beispielsweise geltend machen, dass sie nicht über entsprechende Gestaltungsmacht verfügten oder aber nachweisen, dass sie versucht hätten, etwas zu ändern, sich aber nicht durchsetzen konnten. Es wäre beispielsweise auch zu diskutieren, inwiefern diejenigen mit der größten Gestaltungsmacht in Unternehmen sich entschuldigend auf Sachzwänge oder die Systemlogik der globalen Wirtschaft berufen können.

Abschließend möchte ich eine weitere Möglichkeit zumindest kurz ansprechen. Verantwortungszuschreibung ist meist erfolgreicher, wenn ihr Adressat die Verantwortung bereitwillig übernimmt, weil sie ihm nicht als rein externe Strafandrohung gegenübertritt. Neben den bereits diskutierten Mitteln, die dazu führen können, andere dazu zu bringen, Verantwortung zu übernehmen, gibt einem dies als verantwortungsbewusstem Akteur Gründe, sich selbst in entsprechende Positionen zu begeben. Zugegeben, diese Möglichkeit steht aufgrund der für die meisten Positionen notwendigen Kompetenzen nur wenigen offen und hängt darüber hinaus von unbeeinflussbaren Nebenbedingungen ab. Jedoch besteht sie ebenso wie die weit weniger anspruchsvolle Möglichkeit, beim Aufbau eines Kollektivs mitzuwirken, das zum Ziel hat, diejenigen zur Verantwortung zu ziehen, die eine in seinen Augen mangelhafte Politik betreiben.²⁶

5. Schluss

Ausgehend von dem Befund, dass die globale Wirtschaftsordnung auf unterschiedliche Weise starken Einfluss auf das Leben der meisten Menschen hat, habe ich ausgeführt, wer für die negativen Folgen und die zukünftige Gestaltung dieser Ordnung Verantwortung trägt. Mithilfe eines funktionalistischen Verantwortungsverständnisses ist deutlich geworden, dass durch eine funktionalistische Verantwortungstheorie verschiedene Ansatzpunkte für wirksame Verantwortungszuschreibungen, die auf Verhaltensänderungen zielen, gefunden werden können. Maßgebliches, wenn auch nicht alleiniges Kriterium ist dabei die Effizienz der Zuschreibung. Aufgrund der Komplexität der Institutionen, mit denen man es bei der globalen Wirtschaftsordnung zu tun hat, und der unterschiedlichen Akteure, die sie beeinflussen können, stößt auch eine Theorie mit einem eindeutigen Kriterienkatalog zur Bestimmung von Verantwortungsträgern an ihre Grenzen. Da die Akteure der Weltwirtschaftsordnung aber einen starken Einfluss auf das Leben sehr vieler Menschen haben, ist es trotzdem sinnvoll, mit den bewährten Verfahren der Verantwortungszuschreibung auf diesem Feld stärkere oder mehr Handlungsgründe für die zu etablieren, die direkten Einfluss auf die Gestaltung dieser Ordnung haben. Den meisten von uns, als Konsumenten, Wählern und Mitarbeitern, stehen wie gezeigt vielfache Wege offen, dies zu tun: Verantwortung zuzuschreiben und sie zu übernehmen.

26 Dies zeigt das Beispiel der Europäischen Wasserrahmenrichtlinie.

Literatur

- Alvarez, José E. 2006. Mexiko und das NAFTA-Investitionsregime. http://www.kas.de/upload/dokumente/verlagspublikationen/Auslandsinvestitionen/Auslandsinvestitionen_alvarez.pdf, (zugegriffen: 11.03.2016).
- Archibugi, Daniele. 2008. *The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Banerjee, Abhijit V. und Esther Duflo. 2012. *Poor Economics. Plädoyer für ein neues Verständnis von Armut*. München: Knaus.
- Bayertz, Kurt. 1995. Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung. In: *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, hg. v. ders., 3–71. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Beck, Valentin. 2016. *Eine Theorie der globalen Verantwortung. Was wir Menschen in extremer Armut schulden*. Berlin: Suhrkamp.
- Birnbacher, Dieter. 1995. Grenzen der Verantwortung. In: *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, hg. v. Kurt Bayertz, 143–183. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Blackburn, Simon. 2004. *Gut sein. Eine kurze Einführung in die Ethik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Chang, Ha-Joon. 2007. *Bad Samaritans. The Myth of Free Trade and the Secret History of Capitalism*. New York: Bloomsbury Press.
- Crouch, Colin. 2008. *Postdemokratie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Crouch, Colin. 2011. *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Dennett, Daniel. 1986. *Ellenbogenfreiheit. Die wünschenswerten Formen von freiem Willen*. Frankfurt/Main: Hain.
- Eshleman, Andrew. 2014. Moral Responsibility. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/moral-responsibility/>, (zugegriffen: 09.12.2016).
- Fischer, John Martin und Mark Ravizza. 1991. Responsibility and Inevitability. *Ethics* 101, Nr. 2: 258–278. doi: 10.1086/293288.
- Fischer, John Martin und Mark Ravizza. 1994. Responsibility for Consequences. In: *In Harm's Way. Essays in Honor of Joel Feinberg*, hg. v. Jules A. Coleman und Allan Buchanan, 183–208. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freeman, R. Edward. 2010, 1984. *Strategic Management. A Stakeholder Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- French, Peter. 1984. *Collective and Corporate Responsibility*. New York: Columbia University Press.
- . 1995. *Corporate Ethics*. Fort Worth u.a.: Harcourt Brace College Publishers.

- Friedman, Thomas L. 2008. *Die Welt ist flach. Eine kurze Geschichte des 21. Jahrhunderts*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gabler Wirtschaftslexikon. Online unter: <http://wirtschaftslexikon.gabler.de/>, (zugegriffen: 13.12.2016).
- Gerber, Doris. 2010. Der Begriff der kollektiven Verantwortung. Ist individuelle Verantwortung das richtige Modell für kollektive Verantwortung? In: *Kollektive Verantwortung und internationale Beziehungen*, hg. v. dies. und Véronique Zanetti, 66–93. Berlin: Suhrkamp.
- Gosepath, Stefan. 2006. Verantwortung für die Beseitigung von Übeln. In: *Verantwortung in der Zivilgesellschaft. Zur Konjunktur eines widersprüchlichen Prinzips*, hg. v. Ludger Heidbrink und Alfred Hirsch, 387–408. Frankfurt/Main: Campus.
- Hahn, Henning. 2016. Globale Gerechtigkeit. In: *Handbuch Gerechtigkeit*, hg. v. Anna Goppel, Corinna Mieth und Christian Neuhäuser, 111–117. Stuttgart: Metzler.
- Hallich, Oliver. 2011. Präventionstheorien der Strafe. In: *Die großen Kontroversen der Rechtsphilosophie*, hg. v. Bernward Gesang und Julius Schälicke, 151–176. Paderborn: Mentis.
- Hayek, F. A. 2005. *Die Verfassung der Freiheit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Heidbrink, Ludger und Imke Schmidt. 2011. Das Prinzip der Konsumentenverantwortung. Grundlagen, Bedingungen und Umsetzungen verantwortlichen Konsums. In: *Die Verantwortung der Konsumenten. Über das Verhältnis von Markt, Moral und Konsum*, hg. v. dies. und Björn Ahaus, 25–56. Frankfurt/M. und New York: Campus.
- Heidbrink, Ludger. 2003. *Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten*. Weilerswist: Velbrück.
- Held, David, McGrew, Anthony, Goldblatt, David und Jonathan Perraton, Hrsg. 1999. *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*. Stanford: Stanford University Press.
- Henning, Christoph. 2015. Gibt es eine Pflicht zur Übernahme der geteilten Verantwortung? Über Komplikationen im Anschluss an Iris Marion Young. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2, Nr. 2: 61–86. doi: <https://doi.org/10.22613/zfpp/2.2.3>.
- Herzog, Lisa. 2013. Markets. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/markets>, (zugegriffen: 10.03.2016).
- Hockett, Robert. 2005. Three (Potential) Pillars of Transnational Economic Justice. The Bretton Woods Institutions as Guarantors of Global Equal Treatment and Market Completion. *Metaphilosophy* 36, Nr. 1/2: 93–127. doi: 10.1111/j.1467-9973.2005.00358.x.
- Hoerster, Noerbert. 2003. *Ethik und Interesse*. Stuttgart: Reclam.

- Honderich, Ted. 2002. Determinism as True, Both Compatibilism and Incompatibilism as False, and the Real Problem. In: *The Oxford Handbook of Free Will*, hg. v. Robert Kane, 461–477. Oxford und New York: Oxford University Press.
- Korenjak, Thomas, Ungereich, Bernhard und Dirk Raith. 2010. Unternehmen als verantwortungsfähige Akteure. Ein Beitrag zu Zurechenbarkeit von Verantwortung in Zeiten der Globalisierung. In: *Kollektive Verantwortung und internationale Beziehungen*, hg. v. Doris Gerber und Véronique Zanetti, 137–159. Berlin: Suhrkamp.
- Kreide, Regina. 2016. Transnationale Gerechtigkeit. In: *Handbuch Gerechtigkeit*, hg. v. Anna Goppel, Corinna Mieth und Christian Neuhäuser, 105–110. Stuttgart: Metzler.
- Krugman, Paul. 2012. *Vergesst die Krise! Warum wir jetzt Geld ausgeben müssen!* Frankfurt/Main und New York: Campus.
- Lachs, John. 1978. I only work here. In: *Ethics, free enterprise & public policy. Original essays on moral issues in business*, hg. v. Richard T. De George und Joseph A. Pichler, 201–213. Oxford und New York: Oxford University Press.
- Mele, Alfred R. 2006. Fischer and Ravizza on moral responsibility. *Journal of Ethics* 10, Nr. 3: 283–294. doi: 10.1007/s10892-005-5780-2.
- Miller, Seumas. 2002. Against Collective Agency. In: *Social Facts & Collective Intentionality*, hg. v. Georg Meggle, 273–298. Frankfurt/Main: Hänsel-Hohenhausen.
- Nagel, Thomas. 1996. Moralische Kontingenz. In: *Letzte Fragen*, erweiterte Neuausgabe hg. v. Michael Gebauer, 45–63. Bodenheim b. Mainz: Philo.
- Neuhäuser, Christian. 2011a. *Unternehmen als moralische Akteure*. Berlin: Suhrkamp.
- Neuhäuser, Christian 2011b. Verantwortung. In: *Handbuch Angewandte Ethik*, hg. v. Ralf Stoecker et al., 120–125. Stuttgart: Metzler.
- Offe, Claus. 1984. Politische Legitimation durch Mehrheitsentscheidung? In: *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel*, hg. v. ders. und Bernd Guggenberger, 150–183. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Pandre, Rohini und Christopher Udry. 2006. Institutions and Development. A View from Below, http://www.econ.yale.edu/~rp269/website/papers/institutions_revisionjan.pdf, (zugegriffen: 22.07.2017).
- Pereboom, Derek. 2002. Living Without Free Will. The Case for Hard Incompatibilism. In: *The Oxford Handbook of Free Will*, hg. v. Robert Kane, 477–488. Oxford und New York: Oxford University Press.
- Piketty, Thomas. 2014. *Das Kapital im 21. Jahrhundert*. München: Beck.
- Scheurman, William. 2014. Globalization. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/globalization/>, (zugegriffen: 10.03.2016).

- Scholte, Jan Aart. 2005. *Globalization. A Critical Introduction*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sklair, Leslie. 1999. Competing Conceptions of Globalization. *Journal of world-systems research* 5, Nr. 2: 143–163. doi: <http://dx.doi.org/10.5195/jwsr.1999.140>, (zugegriffen: 17.03.2016).
- Stiglitz, Joseph E. 2006. *Die Chancen der Globalisierung*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Stiglitz, Joseph E. 2014. *Der Preis der Ungleichheit. Wie die Spaltung der Gesellschaft unsere Zukunft bedroht*. München: Pantheon.
- Strawson, Peter F. 1978. Freiheit und Übelnehmen. In: *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, hg. v. Ulrich Pothast, 201–233. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Vargas, Manuel. 2005. The Revisionist's Guide to Responsibility. *Philosophical Studies* 125: 399–429. doi: 10.1007/s11098-005-7783-z.
- . 2015. Desert, responsibility, and justification: a reply to Doris, McGeer, and Robinson. *Philosophical Studies* 172, Nr. 10: 2659–2678. doi: 10.1007/s11098-015-0480-7.
- Watson, Gary, Hrsg. 2003. *Free Will*. Oxford und New York: Oxford University Press.
- Young, Iris Marion. 2010. Verantwortung und globale Gerechtigkeit. Ein Modell sozialer Verbundenheit. In: *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*, hg. v. Christoph Broszies und Henning Hahn, 329–369, Berlin: Suhrkamp.