

Zeitschrift für Praktische Philosophie

**Doppelblind begutachtet und
vollständig Open Access**

**Band 4 – Heft 2
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

„Vom ‚Scham-Ersparen‘. Über Nietzsches fragiles Verständnis von Anerkennung in Abgrenzung zur französischen Verkennungslinie <i>Sarah Bianchi</i>	15
Hat das Leben eine „Würde“? <i>Dieter Birnbacher</i>	41
Toleranz und/oder Paternalismus im engeren sozialen Nahbereich? <i>Michael Kühler</i>	63
Der mediterrane Mythos als kritische Theorie der Moderne Griechisches Erbe und Ideologiekritik bei Albert Camus <i>Mario Wintersteiger</i>	87

Jenseits der Pflicht? Reflexionen zur Supererogation.

Einleitung <i>Marie-Luise Raters</i>	107
Der Begriff der Supererogation und das Problem moralischer Optionalität <i>Hubert Schnüriger</i>	117
Paradigmatische Fälle? Methodologische Überlegungen im Rahmen der Supererogationsdebatte <i>Katharina Naumann</i>	141

Humanitäre Intervention – eine supererogatorische Praxis? <i>Dieter Witschen</i>	169
Was geht uns das Elend der Welt an? Überlegungen zur Grenze zwischen Pflicht und Supererogation am Beispiel des Weltarmutsproblems <i>Marie-Luise Raters</i>	191

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 zweiten Ausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie des Jahres 2017 vier Beiträge in der offenen Sektion und einen Schwerpunkt zum Thema „Supererogation“ präsentieren zu können.

Die Beiträge der offenen Sektion umfassen ein breites Spektrum der Praktischen Philosophie: Sarah Bianchi hat einen Beitrag über Nietzsches fragiles Verständnis von Anerkennung in Abgrenzung zur französischen Verknennungslinie vorgelegt. Dieter Birnbacher untersucht die Tragfähigkeit des Versuchs, den intrinsischen Wert des Lebendigen auf dessen Würde zurückzuführen. Michael Kühler diskutiert in seinem Beitrag das Verhältnis von Toleranz und Paternalismus im engeren sozialen Nahbereich. Schließlich argumentiert Mario Wintersteiger in seinem Beitrag, dass die mediterrane Mythenwelt, wie sie im philosophischen Werk Albert Camus' begegnet, eine kritische Theorie sui generis – verstanden als eine rationalitäts- und ideologiekritische Position – in sich birgt.

Marie-Luise Raters hat dankenswerterweise einen Schwerpunkt zum Thema Supererogation betreut. Er befasst sich mit den Fragen, ob und wie sich die Kategorie der ‚supererogativen Handlungen‘ als eigenständige moralphilosophische Kategorie etablieren lässt (in den Beiträgen von Hubert Schnüriger und Katharina Naumann) und welchen Gewinn das für die Angewandte Ethik haben könnte (in den Beiträgen von Dieter Witschen und Marie-Luise Raters).

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 Dorrit 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.

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



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

Die HerausgeberInnen

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

Vom ‚Scham-Ersparen‘.

Über Nietzsches fragiles Verständnis von Anerkennung in Abgrenzung zur französischen Verkennungslinie

Avoiding Shame:

Nietzsche's Understanding of Recognition in Contrast to the French Strand

SARAH BIANCHI, BERLIN / CHICAGO

Zusammenfassung: Während Nietzsche in der Debatte um Anerkennung bisher vorwiegend in Bezug zur Verkennungslinie interpretiert wird, geht es in dem Beitrag dagegen um die Abgrenzung Nietzsches zu dieser vor allem französisch geprägten Verkennungslinie. Dies soll an der sozialen Praktik der Scham als distinktes Beispiel für eine konkrete Situation von Anerkennungsbeziehungen im Lebenszusammenhang gezeigt werden. Für die Verkennungslinie wird exemplarisch Jean Paul-Sartres Verständnis von Scham aus *Das Sein und das Nichts* als Anerkennungsbeziehung herangezogen. Dazu kontrastierend soll auf Nietzsches Beschreibung des „Scham-Ersparens“ als konkrete Form von Anerkennungsverhältnissen eingegangen werden. Hierbei geht es Nietzsche um eine grundsätzliche Fragilität, durch die das Anerkennungsgeschehen stets in *eine Form von Verletzung und Verkennung* umzuschlagen droht. Dabei soll gezeigt werden, dass Nietzsche nicht Sartres Weg einschlägt, in dem der Andere sein Gegenüber immer schon durch seinen Blick verdinglicht und dadurch die Freiheit des Anderen verunmöglicht. Wie schwierig die Umsetzung im konkreten Fall bei Nietzsche auch sein mag, so gesteht Nietzsche ihr dennoch grundlegend eine gelingende Möglichkeit im ‚Scham-Ersparen‘ zu, oder anders gewendet: Es geht Nietzsche um ein Anerkennen *im Angesicht der wechselseitigen Verletzlichkeit*.

Schlagwörter: Nietzsche, Sartre, Anerkennung, Scham, Freiheit

Abstract: Whereas Friedrich Nietzsche has typically been related to the French tradition of the notion of recognition, in this paper, I rather aim to argue Nietzsche's

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



distance to the French strand. This thesis will be explored by considering the social practice of “shame” as a distinct example of recognition-based relation in concrete human life. The point of departure is Jean Paul Sartre’s chapter on the gaze in “Being and Nothing” in order to better examine his understanding of shame as a concrete form of recognition. Different from Sartre, Nietzsche’s understanding of shame can be interpreted as a *fragile form of recognition* in the concrete mode of living. Thereby, I aim to show that Nietzsche’s understanding of recognition does not take Sartre’s path in which the other is always *reifying me*, thus the other makes my freedom impossible. Such a process is so *fragile* that it is basically at risk of changing into a form of vulnerability. Nietzsche, however, basically makes room for its success, even though it is very difficult – recognition *in the eye of its mutual vulnerability*.

Keywords: Nietzsche, Sartre, recognition, shame, freedom

I. Einleitung

„Was ist dir das Menschlichste? Jemandem Scham ersparen“ (FW, 3, 274, 519).¹ Mit diesem Aphorismus aus der mittleren Periode führt Friedrich Nietzsche im dritten Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* die Dimension der Scham als etwas Menschliches ein. Hierbei erscheint Nietzsche die relationale Dimension bedeutsam; es geht ihm ausdrücklich um das ‚Scham-Ersparen‘, das mehr als ein bloßes Sich-Schämen bedeutet, d.h., jemand erspart nicht sich selbst eine Scham, sondern jemand Anderem.² Die Dimension der Scham wird in der Psychologie gewöhnlich als belastende Grundemotion verstanden, die aus dem Verfehlen eines sozialen oder psychischen Standards entspringt (Wurmser 1993, 42ff.). Nietzsche verknüpft nun eine solche Schamerfahrung des Individuums, sein Sich-Schämen, mit einem relationalen Verständnis. Dabei liegt einer solchen Figur der Scham, so der grundlegende Bezugsrahmen der nachfolgenden Argumentation, eine *distinkte Form von Sozialität* zu Grunde, deren Beziehungsgeflecht ich als *Anerkennungsgeschehen* beschreiben möchte. Vor diesem Hintergrund soll am exemplarischen Fall der Scham Nietzsches spezifisches Anerkennungsverständnis *in seiner Fragilität im Le-*

1 Im Folgenden werden die Werke von Friedrich Nietzsche wie üblich nach der Kritischen Studienausgabe von Giorgio Colli und Mazzino Montinari nach Band, Aphorismus und Seitenzahl zitiert: Nietzsche 1980ff.

2 In dem Beitrag verwende ich der einfacheren Lesbarkeit halber ‚den‘ Anderen, ‚die‘ Andere ist dabei aber stets mitgedacht.

benszusammenhang skizziert werden.³ Philosophiegeschichtlich orientiert sich der Begriff der Anerkennung an den Intersubjektivitätstheorien von Johann Gottlieb Fichte und Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Davon ausgehend hat sich insbesondere im 20. Jahrhundert die sogenannte Verkennungslinie in ihrer französisch geprägten Tradition herausgebildet.⁴ In diesem Beitrag geht es nun um die Frage, wie sich Nietzsches Verständnis von Anerkennung zu dieser Verkennungstradition positionieren lässt.

Von daher gliedert sich die nachfolgende Argumentation in drei Schritte: Zunächst geht es um die philosophiegeschichtliche Bedeutung des Begriffs der Anerkennung. In einem zweiten Argumentationsschritt soll die anerkennungstheoretische Lesart von Scham skizziert werden, wie sie sich bisher in der französischen Tradition der Verkennungslinie exemplarisch bei Jean-Paul Sartre zeigt. In einem dritten Argumentationsschritt soll sodann von Sartres Lesart der Scham Nietzsches Verständnis von Scham ebenfalls in anerkennungstheoretischer Perspektive abgegrenzt werden. Ein vierter Schritt sucht abschließend Nietzsches und Sartres Perspektive zu diskutieren.

II. Zur philosophiegeschichtlichen Bedeutung des Begriffs der Anerkennung

Der Begriff der Anerkennung ist ein junger Begriff, der als solcher 1971 noch keine Aufnahme in den ersten Band des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* (Ritter 1971) von Joachim Ritter fand. Aufmerksamkeit hat er vor allem seit Anfang der 90er Jahre erhalten (Honneth 1992). Philosophiegeschichtlich geht er zunächst auf Fichtes Rechtsphilosophie zurück, die *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Fichte 1796). Hier entwirft Fichte im Recht Anerkennungsbeziehungen zwischen ‚endlichen Vernunftwesen‘: „Der Mensch [...] wird nur unter Menschen ein Mensch“ (Fichte 1796, Cor. zu 2, 39). Diese zwischenmenschlichen Beziehungen sind bei ihm nun dadurch gekennzeichnet, dass die Vernunftwesen sich friedlich selbst in ihrer eigenen Freiheit beschränken, um dem Anderen ebenso seine Freiheit zu ermöglichen, wie er es in seiner „Rechtsformel“

3 Es geht somit nicht um eine selbstständige Betrachtung des Begriffs der Scham. Bei einer solchen Betrachtung müssten sowohl Scheler 1957 als auch verstärkt die zeitgenössische Diskussion zu Sartres Schamverständnis berücksichtigt werden, insbesondere Zahavi 2014 und Landweer 2007 bzw. 1999.

4 Bei der Einteilung der Debatte um den Anerkennungsbegriff stütze ich mich auf Rahel Jaeggis Ansatz: Jaeggi 2006.

(Fichte 1796, 89) aufzeigt: „(B)eschränke deine Freiheit so, dass der andere neben dir auch frey seyn könne“ (ebd.). Dass eine solche „Rechtsformel“ für Fichte jedoch wirksam ist, hat für ihn nur eine „hypothetische Gültigkeit“ (ebd.): „Wenn eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, möglich seyn soll, so muss das Rechtsgesetz gelten“ (ebd.).⁵

Hegel vertieft das Fichte'sche Anerkennungsgeschehen, indem er insbesondere in der *Phänomenologie des Geistes* die komplexe Verwobenheit des Anerkennungsgeschehens mit dem fundamentalen Prozess der intersubjektiven Konstitution von Selbstbewusstsein *vor* aller vernünftigen Einsicht aufzeigt; ein Selbstbewusstsein ist, um seiner selbst gewiss zu werden, auf die Begegnung mit einem Anderen angewiesen, die ihm die Notwendigkeit wechselseitiger Anerkennung vermittelt: „Sie anerkennen sich als wechselseitig sich anerkennend“ (Hegel 1807, 144).⁶ Festzuhalten gilt an dieser Stelle, dass sowohl Fichte als auch Hegel gelingende Anerkennung mit einem Verständnis von intersubjektiv gelingender Freiheit verknüpfen.

III. Sartres Phänomenologie des beschämenden Blicks in anerkennungstheoretischer Perspektive: Den Anderen ‚ertappen‘

Um Sartres Sicht von *Anerkennung als verdinglichende Verkennung* am Beispiel des *beschämenden Blicks* zu verdeutlichen,⁷ sollen hier sein philosophischer Ansatz und die darin implizierte Beziehung zwischen Ich und

5 Zur Diskussion des Begriffs der Anerkennung bei Fichte, v.a.: Honneth 2001, 63ff.

6 Hegel hatte bereits in seinen Jenaer Frühschriften den Begriff der Anerkennung eingeführt. Dazu insbesondere Honneth 1992, 37ff.

7 In diesem Sinn geht es nicht grundlegend um die Frage nach dem relationalen Verständnis schlechthin von Sartre, sondern um die spezifische Verschränkung von Intersubjektivität und Verdinglichung, wie sie sich zunächst einmal exemplarisch im Erleben von Scham durch den Blick des Anderen bei Sartre konkretisiert. Die umfassendere Fragestellung nach der grundlegenden Relationalität bei Sartre müsste stärker Sartres Verständnis der *Gleichursprünglichkeit von Verdinglichung und Ermöglichung* herausarbeiten und zeigen, dass es in der Verdinglichung Sartre wiederum um einen Möglichkeitsspielraum geht. Denn der Angeblickte kann sich zu dem beschämenden Blick des Anderen verhalten und dadurch sich wieder neu entwerfen. Dazu v.a. Jaeggi 2005, 109ff. In diesem Aufsatz geht es mir jedoch um die verdinglichende Perspektive durch den beschämenden Blick.

Anderem skizziert werden, wie er es in *Das Sein und das Nichts* schildert.⁸ Hierbei geht es um keine eigenständige Interpretation von Sartre.⁹

Im Unterschied zu Fichte und Hegel geht es Sartre in *Das Sein und das Nichts* nicht um die Frage nach der Konstitution von personalem Selbstbewusstsein, sondern Sartres Ausgangspunkt bildet die Frage, wie von einer Fremdexistenz überhaupt mit Sicherheit ausgegangen werden kann.¹⁰ Diese Perspektive führt ihn über die phänomenologische Beschreibung der Erscheinungsweise des eigenen Körpers zum *Blick auf den Anderen*. Im dritten Teil von *Das Sein und das Nichts* entwickelt Sartre so unter der an Marcel Proust angelehnten Überschrift „Die Suche nach dem Sein“ einen Weg, der aus der vermeintlichen Sackgasse von Idealismus und Realismus hinausführen soll. Was der Mensch tatsächlich ist, so Sartre, kann weder erschöpfend in dem idealistischen Dualismus von Erscheinung und Noumenon verstanden werden noch im dogmatisch-realistischen Sinn, wonach wir die Dinge von vornherein so sehen würden, wie sie tatsächlich wären. Wir treten ihnen, so Sartre, vielmehr als „Phänomenen“ gegenüber, wir stehen ihnen in einer Weise in der Welt gegenüber, wie sie uns in ihrer raum-zeitlichen Konkretheit durch unser handelndes Engagement *erscheinen*. In dieser „Suche nach dem Sein des Erscheinens“ (Sartre 2012a, 14) geht Sartre dabei über die Husserl'sche Phänomenologie hinaus, der er eine verbleibende dualistische Grundtendenz vorwirft (Theunissen 1981, 187ff.). Man könne, so Sartre, nicht zu einem sogenannten Wesen der Dinge durch die phänomenologische Reduktion gelangen, beispielsweise von der Farbe Rot auf eine Rotheit des Tisches schließen. Sartre geht es vielmehr um die Verdeutlichung der *Transzendenz des Bewusstseins*, eines Bewusstseins, das immer schon mehr ist, als es in seiner konkreten Situation tatsächlich ist; somit entwickelt Sartre *ein sich immer überschreitendes Bewusstsein* (Bedorf 2011, 151).

Am Beginn des dritten Teils von *Das Sein und das Nichts* kommt es Sartre nun darauf an, die Existenz Anderer spezifisch einzubeziehen (Sartre 2012a, 405). Bei dieser Einbeziehung verbindet Sartre grundlegend das

8 Eine solche verkennende Dimension des Blicks ist umstritten. Philosophiegeschichtlich bedeutsam ist hierzu insbesondere Platons Verständnis des Blicks im *Großen Alkibiades*, in dem sich der Andere im ‚liebenden Auge‘ seines Gegenübers erkennt. Plat. Alk. I, 132c ff.

9 Hierbei stütze ich mich auf die Interpretation Sartres von Axel Honneth: Honneth 2003.

10 In der angelsächsischen Tradition dazu v.a.: Nagel 1986.

‚Für-sich‘ mit dem ‚Für-Andere‘, das er von einem Sein ‚an sich‘ abgrenzt.¹¹ Entscheidend ist in dieser Beziehungsstruktur für Sartre nun, dass das Ich weder als solches existiert, das Ich findet sich also nicht lediglich in der Struktur des ‚An-sich‘ wieder. Es gleicht nicht etwa einem leblosen Stein, der *ganz Identität mit sich* ist. Vielmehr kommt es Sartre auf eine vielschichtige Beziehungsstruktur im Ich an, die dieses Ich jedoch nicht schlichtweg qua einsamer Introspektion gewinnen kann: „Also muß man vom Für-sich verlangen, uns das Für-Andere zu liefern (...): im Innersten meiner selbst muß ich nicht Gründe finden, an den Andern zu glauben, sondern den Andern selbst als den (zu erfahren, SB), der nicht ich ist“ (ebd., 455). In dieser ursprünglichen Verzahnung von ‚für sich‘ und ‚für Andere‘ zeigt sich nun, dass es Sartre auf eine relationale Beziehungsstruktur ankommt; die Person soll ein Verhältnis zu sich selbst gewinnen, ohne das wir nicht unseren eigenen Platz in der Welt finden können. Es ist also ein *ursprüngliches Wechselverhältnis* zwischen dem Ich und dem Anderen, das immer schon das eigene Selbstverhältnis begründet.

Dies bewirkt den Unterschied zu bloßen Gegenständen, wie etwa dem bereits erwähnten Stein, der diese relationale Beziehungsstruktur nicht besitzt. Sartre spricht in diesem Zusammenhang von einem ‚nichtenden Bewusstsein‘ und betont in dieser ‚nichtenden‘ Funktion des Bewusstseins dessen Fähigkeit, sich von Anderen abzugrenzen, sich *in Negation* zu diesen zu setzen; in dieser Fähigkeit sieht er etwa einen Unterschied zu einem Stein oder einem Baum auf einer Grünfläche in einem „Park“ (ebd., 459), der sich von Anderen oder seiner Umgebung nicht abzugrenzen vermag. Ein ‚nichtendes Bewusstsein‘ ist also mit der Fähigkeit ausgestattet, sich *als* etwas Bestimmtes zu betrachten, ohne dieses völlig zu sein: Der Baum *ist* Baum, eine Frau kann sich aber sowohl als Berufstätige, als Freundin oder einfach als Mensch verstehen. Auf einer abstrakteren Ebene bedeutet dies, dass meine konkrete Erscheinungsweise, wie ich mich in einer bestimmten Situation als eine bestimmte Person selbst begreife, nur einen geringen Teil meiner „Seinsbeziehung“ (ebd., 472) abbildet. In diese vielfachen Möglichkeitsbeziehungen meiner selbst tritt jedoch bei Sartre nun der Andere ein und versperrt regelrecht meine anderen Seinsmöglichkeiten in einer solch

11 Inwieweit dieses Sartre’sche Verständnis von ‚an sich‘ und ‚für sich‘ mit dem Hegel’schen Verständnis übereinstimmt, soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Einführend dazu: Suhr 2004, 87ff. u. 129ff. Für eine eingehendere Betrachtung vgl.: Olschanski 1997, 53ff.

drastischen Weise, die Sartre den Anderen sogar als „den Tod meiner Möglichkeiten“ (ebd., 476) bestimmen lässt.

Die relationale Beziehungsstruktur des Selbstverhältnisses gewinnt für Sartre somit erheblich an Brisanz. Es ist nicht ein bloß harmonistisches Beziehungsgeschehen zwischen dem Ich und dem Anderen, sondern diese Beziehung geht *aufs Ganze*, das Ich und der Andere treten *als Totalität* in das Blickfeld des jeweils Anderen. Das Angeblicktwerden lässt dabei nur *ein* Subjekt und *ein* Objekt zu. Das Ich schaut den Anderen dabei immer als *sein* Objekt an. Der Andere tut dies nun jedoch auch. Also ist das Ich für den Anderen zu seinem Objekt geworden, während der Andere zum Objekt des Ich gemacht wurde. Das Subjekt wird für Sartre von seinem Gegenüber also immer schon in diesem Sinn *verdinglicht*, immer schon zu einem Objekt-Subjekt gemacht, d.h. zu einem lediglich *passiven* Gegenstand, dessen transzendierendes Potential als Akteur ausgeklammert wird.

Wenn wir diese Macht des Blickes mit der relationalen Beziehungsstruktur des Selbstverhältnisses verbinden, so zeigt sich, dass für Sartre der Blick ursprünglich mit einer *verdinglichenden Identifizierung* einhergeht. Diese identifizierende Dimension des Blickes verstellt die anderen Möglichkeiten des Ich, sich selbst zu begreifen. Damit lässt sich erkennen, welche Folgen Sartres transzendentalphänomenologisches Verständnis von Bewusstsein für die Frage nach dem eigenen Selbstverhältnis impliziert. Wenn es Sartre auch immer auf das ‚Nicht-nur‘ des Bewusstseins ankommt, also auf ein Bewusstsein von etwas, das aber jederzeit zugleich über dieses *Von-etwas* hinausgeht, so müssen das Ich und der Andere für Sartre aufeinanderprallen. In Sartres Verständnis erblicke ich den Anderen immer schon *als etwas* und mache ihn somit zu *meinem Gegenstand*, zu einer bestimmten Person in der *von mir* festgelegten Perspektive (ebd., 467).

Dieses relationale Selbstverständnis, in dem das Ich durch den Blick des Anderen immer schon verdinglicht wird, impliziert Sartre in *Das Sein und das Nichts* durch die affektive Dimension der Scham. Denn der Blick des Anderen erschüttert mich emotional in meinem Selbstverhältnis. Es geht Sartre somit wesentlich nicht um ein reflexives Verhältnis zum Anderen, sondern Sartre zeigt die *präreflexive Einstellung* zum Anderen in der Dimension der Scham an; durch den Blick des Anderen fühle ich mich „bis ins Mark getroffen“ (ebd., 406). Durch dieses identifizierende Angeblicktwerden „schäme (ich, SB) mich dessen, was ich bin“ (ebd., 405). Diese intersubjektive Beziehungsstruktur zum Anderen, in der sich das Ich und der Andere jeweils als *angeblickt Blickende* treffen, deutet Sartre als grundlegende Form

einer Anerkennungsbeziehung, die zugleich Begrenzung und Beschämung impliziert: „(D)ie Scham ist ihrer Natur nach *Anerkennung*. Ich erkenne an, dass ich *bin*, wie andere mich sehen“ (ebd.).

Die grundlegende Sicht auf den Zusammenhang von Anerkennung und Scham illustriert Sartre in der bekannten „Schlüsselloch-Szene“ aus *Das Sein und das Nichts*. Eine Person wird von Geräuschen hinter einer Tür so sehr in den Bann gezogen, dass sie, ohne darüber nachzudenken, durch das Schlüsselloch schaut, um etwa ihre „Neugier“ (ebd., 467) zu stillen. Nun führt Sartre eine weitere Person ein, die diese Szene beobachtet und von der durch das Schlüsselloch schauenden Person wiederum bemerkt wird. Durch den Blick dieses Beobachters fühlt sich die beobachtete Person, die durch das Schlüsselloch schaut, grundlegend in ihrem Selbstverhältnis getroffen und dadurch beschämt. Aus dieser Szene folgert Sartre: „Scham (...) ist *Anerkennung* dessen, dass ich wirklich dieses Objekt bin, das der Andere anblickt und beurteilt“ (ebd., 471). Dieser durch den Anderen Erblickte und somit Beschämte „erlebt“, so Sartre, in existentieller Weise eine Veränderung seines Selbstbildes. Die Scham des Ich ist für Sartre somit mit der grundlegenden Nichtung der transzendierenden Möglichkeiten des Ich durch den Blick des Anderen verbunden. In dem Theaterstück *Geschlossene Gesellschaft*, das nur ein Jahr nach *Das Sein und das Nichts* in Paris uraufgeführt wurde, illustriert Sartre diese Negativität zwischenmenschlicher Beziehungen in dem bekannten Satz (Sartre 2006, 53): „Die Hölle – das sind die anderen“ (ebd.; vgl. auch Danto 1985, 115ff.).

Durch diese spezifische Sicht Sartres auf die Verbindung von Anerkennung, Verkennung und Beschämung zeigt sich Sartre als Vertreter der sogenannten französischen Verkennungslinie, in der der Andere die Freiheit seines Gegenübers immer schon verunmöglicht. In Sartres Beispiel verunmöglicht der identifizierende Blick des Anderen in gewisser Weise die Freiheit meines Ich, die in der Transzendenz meines Bewusstseins liegt, mich in meinen „unendlichen Möglichkeiten“ zu entfalten.¹² Vor diesem Hintergrund zeigen Sartres Ausführungen Anerkennung als eine immer schon *objektivierende* Beziehung zum Anderen. Damit drückt Sartre im Kern aus, wie für ihn Anerkennung per se mit einer verkennenden Festlegung verbunden ist (Bedorf 2010).

12 Sartre geht dabei jedoch über ein bloß negativistisches Freiheitsverständnis hinaus: dazu Honneth 2003.

Sartres verdinglichendes Verständnis von Anerkennung steht dabei in direkter Beziehung zu seinem *ontologischen* Freiheitsverständnis. In *Das Sein und das Nichts* entwickelt Sartre ein solches ontologisches Freiheitsverständnis, in dem ich immer nur das bin, was ich aus mir mache, wie es Sartre später insbesondere in seinem Essay *Der Existentialismus ist ein Humanismus* weiter ausformulieren wird (Sartre 2012b, 150ff.).¹³ In existentialistischer Perspektive ist mein Handeln dabei so eng mit meinem Selbstverständnis verzahnt, dass mein Bewusstsein immerfort „an meinen Handlungen klebt“ (Sartre 2012a, 468). Allerdings vollzieht das Ich seine Handlung und damit seine Konstitution von Bewusstsein nicht wie bereits gezeigt in einem luftleeren Raum, sondern es wird durch die Existenz des Anderen begrenzt. In diesem ontologischen Verständnis zeigt sich, wie für Sartre das Sein des Ich immer schon auf einer grundlegenden Ebene mit dem Anderen verhaftet ist und diese grundlegende *ontologische Verhaftung mit dem Anderen* für Sartre zu einer den Anderen verdinglichenden Perspektive führt.

IV. Nietzsches fragiles Verständnis von Anerkennung: Von der „*Scham des Maasses*“

Wenn Sartres Schamverständnis aus *Das Sein und das Nichts* demzufolge ein zentrales Beispiel für die Verkennungssicht von Anerkennung darstellt, die den Anderen weitestgehend als Einschränkung und Bedrohung von Freiheit versteht,¹⁴ so will ich im Folgenden entwickeln, wie Nietzsches Ausführungen über Scham in eine grundlegend andere Richtung weisen; Nietzsches spezifische Position zeigt sich nun vor allem darin, dass das Schamerleben zwar vom Bewusstsein der Gefährdung durch Verkennung tief durchdrungen ist, dies aber für ihn nicht prinzipiell zum Scheitern solcher Beziehun-

13 Einführend zum Begriff der Existenzphilosophie und des Existentialismus: Aho 2014; speziell zu Sartre: Webber 2011. Dan Zahavi bemängelt darin etwa, dass Sartre den Schambegriff nicht ausreichend differenziert. Zahavi 2011, 211–226. Dieser Einwand spielt jedoch für meine anerkennungstheoretisch motivierte Argumentation weniger eine Rolle.

14 In dieser Linie steht auch Louis Althussers Anrufungsszene: Der Polizist, der „He! Sie! Da!“ ruft und somit den Spaziergänger auf der Straße subjektiviert. Althusser 2010, 108–168. Diese Linie der Subjektivierung, d. h. der paradoxen Komplizenschaft zwischen freier Subjektconstitution und Macht, reicht bis Judith Butler: Butler 2001, 65ff. Einführend zum Begriff des Subjekts: Saar 2004, 341f.

gen führen muss. In Nietzsches Sicht impliziert das relationale Verhältnis allerdings die stete Herausforderung, diese Situation neu auszubalancieren.

1. *Zum methodischen Vorgehen*

Die methodische Grundlage für die nachfolgende Überlegung ist durch den Umstand gegeben, dass Nietzsche kein systematisches Konzept von Anerkennung entwickelt hat, es ihm vielmehr um eine *Beschreibung* geht, die ihre Struktur aus den basalen Lebenszusammenhängen speist.¹⁵ Daher entwickelt Nietzsche auch keine spezifische Theorie der Scham, sondern es zeigt sich vielmehr in Momenten aus dem Lebenszusammenhang, dass ihnen soziale Geflechte zugrunde liegen, die sich als *Beschreibung* von Schamsituationen zeigen. In diesem Beitrag geht es vor diesem Hintergrund immer um Nietzsches Sicht der relationalen Verschränkung von Anerkennung und Scham; es soll also keine eigenständige Ausarbeitung von Nietzsches Schamverständnis durchgeführt werden. Die Scham im anerkennungstheoretischen Rahmen erscheint dabei als wesentliches existentielles Erfahrungsfeld, in dem sich Nietzsches Beschreibung mit der französischen Sicht von Scham und Anerkennung als identifizierende Verkennung zutreffend kontrastieren lässt.

Der Sartre'sche transzendentalphänomenologische Zugang, mit der er zu seiner Sicht von Anerkennung und Scham in ontologischer Freiheitsperspektive gelangt, wurde zuvor beleuchtet. Nietzsches Herangehensweise an die Thematik von Anerkennung und Scham ist methodisch auf einer anderen Ebene angesiedelt, die sich als existentiell kennzeichnen lässt. ‚Existentiell‘ deute ich bewusst nicht in eine philosophische Richtung, d.h. weder bezogen auf die Existenzphilosophie des ausgehenden 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch auf den französischen Existentialismus, sondern ich betone mit ‚existentiell‘ Nietzsches Sicht des *ganzheitlichen Lebenszusammenhangs* der Individuen. Somit bezieht sich dieser Zusatz auf das *konkrete* Individuum als *geistig-sinnliches* Wesen, das als Ganzes in seinem Lebenshorizont unter seinesgleichen wirkt, somit geht es um seine spezifische *Selbsterfahrung*, die den Lebenszusammenhang in seiner steten Gefährdung gänzlich umschließt und ihm qua *Sinnperspektive* eine *eigene Bedeutung* verleiht, wie es Nietzsche exemplarisch in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* beschreibt: „Aber wozu du Einzelner da bist, das frage

15 In meiner Dissertationsschrift habe ich mich ausführlicher mit den grundlegenden Bezügen beschäftigt. Bianchi 2016a, 23ff.

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“ (HL, 1, 9, 319).

Auch wenn Nietzsche somit keine Anerkennungskonzeption entwickelt hat, so nehme ich sein Philosophieren auf diese Weise ernst, dass ich ihn nichtsdestotrotz systematisch lese. Dies ist deswegen von Bedeutung, weil sich Nietzsches Werk bei einer unsystematischen Lektüre nahezu als „Bergwerk“ (Colli 1980, 209) fassen lässt, in dem „jedes Metall“ (ebd.) zu finden ist, wie es einer der Herausgeber von Nietzsches Werken, Giorgio Colli, in *Nach Nietzsche* gemahnt hat. Eine *systematische Interpretation* von Nietzsches Werk beugt, so meine ich zumindest, den Bedenken vor, Nietzsche bloß bruchstückhaft zu lesen und somit die *Gesamtzusammenhänge* zu verkennen. Diesem Umstand soll in dem methodischen Verfahren einer *systematisch gewendeten narrativen Rekonstruktion* Rechnung getragen werden (Bianchi 2016a, 24). Dabei geht es in diesem Beitrag um eine *philosophiegeschichtliche* Perspektive. So kommt es *nicht* auf einen tatsächlichen Anschluss von Nietzsches Anerkennungsverständnis an die gegenwärtige Debatte an, sondern auf die spezifische Frage, wie Nietzsches Position in Auseinandersetzung mit der sogenannten französischen Sicht des Anerkennungsbegriffs aus heutiger Sicht theoretisch verdeutlicht werden kann.

Hinsichtlich des Umgangs mit Nietzsches Werk scheint eine Differenzierung notwendig: In dem vorliegenden Aufsatz wird von einer Dreiteilung ausgegangen,¹⁶ in der sich allerdings trotz starker Brüche immer wieder die Einheit zeigt, die zu einer systematischen Interpretation herausfordert. Für die Frage nach Nietzsches Schamverständnis fällt hierbei insbesondere die mittlere Periode ins Gewicht; diese schließt sich mit der Veröffentlichung von *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) an die Frühphase der Basler Jahre an. Ihren Abschluss findet sie mit *Also sprach Zarathustra* im Jahr 1883. Was Nietzsches Verständnis von Scham betrifft, so konzentriert sich die nachfolgende Darlegung auf Nietzsches Verständnis von schamhaften Situationen *im Umgang mit Anderen*. Dies hat zur Folge, dass sein Verständnis einer „habituellen Scham“ (WS, 2, 69, 583) und einer Scham als Mangel an Mut hier nicht behandelt wird (Z, 4, 4, 328ff.; GM, 5, 2, 302ff.).

16 Wie sich Nietzsches Werke einteilen lassen, ist in der Forschung umstritten. Zum Verständnis einer Zweiteilung. Gerhardt 1996, 86ff.

2. Nietzsches Beschreibung von existentieller Anerkennung

Zunächst soll Nietzsches Beschreibung von existentieller Anerkennung skizziert werden, die den Rahmen für die Schamthematik bildet. Das Nietzscheanische Anerkennungsgeschehen lässt sich zentral auf Aphorismus 261 aus *Menschliches, Allzumenschliches* beziehen, in dem Nietzsche die Formel „[E]inander nützlich sein“ mit der Gesellschaft der „Oligarchen des Geistes“ (MA 1, 2, 261, 218) verbindet, „deren Mitglieder sich erkennen und anerkennen“ (ebd.). Um nun erklären zu können, warum sich dadurch Anerkennungsverhältnisse anzeigen lassen, ist der Hinweis auf den Aspekt des „Füreinander“ wichtig. Dieser Aspekt signalisiert zugleich, dass es Nietzsche nicht um ein bloßes „Mit-einander“ geht. Als ein klassisches Beispiel für ein bloßes Miteinander-Tun kann etwa das Klaviertragen betrachtet werden. Wenn eine Gruppe von Personen ein Klavier trägt, tut sie dies nicht, weil sie sich gegenseitig anerkennen, es sagt zumindest noch nichts darüber aus. Dieses Beispiel zeigt zunächst einmal an, dass es sich lediglich um eine *instrumentelle* Beziehungsstruktur handelt: Da man schlichtweg nicht alleine ein Klavier tragen kann, braucht man hierfür den Anderen (Jaeggi 2005, 31). Anerkennungsbeziehungen kennzeichnen jedoch relational tiefer liegende Beziehungsgeflechte, die an der Ebene des Selbst ansetzen. Bei Nietzsche geht es um Individuen, die existentiell wechselseitig aufeinander bezogen sind und doch nicht ihre Eigenständigkeit verlieren, mit anderen Worten: um das Verständnis *sozialer Individualität*. Die Formel „Einander nützlich sein“ lässt sich zugleich exemplarisch für die relationale Angewiesenheit der Menschen in ihrer leiblichen, seelischen und geistigen Existenz deuten. Diese Angewiesenheit speist sich dabei aus ursprünglich wechselseitigen Beziehungen, die auch nicht lediglich emotional zu verstehen ist, wie sie etwa Familienstrukturen zu Grunde liegt (Tönnies 2005). Dies bedeutet allerdings nicht, dass in gelingenden Anerkennungsbeziehungen keine Gefühle beteiligt wären, nur begründen affektive Momente *allein* noch kein spezifisches Beziehungsgeflecht, wie es durch den Begriff der Anerkennung charakterisiert wird.

Es geht Nietzsche um *existentielle Anerkennungsverhältnisse* unter der Bedingung von sozialer Individualität.¹⁷ Diese *ermöglichen* in der *bezie-*

17 Dass ein solcher Zugang zum Anerkennungsgeschehen durchaus problematisch sein kann, versuche ich an anderer Stelle zu zeigen, indem ich auf das problematische Fehlen des *universalen* Moments bei Nietzsche hinweise. Bianchi 2017.

hungsoffenen Anerkennungserfahrung mit dem Anderen Freiheit, gelesen als Selbstbestimmung, als eine dem Anderen eröffnende Möglichkeit, sich *selbst* seine *eigenen* Zwecke in seinem *Lebenszusammenhang* zu setzen; in einer solchen Perspektive ist der Lebenszusammenhang immer schon grundlegend relational verflochten.¹⁸ Dieser ursprünglich relational verwobene Prozess besitzt für Nietzsche jedoch eine grundlegende Brüchigkeit, einen spezifischen *Doppelcharakter* (Bianchi 2016, 23): Sofern das Anerkennungsgeschehen gelingt – und dies sieht Nietzsche durchaus skeptisch –, ermöglicht es Freiheit als Raum einer anspruchsvollen interindividuellen Beziehungsgestaltung mit einer wechselseitig offenen Orientierung.¹⁹ Von einem Doppelcharakter lässt sich dabei insofern sprechen, als Nietzsche aufgrund der Fragilität des so verstandenen anspruchsvollen Anerkennungsgeschehens die Gefahr des Umschlagens stark hervorhebt. Allerdings, so die Einschränkung und Modifizierung des Doppelcharakters, geht es Nietzsche *nicht* a priori um die Verkennung durch den Anderen: Vielmehr sucht er *im Angesicht der wechselseitigen Verletzlichkeit* einen stets gefährdeten Weg zu einer gelingenden Anerkennung.²⁰ Der Doppelcharakter des Anerkennungsgeschehens bezogen auf Schamsituationen liegt für Nietzsche insbesondere in der Gefahr, dass sich der Eine insbesondere aus Eitelkeit über den Anderen zu stellen vermag und so die Situation zu seinen Gunsten machtpsychologisch auszunutzen sucht: Jemanden auf diese Weise eine Scham bloß vermeintlich zu ersparen zu suchen, führt, so Nietzsche in feinfühligere Weise, jedoch nur zu „einer neuen Wunde“ (M, 3, 219, 194): „[D]er Andere hat sein tiefes Leid wie vorher, es liegt ihm gar nichts Tröstliches darin [...]“ (ebd.).

3. Die Binnenrelationalität: Das „Dividuum“

Für die Frage, wie nach Nietzsche dem Anderen in gelingender Weise eine Scham tatsächlich auch erspart werden kann, gibt Nietzsche dem Leser oder der Leserin kein allgemeingültiges Rezept an die Hand. Dies entspricht Nietzsches grundlegender Infragestellung des Geltungsanspruchs allgemei-

18 Nietzsche's Verständnis von Freiheit deute ich in kompatibilistischer Perspektive, dazu ausführlicher: Bianchi 2016a, 92ff.

19 Interindividuell bezieht sich auf die Analogie von Person und Institution. Dazu ebd., 27f.

20 Bei Nietzsche gehört das Konflikthafte dabei notwendig zum Anerkennungsprozess dazu. Zur Debatte um die harmonistische Dimension im Anerkennungsgeschehen vgl.: Celikates 2007, 213–228.

ner, tradierter Werte durch seine genealogische Kritik, die auf den Bezug zum existentiellen Lebensvollzug angelegt ist,²¹ um sich so in den „Dienste des Lebens“ (HL, 1, 1, 257) zu fügen. Vielmehr wirkt für Nietzsche entscheidend die Binnenrelationalität im Selbstverhältnis. Diese ermöglicht eine *erfahrungsoffene* Beziehung zum Anderen, wodurch sie nicht prinzipiell von Verkennungsmomenten durchsetzt ist.

Auch wenn für Nietzsche zwar die Frage nach der Konstitution des Selbst nicht im Zentrum steht, geht er aber deutlich von einem relational verzahnten Selbst aus. ‚Selbst‘ und ‚Ich‘ verstehe ich im Prinzip gleichbedeutend, wobei der Ausdruck des Selbst den Aspekt des Selbsterlebens des Ich akzentuiert. Dieses nun relational verzahnte Selbst wird durch die entscheidende Figur des „Dividuum“ (MA 1, 2, 57, 76) beschrieben: „In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als Individuum, sondern als dividuum“ (ebd.). Dadurch verdeutlicht Nietzsche, dass er das Individuum als ein sich immer in sich selbst Unterscheidendes begreift, das in sich die Instanzen von Besonderem und Allgemeinem verinnerlicht hat, mit sich in ein *Selbstgespräch* eintreten kann, in einen Dialog von „Ich und Mich“ (Z, 4, 1, 71), die „immer zu eifrig im Gespräch“ (ebd.) sind.²² Hierbei kann dieses so verstandene „Dividuum“ den Standpunkt des *verinnerlichten* Anderen mit sich selbst verhandeln. Im Entschluss zum praktischen Handeln findet das ursprünglich binnenrelational verfasste Individuum jedoch wieder zur Einheit.

Die zwischenmenschliche Schamerfahrung gründet sich bei Nietzsche auf die Situation des Sich-Schämens. Das als „Dividuum“ beschriebene Individuum schämt sich deswegen, weil es *in und mit sich* die verschiedenen Standpunkte von Besonderem und Allgemeinem verhandelt hat und dabei zu dem Schluss gekommen ist, dass es den allgemeinen Standpunkt in einer spezifischen Situation wesentlich verfehlt. Führen wir das „Dividuum“ aus Nietzsches mittlerer Periode mit dem „souverainen Individuum“ (GM, 5, 1, 291) aus Nietzsches Spätschrift, *Zur Genealogie der Moral*, zusammen, so zeigt sich deutlicher eine für die Schamsituation entscheidende Fähigkeit: In *Zur Genealogie der Moral* gesteht Nietzsche dem „souverainen Individuum“ die Fähigkeit zu, „berechnen, [...] für sich als Zukunft gut sagen zu können“ (ebd., 2, 292). Auf dieser Grundlage besitzt dieses Individuum das

21 Zu Nietzsches Verständnis der genealogischen Kritik insbesondere Saar 2007.

22 Nietzsches Verständnis von „Ich und Mich“ verweist auf „Me and I“. Zur Begründung des ‚generalisierten Anderen‘ im symbolischen Interaktionismus im 19. Jahrhundert siehe: Mead 1973.

„Privilegium“ (ebd., 1, 291), „versprechen zu dürfen“ (ebd.), ein Versprechen einzugehen, das von einem Anderen mit Recht auch abgenommen wird. Ein „Dividuum“ mit einer solchen Fähigkeit zur relationalen Einschätzung ist nun *berechtigterweise* in der Lage, eine möglicherweise entstehende Scham im Voraus „berechnen“ zu können, und zwar nicht nur bei sich, sondern auch bei einem konkreten Anderen. Eine Schamsituation wird somit also nicht schlichtweg aus dem allgemeinen Standpunkt übernommen, der möglicherweise nicht dem eigenen entspricht, sondern generiert sich aus dem dynamischen Selbstgespräch von „Ich“ und „Mich“. Anders herum gewendet bedeutet dies: Die Fähigkeit der existentiell gerichteten Einschätzung eröffnet einem solch relational verstandenen Individuum Raum, eine konkrete Schamsituation einschätzen und dann auch bei sich oder bei seinem Gegenüber gelingend umgehen zu können. Die Fähigkeit jemandem eine Scham ersparen zu können beinhaltet für Nietzsche somit eine feinfühligke, empathische Regung für den Anderen, die sich auf ein relational verzahntes Selbstverhältnis stützt.

4. *Zu Nietzsches anerkennungstheoretischem Verständnis von Scham oder warum der Andere gerade nicht in seiner Heimlichkeit ‚ertappt‘ werden soll*

An dieser exemplarischen Erfahrung der Scham in ihrer *beziehungsoffenen Begegnung* mit dem Anderen zeigt sich der Doppelcharakter des Nietzscheanischen Anerkennungsverständnisses: Für Nietzsche besteht die Gefahr, dass der Prozess der Anerkennung in eine den Anderen *bloßstellende* Verletzung umschlägt. Die relationale Feinfühligkeit Nietzsches wird hier besonders deutlich, wenn er es sogar als redliche Selbstverständlichkeit voraussetzt, dem Anderen eine Scham oder Beschämung zu ersparen.

Diese offene Beziehungserfahrung mit dem Anderen in der anerkennungstheoretisch interpretierten Schamsituation gründet sich bei Nietzsche insbesondere im Anschluss an seine genealogische Kritik an Werten (Saar 2007, 39ff.) auf das „Princip des Gleichgewichts“ (WS 2, 22, 555). Dieses Grundgerüst führt er in *Der Wanderer und sein Schatten* für Rechtsverhältnisse ein (Gerhardt 1988, 98ff.): „Das Wesentliche ist: Jener Mächtige verspricht, gegen den Räuber Gleichgewicht zu halten“ (WS 2, 22, 555). Auf der zwischenmenschlichen Ebene der Schamerfahrung geht es Nietzsche dabei um ein *gleichwiegendes* Verhältnis.²³ In diesem gleichwiegenden Verhältnis

23 Dagegen betont Nietzsche im Recht die Gleichmächtigkeit. Dazu: Bianchi 2016b, 159ff.

erkennen sich bei Nietzsche die Protagonisten der Schamsituation als solche an, die die Situation der Scham gerade nicht für sich auszunutzen gedenken. Auch wenn Motive der Eitelkeit und des Mitleids stets drohen, einen solchen Prozess aus dem Gleichgewicht zu bringen, legt Nietzsche großen Wert darauf im Auge zu behalten, dass es so ungeheuer wichtig ist, *den Anderen gerade nicht in seiner Heimlichkeit zu ertappen* (FW, 3, 16, 388): „Im Verkehre mit Personen, welche gegen ihre Gefühle schamhaft sind, muß man sich verstellen können; sie empfinden einen plötzlichen Hass gegen Den, welcher sie auf einem zärtlichen oder schwärmerischen und hochgehenden Gefühle ertappt, wie als ob er ihre Heimlichkeit gesehen habe“ (ebd.).

Somit hat Nietzsche den hohen menschlichen Anspruch, dass, wenn jemand schon der Bedrohtheit des Schamgefühls eines Anderen gewahr wird, er diese Situation gerade nicht machtpsychologisch ausnutzt, sondern vielmehr so damit umgeht, dass er dem Anderen seinen schamhaften Moment zu ersparen sucht, wie Nietzsche weiter in der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt: „Will man ihnen (denjenigen, die sich schämen, SB) in solchen (schamhaften, SB) Augenblicken wohl thun, so mache man sie lachen oder sage irgend eine kalte scherzhafte Bosheit: – ihr Gefühl erfriert dabei, und sie sind ihrer wieder mächtig“ (ebd.). Das „Princip des Gleichgewichts“ kann uns also helfen zu erkennen, dass es bei schamhaften Situationen auch um ein gegenseitiges Ausbalancieren der Berücksichtigung von Schamerfahrungen geht, um eine spezifische Anerkennungsbeziehung, die geprägt ist von der impliziten wechselseitigen Zusage, den Anderen in seinem möglichen Schamerleben gerade nicht bloßzustellen. Dabei ist das Gelingen des Scham-Ersparens insbesondere auf eine binnenrelationale Antizipation angewiesen – vor allem in der Person, die eine überlegene Position innehat; diese hat sich damit von vornherein festgelegt, auf machtpolitisches und machtpsychologisches Ausnutzen der Situation zu verzichten. Diese feinfühligke Sicht schließt für Nietzsche selbst ein, den Anderen durch vermeintlich aggressives Verhalten „von uns fort[zu]beleidigen“ (M, 3, 489, 289), wenn wir „mitunter merken (...), dass einer unserer Freunde mehr zu einem Andern, als zu uns gehört, dass sein Zartsinn sich bei dieser Entscheidung quält“ (ebd.).

An der sozialen Praktik des Schenkens soll nun weiter exemplarisch verdeutlicht werden, wie sich das Erleben der Scham auf eine gemeinsame Präsupposition von Anerkennungsbeziehungen gründet. In der Praktik des Schenkens verdeutlicht Nietzsche die „Scham des Maasses“ (M, 3, 527, 302), wie er es insbesondere in der *Morgenröthe* beschreibt. Die Dimension der

Scham impliziert an dieser Stelle für ihn die Herausforderung, den Anderen in der Situation des Beschenkten nicht bloßzustellen, d.h., dem Gegenüber eine Scham zu ersparen und ihm daher ein der bestehenden Beziehung entsprechendes Geschenk zu geben. Nietzsche hat dabei die Situation vor Augen, dass ein zu üppiges Geschenk den Beschenkten in sozialer und psychologischer Unterlegenheit kennzeichnen würde. Für das Anerkennungsgeschehen ist folglich notwendig, die Fähigkeit zu besitzen, die mögliche Beschämung eines Anderen vorauszusehen und diese anschließend zu umgehen, das heißt ein *passendes* Geschenk zu finden.

Dabei geht es Nietzsche nicht darum, den Akt des Schenkens per se zu dekonstruieren,²⁴ sondern um die feinfühligsten Dimensionen, die diesen Akt als gelingend auszeichnen:²⁵ „Es ist so ungrossmüthig, immer den Gebenden und Schenkenden zu machen und dabei sein Gesicht zu zeigen!“ (M, 3, 464, 279). Die von Nietzsche formulierte „Scham des Maasses“ erfordert daher, dem Anderen eine solche Gabe zu schenken, die von einem *gleichwiegenden* Verhältnis ausgeht.²⁶ Ein Geschenk kann nur dann Scham ersparen, wenn es im Gleichgewicht des Schenkenden und des zu Beschenkenden steht. Dabei verdeutlicht Nietzsche eine feinfühligste, binnenrelationale Reziprozität, die vor allem den Beschenkten berücksichtigt. Schließlich ist für Nietzsche auch der Gebende der Empfangende. So ist es für ihn keine Selbstverständlichkeit, ein Geschenk überhaupt anzunehmen: „[H]at der Geber nicht zu danken, dass der Nehmende nahm? Ist Schenken nicht eine Nothdurft? Ist Nehmen nicht – Erbarmen?“ (Z, 4, 3, 279).²⁷ Nietzsche geht somit von

24 Hierbei ziehe ich keine Linie zu Jacques Derrida, der selbst noch im Schenken einen „ökonomischen“ Charakter ausmacht und aufgrund dessen von einer Unmöglichkeit des Schenkens ausgeht. Derrida 1993, 143ff.

25 Vgl. hierzu Theodor W. Adornos Ausführungen in den *Minima Moralia* über die Schwierigkeit, wie in der „verwalteten Welt“ überhaupt noch an das Glück des Beschenkten gedacht werden kann. Adorno 2003, §21; zu solchen „Gegenbildern“: Jaeggi 2005, 134ff.

26 Vgl. klassisch zum wechselseitigen Geben und Nehmen die Studie des französischen Anthropologen Marcel Mauss, der diesen Gabenaustausch früherer Gesellschaften als eine nichtkommerzielle Tauschpraxis herausarbeitet: Mauss 2004, 157ff. Zur feministischen Kritik am archaischen Gabenaustausch: Fraser 1985, 104.

27 Hans Georg Gadamer hat auf die Bedeutung von Nietzsches Ausführungen über die Scham verwiesen, noch ohne sie auf ihren relationalen Gehalt hin zu befragen: Gadamer 2003, 397f.

einer gleichwiegenden Anerkennungsdynamik zwischen Gebendem und Empfangendem im Akt des Schenkens aus, der in seiner Wechselseitigkeit sich folgendermaßen begreifen lässt: *Das Schenken des Einen ist das Beschenktwerden des Anderen und impliziert zugleich ein Beschenktwerden des Ersten durch den Anderen, d.h. ein Schenken des Beschenktwerdenden* (Bianchi 2016a, 113).

V. *Im Angesicht der gegenseitigen Verletzlichkeit: Über die konkrete Abgrenzung von Nietzsches Schamverständnis zum Sartre’schen in anerkennungstheoretischer Hinsicht*

An dieser Stelle sollen die verschieden dargestellten Sichtweisen von Scham und Anerkennung bei Sartre und Nietzsche diskutiert werden. Es stellt sich zunächst die Frage: Wie kann aus derselben Situation Sartre zu einer verdinglichenden Perspektive und Nietzsche zu einer freiheitsermöglichenden Perspektive gelangen? Ein wichtiger Schlüssel für eine solche Abgrenzung liegt *im unterschiedlichen Verständnis des Selbst*.²⁸

Bei dieser Fragestellung kommt es entscheidend auf den Umstand an, wie viel *Ermöglichungsspielraum* der Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen zugestanden wird. Sartre, so könnte man sagen, räumt dem Anderen eine solche Macht über die Bestimmung des eigenen Selbstverhältnisses ein, dass das Ich immer schon grundlegend in der Verkennung seines Selbst durch den Anderen steht. Nietzsche hingegen sieht zwar auch das *Gefährdungspotential*, das jedem in einer Beziehung eignet. Allerdings setzt Nietzsche diese Gefährdung nicht so tief wie Sartre in der Konstitution des Selbst an. In Nietzsches Verständnis steht das Ich unter dem Machteinfluss des Anderen; es besitzt jedoch die Kraft, sich *zum* Einfluss des Anderen *positionieren* zu können und dadurch Freiheitsräume in einer nicht völlig frei bestimmten Existenz zu gewinnen.

Bereits Sartres ontologische Methode dagegen bewirkt, dass das Ich und der Andere durch den identifizierenden Blick in einer grundlegend konträren Stellung zueinander stehen. Das Selbst ist bei Sartre schon konstitutiv so sehr mit der Beziehung zum Anderen verflochten, dass es durch den Anderen immer schon in seinem transzendierenden Potential bedroht ist, weil der Andere mich immer schon *als sein Bild* fixiert. Anstatt dass ich frei mein Selbstverhältnis mit dem an mich herangetragenen Verständnis von mir verhandeln kann, fühle ich mich durch den Blick des Anderen in meiner

28 Jaeggi 2006.

Seinsweise so sehr „ertappt“ und fixiert, dass dies andere Möglichkeiten meiner selbst verschließt. Anstatt das Ich und den Anderen in einen Aushandlungsprozess eintreten zu lassen, werden sie von Sartre auf den Weg in die Verdinglichung geschickt. Der Andere ist immer für mich *mein Objekt* und ich bin für den Anderen immer *sein Objekt*. Es gibt nur eine Konstellation des „Entweder-oder“, entweder bist du mein Objekt oder ich bin dein Objekt, verbunden mit einer grundlegenden Schamsituation: Entweder beschäme ich den Anderen als mein Objekt oder ich werde von dem Anderen als sein Objekt beschämt.

Nietzsche hingegen, so ließe sich sagen, räumt dem individuellen Selbst mehr Handlungsspielraum ein: Wesentlich hierbei ist sein in sich komplexeres Verständnis des Ich. Nietzsche geht von einem relational verzahnten Ich aus, auch dieses ist ein Ich, das sich nur über Dritte vermitteln lässt, über „Freunde und Feinde“ (MA 1, 2, 491, 319), die ihm „die Verräther machen“ (ebd.). Nietzsches Blick auf das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Anderen zeigt dabei jedoch eine prinzipielle *relationale Offenheit*; Nietzsche sieht die Angewiesenheit des Individuums auf den relationalen Kontext und begreift auch die tiefe Verletzungsgefahr durch misslingende und verletzende Beziehungen; doch er schätzt das *Empathiepotential* „sovereäner Individuen“ so hoch ein, dass für ihn das schwierige Unterfangen Beziehungen auszubalancieren auch gelingen kann – vielleicht sogar nur phasenweise, wie es Nietzsche in der „Sternen-Freundschaft“ (FW, 3, 278, 523) beschreibt. Hinsichtlich dieser Anerkennungsthematik wirkt sich Nietzsches Verständnis des Individuums als „Dividuum“, das bereits erwähnt wurde, als ein entscheidender Unterschied zu Sartre aus. Wenn sich das Individuum in der Moral als „Dividuum“ behandelt, so gilt dies insbesondere auch für Schamsituationen. Denn ob sich jemand schämt oder nicht, hängt für Nietzsche insbesondere mit dem empathischen Verständnis für den Anderen zusammen. Anders als in Sartres ontologischem Zugang geht es Nietzsche nicht um ein prinzipiell unausweichliches Schamerleben in der Begegnung mit dem Anderen, sondern um das beziehungsoffene Austarieren im Anerkennungsprozess.

Bei Nietzsche beschämt so der Andere nicht immer schon durch seinen Blick sein Gegenüber; vielmehr gesteht Nietzsche dem Individuum zu, eine zukünftige Scham voraussehen zu können und diese dann sogar zu vermeiden, wie es die Formel des ‚Scham-Ersparens‘ verdeutlicht. Eine solche empathische Leistung verweist auch auf Nietzsches relational geprägtes Selbstverhältnis. Wie im Vorherigen gezeigt wurde, geht es in diesem

Selbstverhältnis nicht um ein monologisches Gespräch eines bloß selbstbezüglichen Individuums, sondern um ein Selbstverhältnis im Lebenszusammenhang, das Individuum lebt und handelt notwendigerweise unter seinesgleichen und hat diese Situation zu einem inneren Verhältnis vor allem von Ich und Mich verinnerlicht. Für die Schamsituation eröffnet dieses ‚dividuale‘ Selbstverhältnis folgende Perspektive: Das „Dividuum“ ist in der Lage, die Anerkennungsbewegung der Gefährdung und der Wiedergewinnung von Selbstanerkennung zu vollziehen; es kann sich somit auch in eine mögliche Schamsituation seines Gegenübers hineinversetzen, bevor diese tatsächlich überhaupt erst entsteht. Nun wäre es, so Nietzsche, jedoch ein Leichtes, diese Beschämung machtpsychologisch auszunutzen und den Anderen durch diese empathische Leistung absichtlich zu beschämen. Hier bezieht Nietzsche jedoch deutlich Stellung: In feinfühligter Weise kommt es ihm in seiner Orientierung am Menschlichen (Bianchi 2017) sodann darauf an, gerade nicht eine mögliche Scham als tatsächliche Beschämung auszunutzen, sondern diese zu vermeiden. Es geht Nietzsche also darum, den Anderen gerade „nicht in seiner Heimlichkeit zu ertappen“. Nietzsche setzt dabei die Verletzungsgefahr durch Beschämung so hoch an, dass er sogar empfiehlt, den Anderen eher durch aggressive Handlungen „fort[zu]beleidigen“, als ihn einer Beschämung auszusetzen.

VI. Schlussbetrachtung

Dieser Beitrag sollte Nietzsches Stellung zur französischen Verkennungslinie in der Debatte um Anerkennung konkretisieren. Dabei war zunächst einmal bedeutsam, dass Nietzsche weder von Fichte und Hegel ausgeht noch selbst beabsichtigte, ein systematisches Konzept von Anerkennung zu entwerfen. Allerdings, so die hier verfolgte These, zeigt sich im Werk Nietzsches dennoch eine spezifische Form von Sozialität, die mit dem Begriff der Anerkennung beschrieben werden kann. In meinem Beitrag ging es um Nietzsches Beschreibung von Anerkennung am Beispiel der Scham und deren Kontrastierung gegenüber der sogenannten französischen Verkennungslinie mit Sartre als prominentem Vertreter.

Als inhaltliches Resümee lassen sich folgende Grundzüge verdeutlichen: Nach einer kurzen philosophiegeschichtlichen Verortung des Anerkennungsbegriffs wurde auf eine zentrale Interpretation der Verbindung von Anerkennung und Scham eingegangen, wie sie Sartre in seinem frühen transzendentalphänomenologischen Ansatz entwickelt hat. Davon wurden

dann Nietzsches Verständnis der Anerkennung als relationales Geschehen und seine darauf spezifisch bezogene Schamerfahrung dargelegt und von Sartre abgegrenzt. Die Differenz zeigt sich vor allem in zwei wesentlichen Punkten: Erstens setzt Sartre auf einer grundlegenden Ebene Anerkennung mit einem verkennenden Blick des Subjekts auf den Anderen gleich – im Unterschied zu Nietzsches offener Sicht auf Anerkennungsverhältnisse, die gelingen oder aber auch scheitern können. Scham ist damit für Sartre in der Beziehung zwischen dem Subjekt und seinem personalen Objekt unvermeidlich mitgegeben. Als zweiter Punkt zeigt sich eine unterschiedlich gesehene Dimension des Selbst. Nietzsche sieht das Selbst in einer differenzierten Sicht als „Dividuum“, indem quasi „Ich“ und „Mich“ in einer Art „Selbstgespräch“ zusammenwirken. Dagegen geht Sartre, wie sich im Blick-Kapitel aus *Das Sein und das Nichts* gezeigt hat, von einer vereinseitigenden Sicht zwischen Subjekt und dem Anderen aus: Das Subjekt übt mit seinem identifizierenden und dadurch immer schon einschränkend verkennenden Blick eine intersubjektive Macht aus, der der Andere sich nicht, so Sartre, zu entziehen vermag.

Somit sollte gezeigt werden, dass Nietzsches Sicht von Schamerfahrungen in anerkennungstheoretischer Perspektive nicht ohne Weiteres für die französische Verkennungslinie in Anspruch genommen werden kann. Anders als Sartres Verständnis einer grundlegenden Verobjektivierung des Anderen in der zwischenmenschlichen Anerkennungserfahrung durch den beschämenden Blick formuliert Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches*: „Die Oligarchen sind einander nöthig, sie haben an einander ihre beste Freude [...] – aber trotzdem ist ein Jeder von ihnen frei, [...] und geht lieber unter, als sich zu unterwerfen“ (MA 1, 2, 261, 218).

Acknowledgments

Dieser Aufsatz ist aus meinem Tagungsbeitrag auf der „IV. Tagung für Praktische Philosophie 2016“ an der Universität Salzburg in Kooperation mit der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* hervorgegangen. Mein Dank gilt insbesondere Prof. Dr. Rahel Jaeggi, die mich in New York während meines Forschungsaufenthalts als Visiting Postdoc an der Princeton University ermutigt hat, diesen Aufsatz zu schreiben. Prof. Dr. Axel Honneth danke ich für wichtige anerkennungstheoretische Anstöße auf einer Tagung in Oßmannstedt im Frühjahr 2015. Bei Prof. Dr. Martin Saar bedanke ich mich für seine hilfreichen Anregungen zur Positionierung Nietzsches in der Debatte um An-

erkennung. Ferner bedanke ich mich bei der John Templeton Foundation, die mein Postdoc-Vorhaben „Government of the Self: Towards an Anthropological Rethinking of Humanity“ in dem amerikanischen Programm „The Enhancing Life Project“ der Universität Chicago fördert. Die hier vertretene Auffassung wird von mir persönlich verantwortet und spiegelt nicht notwendigerweise die Ansichten der John Templeton Foundation wider.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 2003. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Aho, Kevin. 2014. *Existentialism. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Althusser, Louis. 2010. *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, hg. v. Frieder Otto Wolf. Hamburg: VSA Verlag.
- Bedorf, Thomas. 2010. *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Bedorf, Thomas. 2011. *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*. Bielefeld: transcript.
- Bianchi, Sarah. 2016a. *Einander nötig sein. Existentielle Anerkennung bei Nietzsche*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Bianchi, Sarah. 2016b. „Gleichmächtigkeit. Zu Nietzsches Beschreibung von Anerkennung im Politischen“. In *NF* 23: 159–168.
- Bianchi, Sarah. 2017. „Oh Voltaire! Oh Humanität! Oh Blödsinn!“ Über den Zusammenhang von Anerkennung, Leben und menschlichem Selbstverständnis bei Nietzsche“. In *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 14 (2017) 1: 15–36, doi: 10.22613/zfpp/4.1.1.
- Butler, Judith. 2001. *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Celikates, Robin. 2007. „Nicht versöhnt. Wo bleibt der Kampf im ‚Kampf um Anerkennung‘?“. In *Socialité et reconnaissance. Grammaire de l'humain*, hg. v. Georg W. Bertram et al., 213–228, Paris: L'Harmattan.
- Colli, Giorgio. 1980. *Nach Nietzsche*. Stuttgart: Eva Taschenbuch.
- Danto, Arthur C. 1985. *Jean-Paul Sartre*. Göttingen: Steidl-Verlag.
- Derrida, Jacques. 1993. *Falschgeld. Zeit geben I*. München: Wilhelm Fink.
- Fraser, Nancy. 1985. „What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender“. In *New German Critique* 35: 97–131.
- Gadamer, Hans Georg. 2003. „Das Drama Zarathustras“. In *NSt* 32: 391–405.

- Gerhardt, Volker. 1988. *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Reclam.
- Gerhardt, Volker. 1996. *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsche*. Berlin / New York: de Gruyter.
- Gerhardt, Volker. 2003. „Kein Kampf um Anerkennung. Zur philosophischen Karriere eines soziologischen Begriffs“. In *Merkur* 57, 645: 24–35.
- Gerhardt, Volker. 2011. *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, hg. v. Jan-Christoph Heilinger/Nikolaos Loukidelis. Berlin/New York: de Gruyter.
- Gutting, Gary. 2001. *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2001. „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: §3)“. In *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, hg. v. Jean-Christophe Merle, 63–80. Berlin: Akademie-Verlag.
- Honneth, Axel. 2003. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2005. „Kein Einzelner vermag etwas dagegen“. Adornos *Minima Moralia* als Kritik von Lebensformen“. In *Dialektik der Freiheit*, hg. v. Axel Honneth, 115–141, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2005. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Jaeggi, Rahel. 2006. *Anerkennung und Unterwerfung. Zum Verhältnis von negativen und positiven Theorien der Intersubjektivität*, https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehr-bereiche/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi_rahel/anerkennungunterwerfung.
- Kuch, Hannes. 2013. *Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Landweer, Hilge. 1999. *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Landweer, Hilge (zus. mit Christoph Demmerling). 2007. *Philosophie der Gefühle. Von „Achtung“ bis „Zorn“*. Stuttgart: Metzler-Verlag.
- Mauss, Marcel. 2004. *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 6. Auflage.
- Mead, George H. 1973. *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nagel, Thomas. 1986. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

- Natanson, Maurice. 1981. „The Problem of Others in ‚Being and Nothingness‘“. In: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, hg. v. Paul Arthur Schilpp, 326–344. La Salle: Open Court.
- Nietzsche, Friedrich. 1980ff. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter.
- Olschanski, Reinhard. 1997. *Phänomenologie der Missachtung. Studien zum Inter-subjektivitätsdenken Jean-Paul Sartres*. Bodenheim: Syndik. Buchgesellschaft.
- Platon. 2005. Alkibiades I (maior), Bd. I, *Werke in acht Bänden*, hg. v. Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 5. Auflage. (im Text abgekürzt als Plat. Alk.).
- Recki, Birgit. 2014. „Freiheit bei Sartre und bei Kant. Eine grundlegungstheoretische Affinität“. In *Philosophie nach Kant: Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, hg. v. Mario Egger, 673–691. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Ritter, Joachim (Hg.). 1971. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe.
- Saar, Martin. 2004. „Subjekt“. In *Politische Theorie. 22 umkämpfte Grundbegriffe zur Einführung*, hg. v. Gerhard Göhler et al., 332–349. Wiesbaden: VS Verlag.
- Saar, Martin. 2007. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Sartre, Jean-Paul. 2006. *Huis Clos*. Stuttgart et al.: Klett.
- Sartre, Jean-Paul. 2012a. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Sartre, Jean-Paul. 2012b. *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 6. Auflage.
- Scheler, Max. 1957. „Über Scham und Schamgefühl“. In *Ethik und Erkenntnislehre. Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 10, hg. v. Maria Scheler, 65–154. Bern: Francke.
- Suhr, Martin. 2004. *Jean-Paul Sartre zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2. Auflage.
- Theunissen, Michael. 1981. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin/New York: de Gruyter, 2. Auflage.
- Tönnies, Ferdinand. 2005. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Webber, Jonathan (Hg.). 2011. *Reading Sartre. On phenomenology and existentialism*. London/New York: Routledge.
- Wurmser, Léon. 1993. *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*. Berlin et al.: Springer, 2. Auflage.

Zahavi, Dan. 2011. „Shame and the Exposed Self“. In *Reading Sartre. On phenomenology and existentialism*, hg. v. Jonathan Webber, 211–226, London/New York: Routledge.

Zahavi, Dan. 2014. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.

Verwendete Abkürzungen

Nietzsches Schriften (in ihrer zeitlichen Reihenfolge)

HL Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (Zweite unzeitgemäße Betrachtung)

MA 1 Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister I

MA 2 Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister II

WS Der Wanderer und sein Schatten (2. Teil von MA 2)

M Morgenröthe. Gedanken über menschliche Vorurtheile

FW Die Fröhliche Wissenschaft

Z Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen

GM Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift

Hat das Leben eine „Würde“?

Has life its own “dignity”?

DIETER BIRNBACHER, DÜSSELDORF

Zusammenfassung: Biozentrische Postulate eines intrinsischen Werts des Lebendigen können nicht nur metaethisch unterschiedlich eingebettet sein, sie lassen sich auch unterschiedlich begründen und akzentuieren. Der Beitrag untersucht die Tragfähigkeit des Versuchs, den intrinsischen Wert des Lebendigen auf dessen *Würde* zurückzuführen, eine Konzeption, die u.a. bei der Einführung des Begriffs „Würde der Kreatur“ in die Schweizerische Bundesverfassung in den frühen 1990er Jahren leitend gewesen ist. Es werden drei unterschiedlich anspruchsvolle Konzeptionen einer „Würde des Lebendigen“ unterschieden sowie drei unterschiedlich anspruchsvolle normative Ausgestaltungen und es wird gezeigt, dass selbst noch die jeweils schwächsten Formen mit schwerwiegenden Begründungsproblemen konfrontiert sind.

Schlagwörter: Biozentrismus, Würde, Leben, Menschenwürde, Natürlichkeit

Abstract: Biocentric postulates of an intrinsic value of the living cannot only be given different metaethical interpretations but can also be justified and accentuated in different ways. The contribution examines the plausibility of attempts to base the intrinsic value of life on its *dignity*, a conception that inspired the introduction of the notion of “dignity of creatures” into the Swiss federal constitution in the early 1990ies. Three differently strong conceptions of a “dignity of the living” are distinguished as well as three differently strong normative postulates based on them. It is shown that even the weakest of these conceptions are confronted with grave problems of justification.

Keywords: biocentrism, dignity, life, human dignity, naturalness

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



1. Einleitung

Der Aufstieg der Naturethik im Gefolge der ökologischen Bewegung zwischen 1970 und der Jahrtausendwende war mit der Entwicklung einer Fülle von „biozentrischen“ Ansätzen verbunden, die der als Biosphäre verstandenen Natur bzw. jedem ihrer lebendigen Teile einen eigenständigen Wert zuschreiben und daraus zum Teil weitgehende Schutzverpflichtungen ableiten. Grundlage des Biozentrismus ist die These, dass dem Leben als besonderer Qualität des Seienden ein herausgehobener Wert zukommt, der über den des Unbelebten hinausgeht. Dieser Wert ist im menschlichen Umgang mit der Natur einerseits durch Erhaltung und Interventionsverzicht, andererseits durch aktive Pflege und Förderung zu respektieren.

Wie die Geschichte der Naturethik seit den 1970er Jahren zeigt, können biozentrische Postulate eines eigenständigen Werts des Lebendigen in sehr unterschiedliche metaethische Konzeptionen eingebettet sein. Das eine Extrem ist ein werttheoretischer Objektivismus, nach dem der spezifische Wert des Lebendigen diesem inhärent ist und unabhängig von der Wahrnehmung und Anerkennung durch menschliche Subjekte besteht (diese Auffassung ist charakteristisch für Albert Schweitzers Konzeption einer „Ehrfurcht vor dem Leben“). Das andere Extrem ist ein werttheoretischer Subjektivismus, nach dem der Wert des Lebendigen ein Resultat menschlicher Anerkennung ist, dieser Wert also lediglich „von des Menschen Gnaden“ besteht, wobei diese Anerkennung wiederum einerseits intuitiv, andererseits instrumentell begründet sein kann.¹ Gemeinsam ist diesen Varianten, dass sie sich als Alternativen zur herkömmlich anthropozentrischen Orientierung der westlichen Moralphilosophie verstehen und den Anspruch erheben, das moralische Alltagsdenken und die diesem zugrunde liegenden Wertüberzeugungen adäquater abzubilden als Wertungs- und Normierungsansätze, die Wert ausschließlich im Menschen (bzw. bestimmten menschlichen Eigenschaften und Zuständen) lokalisieren und sämtliche menschliche Pflichten gegenüber der nichtmenschlichen Natur auf Pflichten gegenüber Menschen zurückführen. Weltweit kann der Biozentrismus als eines der führenden Paradigmen der Naturethik gelten. In Deutschland haben sich biozentrische Wertungen u.a. auch in Gesetzen und Gesetzesbegründungen niedergeschlagen. So begründet das Bundesnaturschutzgesetz den Schutz, die Pflege und die Entwicklung von Natur und Landschaft in §1 nicht nur mit deren Funk-

1 Auf diese letzte Weise hat etwa Callicott die *land ethic* des nordamerikanischen Ökologen Aldo Leopold interpretiert, vgl. Callicott 1989, 99.

tionen als Lebensgrundlagen des Menschen, sondern darüber hinaus, und sogar an erster Stelle, mit „ihrem eigenen Wert“.

Die Zuschreibung von *Würde* an Leben und Lebewesen kann als Zuspitzung und Überhöhung dieser werttheoretischen Rehabilitierung des Lebendigen über die Sphäre des Menschen hinaus verstanden werden. Die Rede von Würde im Zusammenhang mit der Natur bzw. dem Leben war insbesondere in der ersten Phase der „ökologischen Ethik“ verbreitet, Beispiele dafür finden sich u.a. bei Arnold Künzli (1971, 93), Herbert Gruhl (1977, 109), Peter Saladin (1986, 205) oder (mit Bezug auf Tiere) Albert Lorz (1979, 79). Eine Erklärung dafür ist der damals stärker als heute ausgeprägte Wunsch, den Kontrast zu dem anthropozentrischen Leitbegriff der Menschenwürde zu betonen und das emanzipatorische Potenzial des Würdebegriffs, der in früheren Epochen u.a. Sklaven und Frauen zur rechtlichen Gleichstellung verholfen hatte, für eine Ausweitung menschlicher Pflichten auf die Biosphäre als Ganzes zu nutzen. Teilweise war dieser Übertragung nachhaltige Wirkung beschieden. Sie liegt insbesondere der 1992 erfolgten Einführung des Begriffs der „Würde der Kreatur“ in die Schweizerische Bundesverfassung zugrunde. Angesichts seiner Offenheit hat dieser Begriff auch die Naturethik wiederholt zu Deutungen herausgefordert (vgl. Sitter-Liver 1995, Balzer/Rippe/Schaber 1999, Baranzke 2002).

Dem Leben bzw. der lebendigen Natur als Ganzem „Würde“ zuzuschreiben, ist allerdings kein ganz neues Phänomen. Die Vorstellung, dass dem Leben – dem Leben von Menschen wie auch dem Leben von Lebewesen generell – „Würde“ zukommt, ist seit Langem insbesondere in Japan lebendig, als Erbe der buddhistischen wie der shintoistischen Tradition (vgl. Yoshida 2013, 112). Bezeichnenderweise ist in Japan eine Redeweise verbreitet, in der auch beim Menschen Würde weniger dem Menschen selbst – als Person oder Rechtssubjekt – als vielmehr seinem Leben als Mensch, dem „Menschenleben“, zugesprochen wird. Im Übrigen hat die Vorstellung einer „Würde“ des Lebens bzw. des Lebendigen in seiner Gesamtheit zweifellos eine Grundlage in verbreiteten Empfindungen. So hat etwa der prominente englische Biologe Eric Ashby von dem ehrfürchtigen Erstaunen vor der „Majestät“ des Prozesses der natürlichen Evolution auf ihrem Weg von den Protobakterien zum Menschen gesprochen. Ashby bezeichnet den kreativen Prozess der Evolution sogar als etwas im säkularen Sinn „Heiliges“ (vgl. Ashby 1980, 28). Implizit verweist er damit auf die unübersehbaren Analogien zwischen diesem Prozess und dem traditionellen Gottesbild: Wir stammen aus diesem Prozess, wir sind Teil von ihm, alles, was wir haben, verdanken

wir ihm. Nicht zuletzt sind wir ihm ausgeliefert. Die Existenz des Menschen ist eingebettet in den umfassenden Lebensprozess.

Dennoch hat die Redeweise von einer „Würde“ des Lebens bzw. des Lebendigen, und die Verpflichtung, sie in ähnlicher Weise zu achten wie die „Würde des Menschen“, auf den ersten Blick etwas Paradoxes. Zu eng ist der Begriff der Würde – zumindest im dominanten Paradigma der Ethik – mit der Vorstellung bestimmter unbedingt zu achtender individueller Rechte und insbesondere von Freiheitsrechten verknüpft, um auf ersten Anhieb akzeptabel zu erscheinen. Darüber hinaus scheint „Würde“ in Bezug auf außermenschliche Wesen noch weniger semantisch wohlbestimmt als in Bezug auf den Menschen. Auch diejenigen, die sich für eine unbedingte Achtung des menschlichen Rechts auf Leben – entweder in seiner schwächeren Form eines Verbots der Tötung oder in seiner stärkeren Form als eines Gebots der Lebenserhaltung – erklären, sprechen in diesem Zusammenhang nicht ohne Grund eher von der „Heiligkeit“ als von der „Würde“ des Lebens. Auch wenn beide Begriffe zusammenhängen, nicht zuletzt über die in beiden Fällen geforderte Haltung der *Achtung*, ist „Heiligkeit“ nicht dasselbe wie „Würde“. Achtung der Würde im geläufigen Sinn der „Würde des Menschen“ und Achtung seines Lebens sind zwei verschiedene Dinge. Die Achtung der Würde des Menschen kann sich u.a. auch darin ausdrücken, nicht nur den Wunsch eines Menschen zu respektieren, sein Leben angesichts bestimmter für ihn unannehmbarer Lebensaussichten aktiv zu beenden, sondern auch die Ausführung dieses Wunsches. Für viele ist gerade die Freiheit, das eigene Leben nach eigenem Wünschen und Wollen zu beenden, ein Ausweis ihrer sie als Menschen auszeichnenden Würde. Mit der Unantastbarkeit des Lebens ist diese Form eines „würdigen“ Todes jedoch streng unvereinbar.

2. Bedingungen der Zuschreibung von Würde

Lässt sich die Zuschreibung von „Würde“ an die lebendige Natur – als ganze oder an ihre individuellen Teile – rechtfertigen? – Offenkundig hängt die Antwort davon ab, wie man den Begriff „Würde“ versteht. Wie dieser Begriff zu verstehen ist, ist jedoch alles andere als evident. Vielmehr dürfte für den Begriff der Würde in Bezug auf Naturwesen dasselbe gelten, was für den Begriff der „Menschenwürde“ gilt – dass er so unbestimmt ist, dass er unweigerlich den Verdacht auf sich zieht, als Leerformel zu fungieren, die mit beliebigen Inhalten gefüllt werden kann und es dem jeweiligen Sprecher erlaubt, das letzte Wort zu behalten: „Würde“ als *conversation stopper*, der jeden Widerspruch als Tabubruch erscheinen lässt.

Es gibt allerdings gute Gründe, den Begriff der Würde für mehr als eine bloße pathosbeladene Leerformel zu halten. In einigen Hinsichten besitzt er durchaus einen fest umrissenen semantischen Gehalt. Um einem Wesen, ob menschlich oder außermenschlich, Würde zuzusprechen, muss dieses Wesen einige im Begriff der Würde enthaltene Bedingungen erfüllen – ohne dass damit beansprucht würde, dass diese Bedingungen zusammengekommen auch schon als hinreichende semantische Bedingungen des komplexen Begriffs „Würde“ gelten können.

Die erste dieser Bedingungen ist, dass der oder das, dem Würde zugesprochen wird, in irgendeiner Weise eine *Sonderstellung* einnimmt. „Würde“ ist ein Kontrastbegriff, der erfordert, dass das, was eine Würde hat, in besonderer und ausgezeichnete Weise zu achten ist. Selbst noch in den neuzeitlichen Würdebegriffen, nach denen *allen* Wesen einer bestimmten Art unterschiedslos Würde zukommt, hat sich die differenzierende Funktion des älteren Begriffs der *kontingenten* Würde, nach dem einige würdiger sind als andere, erhalten.

Auch wenn die Menschenwürde im Sinne einer „Mitgifttheorie“ unterschiedslos allen Menschen zukommt, hat sie eine auszeichnende Funktion, indem sie die Menschen über alle übrigen Wesen hinaushebt. Der Mensch wird als Inhaber von Rechten ausgezeichnet, die anderen Naturwesen nicht oder zumindest nicht in demselben Ausmaß zukommen. Fundiert wird diese werttheoretische Privilegierung üblicherweise durch bestimmte exklusive ontologische Merkmale: der Mensch als „gottebenbildlich“, als „Krone der Schöpfung“, als „maître et possesseur“ der Natur (wie bei Descartes) oder, wie in der Philosophie Kants, als alleiniger natürlicher Besitzer praktischer Vernunft.

Für den Begriff einer „Würde des Lebendigen“ lassen sich daraus zwei Anforderungen ableiten: Erstens, dass von einer solchen Würde nur dann gesprochen werden kann, wenn das Leben gegenüber dem sonstigen Sein in irgendeiner Weise ausgezeichnet ist, wenn ihm ein Status zukommt, der dem Nichtlebendigen nicht zukommt. Zweitens, dass dasjenige, was das Lebendige gegenüber dem Nichtlebendigen auszeichnet, werttheoretisch hinreichend signifikant ist, um als Grundlage von *Achtung* zu dienen.

Eine Konsequenz daraus ist, dass eine Ethik der „Würde des Lebens“ oder besser: eine Ethik der „Achtung der Würde des Lebens“ nicht mit einer physiozentrischen „Existenz-Ethik“ verwechselt werden darf, wie sie von einigen – vorwiegend aus der Theologie kommenden – Naturethikern postuliert worden ist. Eine „Schöpfungsethik“, die das Natürliche insgesamt, ein-

schließlich der toten Materie, als wertvoll und erhaltungswürdig qualifiziert, wird dem Auszeichnenden der Würde nicht gerecht.

Eine zweite Bedingung der Zuschreibung von Würde ist, dass demjenigen, der als Träger von Würde ausgezeichnet wird, ein bestimmter *Wert* als Grundlage dieser Würde zukommt. „Würde“ ist nicht von ungefähr sprachlich mit „Wert“ verwandt. Ein Wesen mit Würde ist eines, dem diese Rechte *gebühren*. „Würde, wem Würde gebührt“ gilt ebenso wie „Ehre, wem Ehre gebührt“. Würde bedarf als superveniente Größe einer Fundierung in nicht nur deontischen (auf Handlungen bezogenen), sondern evaluativen (wertbezogenen) Eigenschaften. Zugleich ist klar, dass dieser Wert ein *intrinsischer* Wert sein muss. Nur wenn das Lebendige für sich genommen und unabhängig davon, wie es sich auf anderes auswirkt, einen bestimmten Wert realisiert, kommt es als Träger von Würde in Frage. Die Sonderstellung des Würdigen darf nicht in Folgefaktoren fundiert sein, etwa der faktisch ausgeübten Macht. So kann ja auch die Menschenwürde nicht davon abhängen, dass Menschen andere Menschen in sehr unterschiedlichem Maße wertschätzen, u.a. um der Vorteile und Vorzüge willen, die sie in dem betreffenden Menschen – zu Recht oder zu Unrecht – für sich und andere sehen. Und wie nach dem universalen Menschenwürdeprinzip der jedem Menschen zukommende intrinsische Wert so überragend sein muss, dass er nicht durch die negativen extrinsischen Werteigenschaften desselben Menschen überwogen werden kann, muss auch eine eventuelle Würde des Lebens so überragend sein, dass sie auch durch mögliche negativ bewertete Auswirkungen von dessen Existenz und Wirksamkeit nicht relativiert wird.

Drittens muss Würde ihre Grundlage in *inhärenten* Eigenschaften des Würdigen haben. *Anerkennung* reicht dazu nicht aus. Anerkennung kann prinzipiell auch entzogen werden und irregeleitet oder in anderer Weise fehlerhaft sein. Wenn Würde auf Anerkennung beruht, dann stets nur auf einer *motivierten* Anerkennung, d.h. der Anerkennung eines Werts, der demjenigen, dem Würde zugesprochen wird, unabhängig von dieser Einstellung zukommt. *Achtung*, die der Würde angemessene emotionale Einstellung, muss eine Grundlage in der Sache haben.

3. „Würde des Lebens“: Abstufungen

Die Formen, in denen eine Ethik der „Würde des Lebens“ vertreten werden kann, lassen sich, soweit ich sehe, nach der Exklusivität des werttheoretischen Status abstufen, den sie dem Leben zusprechen. Die schwächste Form

ist die, die dem Leben zwar einen intrinsischen und inhärenten Wert zuschreibt, diesen aber für gegen anderweitige Werte abwägbar hält. Während „Würde“ in der Zusammensetzung „Menschenwürde“ im deutschen Verfassungsrecht überwiegend als ein Höchstwert verstanden wird, der gegen andere Werte streng unabwägbar ist, wird „Würde“ hier in ihrem Status relativiert: Die Würde des Lebens außermenschlicher Lebewesen wird nicht so hoch veranschlagt, dass sie selbst die Menschenwürde überbietet. „Würde“ ist abwägbar (vgl. Siegetsleitner 2016, 87). Die zentrale These dieser Ethik lautet:

W1. Leben als solches ist ein (intrinsischer) Wert.

Innerhalb der Naturethik kann als Hauptvertreter dieser These *Robin Attfield* gelten. Attfield postuliert für das Leben als solches einen inhärenten Wert, sieht diesen aber als einen Wert unter anderen. Zu diesen gehören Werte, die nicht allen Lebewesen, sondern nur jeweils Lebewesen mit besonderen Fähigkeiten zukommen, etwa Bewusstsein oder Selbstbewusstsein. So kommt Pflanzen nach Attfield zwar ein moralischer *Status* zu, aber nur eine geringe moralische *Signifikanz*. Pflanzen sind als Formen des Lebendigen zwar moralisch relevant, aber in geringerem Maße als Tiere oder Menschen. Wertenbußen oder -verluste bei Pflanzen, etwa durch zivilisatorische Aktivitäten, fallen weniger ins Gewicht als Wertenbußen im Bereich der Tiere oder des Menschen. Allerdings ist der Eigenwert des Lebens niemals null. Selbst noch ein für Pflanze, Tier oder Mensch zerstörerischer Virus hat als solcher einen Eigenwert, mag er auch bei Abwägung mit der von ihm bewirkten Zerstörung anderer Lebensformen in der Praxis vernachlässigbar sein (vgl. Attfield 2014, 45). Dass Tieren und Menschen eine höhere Signifikanz zukommt als Pflanzen, schließt aus, dass die Qualität der Lebendigkeit den Rang eines höchsten oder sogar des einzigen moralisch relevanten Werts einnimmt. Dennoch hat Attfields Form des Biozentrismus durchaus radikale – und verstörende – Konsequenzen. Wenn das Leben einer Pflanze auch nur ein Millionstel des Gewichts eines Menschenlebens hat, ist es nach dieser Werttheorie immer noch *ceteris paribus* besser, wenn ein Mensch zu Tode kommt als eine entsprechend große Wiese zerstört wird. Diese Konsequenz wird von Attfield nicht ausdrücklich gezogen, aber doch nahegelegt (vgl. Attfield 1983, 177).

Eine stärkere biozentrische Werttheorie postuliert Leben als höchsten Wert:

W2. Leben als solches ist der höchste (intrinsische) Wert.

Das paradigmatische Beispiel einer Naturethik, die in Bezug auf die außermenschliche Natur von W2 ausgeht, ist *Paul Taylors* Ethik der „Achtung für die Natur“. Im Gegensatz zu Attfields abgestufter Axiologie sind nach Taylor alle Arten des Lebendigen gleichwertig. Weder der Wert des tierischen noch der des menschlichen Lebens ist dem Wert von Pflanzen überlegen. Zwar leugnet Taylor nicht, dass die Lebewesen, die wir kennen, über sehr unterschiedlich ausgeprägte Fähigkeiten verfügen. Er schreibt diesen Unterschieden jedoch keine moralische Relevanz zu. Er verwirft ausdrücklich den naheliegenden und oft gezogenen Schluss von der evolutiven Höherentwicklung im Sinne zunehmender funktionaler Differenzierung und systemischer Integration auf eine entsprechende Höherwertigkeit. Ethisch signifikant sei ausschließlich das alle Lebewesen gleichermaßen charakterisierende Merkmal der teleonomen Organisation. Indem jeder Organismus sein (biologisch, nicht metaphysisch verstandenes) immanentes Telos zu verwirklichen sucht, existiere für ihn ein spezifisches Gut, das erreicht und verfehlt, begünstigt und behindert werden kann (vgl. Taylor 1986, 60ff.).

Aus dem werttheoretischen Egalitarismus Taylors ergeben sich dabei Konsequenzen weitab vom moralischen Commonsense. Was bei Nietzsche als Zynismus gemeint ist: „Es sind schon viele Tierarten verschwunden; gesetzt, daß auch der Mensch verschwände, so würde nichts in der Welt fehlen“ (Nietzsche 1887, 50), wird bei Taylor zum naturethischen Theorem. Weit entfernt, als moralische Katastrophe zu gelten, wäre sogar ein Aussterben der Gattung Mensch positiv zu bewerten, da das Wohl der verbleibenden irdischen Lebensgemeinschaft dadurch wahrscheinlich gesteigert würde (vgl. Taylor 1986, 115). In letzter Konsequenz muss für diese Ethik nicht nur das irreversible Aussterben der Gattung Mensch als wertmäßig indifferent gelten, sondern auch das irreversible Aussterben sämtlicher bewussteinfähiger Naturwesen. Falls das Aussterben der höheren Tiere mit ihren relativ hohen Ansprüchen an pflanzliche Nahrungsressourcen die Lebensmöglichkeiten der (weniger anspruchsvollen) niederen Tiere und Pflanzen überproportional verbessern würde, müsste ein Holozid, der das gesamte bewussteinfähige Leben auf der Erde auslöscht, für diese Theorie als positiver Entwicklungsschritt zu Buche schlagen.

Eine noch stärkere werttheoretische Auszeichnung des Lebens könnte so formuliert werden:

W3. Leben als solches ist der einzige (intrinsische) Wert.

Ein solches Axiom erübrigt nicht nur alle Wertabwägungen zwischen unterschiedlichen Werten, sondern verzichtet auch darauf, eine wie immer geardete Werthierarchie zu postulieren, in der das Leben einen Höchstwert darstellen könnte. Implizit liegt eine derartige These *Albert Schweitzers* „Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben in allen seinen Erscheinungsformen“ (vgl. Schweitzer 2003) zugrunde. Diese Ethik – vorausgesetzt, man ist bereit, dieser nur partiell ausgearbeiteten Ethostheorie den Status einer genuinen ethischen Theorie zuzugestehen – ist von beispielloser Radikalität. Sie lehnt nicht nur jede Wertabstufung innerhalb der Arten des Lebendigen ab, wie sie in der Alltagsmoral einerseits zwischen Tieren und Pflanzen, andererseits zwischen Mensch und Tier getroffen wird, sondern macht Leben und Lebendigkeit auch zum *einzigsten* moralisch relevanten Wert. Schweitzers Ethik verdient dabei mehr noch als die von Attfield und Taylor, als eine Ethik der *Würde* des Lebens angesprochen zu werden. Im Gegensatz zu den Ethiken von Attfield und Taylor schließt sie stärker an die religiösen Hintergründe des Würdebegriffs an. In der Tradition der protestantischen Ethik bedeutet für Schweitzer die Achtung, die dem Leben als solchem gebührt, nicht nur die Befolgung naturethischer Normen, sondern auch die Kultivierung achtungsvoller Gesinnungen und die Einübung von „Achtsamkeit“ gegenüber außermenschlichen Lebensformen. „Achtung“ ist hier u.a. zu verstehen als Ehrfurcht vor etwas Großem und nicht vollständig Erklärbarem, analog zur Ehrfurcht vor Gott. Für Schweitzer ist das Leben – anders als die unbelebte Natur – ein „Geheimnis“, in das auch nur kognitiv eindringen zu wollen frevelhaft wäre. Die einzig angemessene Haltung dem Leben gegenüber ist eine Haltung der mystischen Hingabe, in der das Lebensprinzip des Menschen dem Lebensprinzip in der Natur wie einem subjekthaften Gegenüber begegnet. Ehrfurcht vor dem Leben ist bei Schweitzer, wie es Günther Altner ausgedrückt hat, eine Form „nachmetaphysischer Frömmigkeit“ (Altner 1984/85, 40).

4. Normative Konsequenzen

Bei konsequenzialistischen Ethiktheorien besteht zwischen ihren werthoretischen Annahmen und den normativen Konsequenzen, die sie daraus ableiten, in der Regel keine streng deduktive Beziehung. Sie unterscheiden sich vielmehr auch dann, wenn sie von derselben Werttheorie ausgehen, sowohl in der inhaltlichen Akzentuierung als auch der Strenge der normativen

Prinzipien, die sie daraus herleiten. So haben sich etwa im Utilitarismus auf der Grundlage derselben zugrunde liegenden Wertlehre im Laufe seiner Geschichte unterschiedliche normative Theorien herausgebildet, exemplarisch der Maximierungsansatz des klassischen und der Satisficing-Ansatz des modernen Utilitarismus.

Auch eine Lebens-Axiologie, wie sie für den Biozentrismus definierend ist, lässt sich in unterschiedlicher Weise zu einer normativen Theorie weiterentwickeln. Die Haupttypen können dabei durch drei Normen charakterisiert werden:

- N1. das Verbot der *Vernichtung* von Lebewesen,
- N2. das Gebot der *Erhaltung* des Lebens von Lebewesen,
- N3. das Gebot der *Vermehrung* von Lebewesen.

Zentral für jede Theorie, die dem Leben Würde zuschreibt, ist N1, wobei Theorien, die Leben (wie Attfeld) oder Würde (wie Siegetsleitner) als abwägbare auffassen, N1 lediglich als Prima-facie-Verbot verstehen. Ein relativ strenges Tötungsverbot für Lebewesen ist charakteristisch für Taylors Konzeption der Achtung vor der Natur, sowohl in Bezug auf tierische als auch in Bezug auf pflanzliche Lebewesen. Sie verpflichtet nicht nur auf eine vegetarische Lebensweise, sondern auch auf eine mögliche Schonung pflanzlicher Ressourcen, soweit sie der Mensch nicht zur Befriedigung seiner elementaren Bedürfnisse braucht. Taylor begründet den Vegetarismus anders als der Mainstream der Tierethik dabei nicht über ein etwaiges Lebensrecht von Tieren, sondern streng egalitistisch über den Gedanken, dass eine sich vegetarisch ernährende Menschheit den übrigen Arten von Lebewesen mehr Lebensraum belassen würde, da sie mit weniger agrarischer Nutzfläche und einer weniger intensiv betriebenen Landwirtschaft auskäme. Aufgrund der Gleichwertigkeitsthese ist für sich genommen für Taylor die Tötung eines Tiers nicht bedenklicher als das Ausreißen einer Pflanze (vgl. Taylor 1986, 293).

Gleichzeitig weist diese Ethik den negativen Pflichten in Bezug auf die Natur einen deutlich höheren Rang zu als den positiven und verzichtet auf die weitergehenden Forderungen N2 und N3. Natürliche Lebewesen sollen nicht geschädigt werden, d.h., ihnen sollte nichts zugefügt werden, das ihrem spezifischen Gut zuwiderläuft, aber sie sollen ansonsten sich selbst überlassen bleiben. Lebewesen sollten nicht in ihren normalen Tätigkeiten und Entwicklungen eingeschränkt oder behindert werden, aber dabei auch nicht aktiv unterstützt werden. Wildpflanzen sollten nicht auf Kulturland

verpflanzt werden. Wild lebende Tiere sollten auch dann nicht eingefangen werden, wenn sicher wäre, dass sie es bei uns besser hätten, oder aus Gefahrenlagen gerettet oder medizinisch versorgt werden.

Die Beispiele, mit denen Taylor diese Regeln illustriert, zeigen, dass es ihm mit ihnen primär um die Verhinderung von Schädigungen und Zerstörungen geht, die ausgesprochenen Luxusbedürfnissen dienen, z.B. das Töten von Elefanten, um aus dem Elfenbein der Stoßzähne Souvenirs herzustellen, das Einfangen tropischer Vögel für die Käfighaltung sowie Jagd und Fischfang, soweit sie als Freizeitvergnügen betrieben werden. Sein Regelkanon selbst ist aber bedeutend restriktiver, als es diese Beispiele vermuten lassen. So soll der Mensch tierischen und pflanzlichen Individuen nur so weit Schäden zufügen dürfen, als es die Aufrechterhaltung der für die jeweilige Kultur „grundlegenden“ Institutionen erfordert (vgl. Taylor 1986, 283). Pflanzliche Individuen sollen nur so weit konsumiert werden dürfen, als es der physiologische Grundbedarf und die „grundlegenden“ Institutionen notwendig machen, nicht aber zu Genusszwecken oder für weniger grundlegende Kulturleistungen. Jede Kultivierung, die nicht der Aufrechterhaltung der Gesellschaft diene, wäre unzulässig, wenn sie zu einer Verringerung der Zahl pflanzlicher Individuen führte, gleichgültig, ob die Verluste auffällige oder unscheinbare, häufige oder seltene, aussterbende oder gesicherte, bedrohte oder unbedrohte Arten treffen.

Insgesamt weicht der Würdebegriff, von dem Taylor ausgeht, damit ein Stück weit von dem vorherrschenden Verständnis der Würde des Menschen ab. „Würde“ der Natur impliziert bei Taylor ausschließlich Abwehrrechte, und nicht, wie der Menschenwürdebegriff, auch Anspruchsrechte wie das im Menschenwürdebegriff enthaltene Recht auf die Mittel zur Subsistenz, auf Hilfe in Notlagen und auf elementare gesundheitliche Versorgung. Naturschutztheoretisch gesprochen fundiert dieser Begriff eher einen Prozessschutz als einen aktiv eingreifenden Naturschutz, sei es zur Bestandserhaltung oder zur Förderung von Biodiversität.

Im Übrigen ist bei Taylor zu sehen, wie schwer es ist, eine Werttheorie auf der Linie von W2, die dem Leben höchste Priorität einräumt, durchzuhalten. Taylors Ethik enthält u.a. auch eine Regel der Notwehr, die es jedem Naturwesen erlaubt, sich gegen gefährliche und schädliche Lebewesen zur Wehr zu setzen, wenn auch nur mit zweckdienlichen, nicht mit darüber hinausgehenden Mitteln. Taylor umgeht auf diese Weise die u.a. von radikalen Biozentrikern wie David Ehrenfeld (1978, 208) nicht nur in Kauf genommene, sondern ausdrücklich affirmierte These, dass selbst noch dem Pockener-

reger ein strenges und sogar unabwägbares Existenzrecht zukommt. In praxi führt die Notwehrregel jedoch zu fortwährenden Verletzungen des normativen Egalitarismus. Sie ist zwar an alle Naturwesen adressiert. Da aber lediglich der Mensch über die Fähigkeit verfügt, Regeln zu setzen, zu befolgen und abzuwägen, läuft sie implizit auf eine Privilegierung des Menschen hinaus.

Sehr viel weitergehend sind die normativen Konsequenzen, die Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben aus denselben werttheoretischen Annahmen zieht. Für Schweitzer umfasst die geforderte Haltung der Ehrfurcht nicht nur das Unterlassen von schädigenden Eingriffen, sondern auch – was für einen Arzt vielleicht eher selbstverständlich ist – die Verpflichtung zu einer aktiven Förderung von Leben im Sinne von N2. Dabei hält Schweitzer jedoch auch dann am Nichtschadensgebot fest, wenn die Schädigung für das Leben förderlich ist. Die Vernichtung oder Schädigung von Leben ist durchweg moralisch problematisch, auch dann, wenn sie der Erhaltung oder Ermöglichung von Leben dient.²

Zumindest in seiner Frühzeit ist Schweitzer noch weiter gegangen und hat über N1 und N2 hinaus – zumindest für das Menschenleben – auch N3 vertreten: Das Leben ist nicht nur zu achten und zu erhalten, es ist auch dafür zu sorgen, dass nicht weniger Menschen als möglich leben (Schweitzer 1986, 60). Diese Interpretation von „Würde des (menschlichen) Lebens“, die insbesondere auch ein Verbot der Geburtenkontrolle impliziert, geht sowohl über die üblichen Interpretationen des verfassungsmäßigen Begriffs der Menschenwürde als auch über die für die katholische Moraltheologie charakteristischen Verbote im Zusammenhang mit der Geburtenkontrolle hinaus. Auch wenn die Menschenwürde den Höchstwert der deutschen Verfassung darstellt, folgt nicht (und wird auch üblicherweise nicht gefolgert), dass wir deshalb zur Zeugung von Würdesubjekten verpflichtet sind oder die Geburtenkontrolle verboten werden muss. Auch die katholische Moraltheologie verbietet die Geburtenkontrolle nur so weit, als sich diese „künstlicher“ Mittel bedient. Zugrunde liegt hier nicht ein Prinzip des eigenständigen Werts des (menschlichen) Lebens, sondern ein *Natürlichkeitsprinzip*: Der Mensch soll nicht mit „künstlichen“ Mitteln in den natürlichen und insofern gottgegebenen Zusammenhang von Sexualität und Reproduktion eingreifen. Zulässig und sogar gefordert (wenn auch nur in einem bestimmten Umfang) sind „künstliche“ Mittel nur beim Schutz und bei der Erhaltung

2 So bezichtigte sich Schweitzer in seiner Rolle als Arzt etwa als „Massenmörder der Bakterien“ (Schweitzer 2007, 315).

des Lebens; bei der Verhinderung von Leben sind sie ebenso unzulässig wie bei der Ermöglichung und Hervorbringung von Leben, etwa mit den Mitteln der modernen Reproduktionsmedizin. Unabhängig davon verträgt sich eine Hervorbringungspflicht in Bezug auf menschliches wie außermenschliches Leben besser mit der Vorstellung eines *Werts* des Lebens als mit der einer *Würde* des Lebens. Würde setzt Existenz voraus. *Achten* kann man nur das, was bereits als existierend unterstellt wird, während Wert als Gegenstand von Wertschätzung auch etwas zuallererst zu Realisierendes sein kann.

Wie die Neuauflagen seiner Bücher und die Häufigkeit von Tagungen zu Schweitzer zeigen, erfreut sich Schweitzers Ethik auch heute noch beträchtlicher Popularität. Ein Stein des Anstoßes bleibt für das moralische Alltagsdenken allerdings der moralische Status, den diese Ethik – ähnlich wie Taylors Ethik der Achtung vor der Natur – der Pflanzenwelt zuweist. So verurteilt Schweitzer das Schneiden von Blumen zu Verschönerungszwecken (vgl. Schweitzer 1986, 49). Soweit eine Ernährung zur Lebenserhaltung ohne Zerstörung von Pflanzen – ein „Frutarismus“ – realistisch möglich ist, scheint er von dieser Ethik auch geboten.

Es ist nicht verwunderlich, dass zur Vermeidung dieser Extreme Interpretationen von Schweitzers Ethik vorgeschlagen worden sind, die die Konsequenzen abmildern, ohne diese in ihrer Substanz zu beeinträchtigen. Eine besteht in der Einfügung einer Abwägungsmöglichkeit der Lebenserhaltung gegen andere Werte wie insbesondere Leidensminderung und Lebensqualität im Sinne von W1. Eine differenziertere und adäquatere Ethik auf dieser Linie ist in vielen Äußerungen Schweitzers vorgeprägt (vgl. Wolf 1993, 374). Schweitzer selbst vertritt in den am exzessivsten „lebensschützerischen“ Passagen seiner Straßburger Predigten u.a. auch die Legitimität der Gnadentötung bei Tieren (im Gegensatz zur Sterbehilfe bei Menschen) (Schweitzer 1986, 61). In diesem Punkt war Schweitzer weder in seinen Schriften noch in seiner Praxis als „Urwalddoktor“ völlig konsequent. Vielmehr folgt er immer wieder der geläufigen Vorstellung, nach der das menschliche Leben dem tierischen und pflanzlichen wertmäßig vorgeordnet ist. Eine zweite die Konsequenzen abmildernde Lesart besteht darin, Schweitzers Ethik so zu verstehen, dass sie im Sinne einer „Gesinnungsethik“ weniger das Handeln selbst als den Geist normiert, aus dem heraus gehandelt werden soll. So ist diese Ethik gelegentlich so verstanden worden, dass sie keine „absolute Unverletzlichkeit jeder Art von Leben“ proklamiert, sondern lediglich eine „Geisteshaltung“, die „das Gegenteil von Unbarmherzigkeit und Gedankenlosigkeit“ ist. Danach kommt man Schweitzers Prinzip nicht dadurch nach,

dass man, wie der Schweitzer-Interpret Groos kommentiert, seinen Garten schlicht verwildern lässt, sondern dass man ihn aktiv von Unkraut befreit, aber in einer „Haltung der Ehrfurcht“ (Groos 1974, 529). Oder – eine dritte Möglichkeit – man interpretiert Schweitzers Prinzip nicht als moralische Entscheidungsregel im strengen Sinne, sondern als *Orientierungsregel* oder *guiding principle*, die nicht in jedem Fall auf die ethisch angemessene Situationsbeurteilung führt, die ihr aber zumindest hinreichend nahekommt, um eine erste Orientierung zu ermöglichen (vgl. Passmore 1974, 124), bzw. die Beweislasten so verteilt, dass stets die Zerstörung von Leben und nicht dessen Erhaltung begründungspflichtig ist (vgl. Birnbacher 1987).

5. Die Frage nach der Begründung

Wie lässt sich eine „Würde des Lebens“ begründen? Diese Frage stellt sich insbesondere angesichts der Tatsache, dass es sich bei der Würde um ein ausgesprochen *anspruchsvolles* normatives Konzept handelt. Sofern Würde moralische Pflichten begründet, sind diese Pflichten starke und vordringliche Pflichten. So gilt ja auch die Menschenwürde als Prinzip einer in besonderer Weise vorrangigen Verpflichtung und entsprechender moralischer Rechte. Erinnerung sei daran, dass nach dem überwiegenden Verständnis des deutschen Verfassungsrechts Menschenwürde ein *unabwägbares* Prinzip darstellt, das in Fällen eines Konflikts mit anderen Pflichten und Rechten strikten Vorrang genießt.

Falls sich eine „Würde des Lebens“ bzw. „Würde des Lebendigen“ begründen lässt, sollte diese Begründung insofern nicht nur allgemeingültig, sondern auch von besonderer *Evidenz* sein. Dies wiederum impliziert, dass der bei der Zuschreibung von Würde zugrunde gelegte Wert in einer *empirisch* aufweisbaren Eigenschaft des Lebendigen fundiert ist. Er darf sich nicht auf kontroverse metaphysische Thesen, etwa vitalistischer Art, beziehen. Aus diesem Grund kann auch die an Schopenhauers Weltwille erinnernde Konzeption eines „Willens zum Leben“ nicht in Frage kommen, mit der Albert Schweitzer seine Lehre von der „Ehrfurcht vor dem Leben“ zu begründen versucht hat (Schweitzer o.J., II, 341ff., vgl. Wolf 1997, 231). Alle diese Konzeptionen sind zu umstritten, um der beanspruchten Wertbasis allgemeine Akzeptanz zu sichern. Darüber hinaus ergibt sich speziell für die Konzeption Schweitzers eine weitere Schwierigkeit: Schweitzer schildert die Realität des Lebens – hierin wiederum Schopenhauer verpflichtet – in den schwärzesten Farben, als ein mörderisches „Fressen und Gefressenwerden“:

Die Natur kennt keine Ehrfurcht vor dem Leben. Sie bringt tausendfältig Leben hervor in der sinnlosesten Weise. Durch alle Stufen des Lebens hindurch bis in die Sphäre des Menschen hinan ist furchtbare Unwissenheit über die Wesen ausgegossen. Sie haben nur den Willen zum Leben, aber nicht die Fähigkeit des Miterlebens, was in anderen Wesen vorgeht: sie leiden, aber sie können nicht mitleiden. [...] Die Natur ist schön und großartig, von außen betrachtet, aber in ihrem Buch zu lesen, ist schaurig. Und ihre Grausamkeit ist so sinnlos! Das kostbarste Leben wird dem niedersten geopfert. Einmal atmet ein Kind Tuberkelbazillen ein. Es wächst heran, gedeiht, aber Leiden und früher Tod sitzen in ihm, weil diese niedersten Wesen sich in seinen edelsten Organen vermehren. (Schweitzer 2003, 32f.)

Leben lebt vom Tod anderen Lebens (Schneider 2005, 20). Es ist alles andere als ersichtlich, warum dennoch gerade das Leben ein besonderer, ja sogar der einzige Wert sein soll.

Mit Begründungsproblemen sind allerdings auch die anderen Formen einer Konzeption der „Würde des Lebens“ konfrontiert, wenn auch in unterschiedlichem Maße. Offensichtlich befinden sich die werttheoretischen Positionen W2 und W3 in diesem Punkt in größerer Verlegenheit als die Position W1. Es ist kaum plausibel, dass das Lebendige der *einzige* intrinsische Wert sein soll, insbesondere angesichts der Realität der auf den fortgeschrittensten Lebensformen supervenierenden Welt des Bewusstseins und Selbstbewusstseins. Falls das Lebendige als solches einen Wert hat, dann mindestens auch das aus diesem evolutiv entstandene Bewusstsein. Albert Schweitzer scheint diese Schwierigkeit gesehen zu haben, denn er macht für das Leben eine Qualität geltend, von der er offensichtlich annimmt (jedenfalls annehmen müsste), dass sie für das Leben spezifisch ist: die Qualität des Numinosen und Unergründlichen. Die These, dass das Leben ein „Geheimnis“ sei, ist allerdings nur schwer aufrechtzuerhalten. Als eine von vielen Stufen der Emergenz sind der Ursprung und die Existenz des Lebens vielleicht sogar die am wenigsten „geheimnisvollen“. Wir kennen ja mehrere „Emergenzschwellen“ in der Geschichte der Natur: der Übergang von der Nichtexistenz zur Existenz, der Übergang von einem Kosmos der toten Materie zum Kosmos mit zunächst primitiven, dann entwickelteren Formen von Leben, schließlich der Übergang des Kosmos mit neuronalen Strukturen und Funktionen zu einem Kosmos mit phänomenalem Bewusstsein. Dabei ist das Bestehen des ersten Übergangs sehr viel unsicherer als das Bestehen des zweiten und dritten. Es ist denkbar, dass das Universum keinen Ursprung hatte, sondern

seit „Ewigkeit“ besteht; und es ist möglich, dass es kein „Vorher“ vor dem Ursprung des Universums gab, sondern die Zeit erst mit dem Universum entstanden ist.

Für jede dieser „Emergenzschwellen“ gilt, dass mit ihnen neue Arten von Seiendem in die Welt kommen – Materie, Leben, Bewusstsein. Aber nicht alle Emergenzstufen sind auch in dem Sinne „kreativ“, dass das in die Welt kommende Neue aus den Strukturen und Funktionen der jeweils unteren Stufe prinzipiell unerklärbar sein und die Entstehung des Neuen als „Fulguration“ (Konrad Lorenz), als ein „von oben“ kommender göttlicher Blitz gedacht werden muss. Während sowohl das „riddle of existence“ (Mackie 1976) – die auf Leibniz zurückgehende Frage, warum überhaupt etwas existiert – als auch die Frage nach dem Ursprung des Bewusstseins, das „puzzle of consciousness“ (Levine 2001), in der Tat als nicht vollständig aufgehellte „Geheimnisse“ gelten können – und es womöglich, da logisch bedingt, „auf ewig“ bleiben werden –, sprechen alle Anzeichen dafür, dass sich das Leben sehr wohl aus präbiotischen Strukturen erklären lässt (vgl. Martin et al. 2014).³ Auch wenn das Leben gegenüber der toten Materie ein neuartiges Phänomen darstellt, ist es längst nicht in derselben Weise unerklärlich wie die Existenz des Universums und die Existenz von Bewusstsein. Das Leben ist kein „Geheimnis“. Nicht nur sein Vollzug, auch seine Entstehung sind zunehmend wissenschaftlichen Erklärungsversuchen zugänglich geworden.

Unter Begründungsdruck steht aber auch die schwächere Position W2. Es ist alles andere als offensichtlich, dass das Leben ein höherer Wert sein soll als das Privileg der Lebensformen mit einem zentralisiertem Nervensystem, ein Bewusstsein von der Welt zu haben. Im evolutiven Stufenbau des Kosmos steht die Sphäre des Lebendigen zwischen der Stufe der „toten“ Materie und der des bewussten Erlebens, und vielen ist es gerade deshalb so erschienen, als sei eine Welt voller Leben, aber ohne Bewusstsein sehr viel weniger werthaltig als eine Welt mit beidem. Erwin Schrödinger hat diese Überzeugung vielleicht am treffendsten ausgedrückt, als er meinte, eine kosmische Evolution ohne Bewusstsein wäre ein jämmerliches Schauspiel „vor leeren Bänken“ (Schrödinger 1967, 100). Wäre jedoch Leben dem Erleben wertmäßig vorgeordnet, müsste es sich genau umgekehrt verhalten: Der Wert des Lebendigen sollte nicht mehr zu überbieten sein. Auch diesen Einwand scheint Albert Schweitzer antizipiert zu haben. Er äußerte sich – im

3 Eine weitere Konsequenz daraus ist, dass es sich möglicherweise bereits in naher Zukunft aus diesen auch künstlich synthetisieren lässt.

Sinne eines (auf die Vitalsphäre begrenzten) Panpsychismus – einmal so, als sei das Leben ontologisch notwendig mit Empfindungsfähigkeit verknüpft: In einer Predigt von 1919 schrieb er:

Ist nicht jeder Lebensvorgang, bis herab zur chemischen Verbindung zweier Elemente, mit etwas wie Fühlen und Empfinden verbunden? [...] Dann muß uns jedes Sein heilig sein. (Schweitzer 1986, 47f.)

Aber wenn erst Empfindungsfähigkeit das Leben heilig werden lässt, kann das Leben für sich genommen nicht der einzige heiligkeitsbegründende Wert sein.⁴

Auch die schwächste werttheoretische Konzeption einer „Würde des Lebens“, W1, ist Einwänden ausgesetzt. Fraglich ist insbesondere, ob die Intuition, dass eine lebendige Welt einer unlebendigen auch dann, wenn erst Leben Erleben ermöglicht, überlegen ist, die Zuschreibung von Würde und damit ein entsprechendes Achtungsgebot rechtfertigt. Attfield meint, dass im Fall, dass die gesamte bewusstseinsbegabte Welt vernichtet würde, es immer noch besser wäre, wenn eine lebendige als eine tote Welt zurückbliebe, und zwar auch dann, wenn keine Hoffnung bestünde, dass sich aus dem verbleibenden Leben irgendwann einmal höhere Lebensformen entwickeln (Attfield 1983, 155). Aber diese Intuition dürfte nicht von allen geteilt werden. Es ist nicht ohne Weiteres einzusehen, warum (sofern man bewusstseinslosen Wesen intrinsischen Wert zuschreibt) das Leben gegenüber dem Unlebendigen derart radikal privilegiert sein sollte. Näher liegt es, mit Albert Schweitzers Kritiker Helmut Groos (1974, 524ff.) zu fragen, warum das bloße Leben, unabhängig von seinen Qualitäten und Entwicklungspotenzialen, überhaupt ein intrinsischer Wert sein soll.

6. Leben als Voraussetzung von Menschenwürde

Lässt sich die „Würde des Lebens“ möglicherweise auf einem *indirekten* Weg begründen? Als Modell für eine indirekte Begründung bietet sich die *Menschenwürde* an, insbesondere das Argument, mit dem viele „Lebensschützer“ für die Heiligkeit des menschlichen Lebens argumentieren: Da das menschliche Leben die Voraussetzung für die Menschenwürde sei, übertrage

⁴ Analoges gilt für Attfields Redeweise von dem „Interesse“, das auch bewusstseinslose Pflanzen an der Erreichung ihres entelechialen Entwicklungsziels haben, vgl. Attfield 1983, 145.

sich der Würdestatus des Menschen auf sein Leben als dessen natürliche Bedingung. So argumentierte etwa das deutsche Bundesverfassungsgericht in seinem Beschluss zum Schwangerschaftsabbruch von 1975, dass das menschliche Leben u.a. deshalb als ein „Höchstwert“ der Verfassung gelten müsse, weil dieses die „vitale Basis der Menschenwürde und die Voraussetzung aller anderen Grundrechte“ sei (Bundesverfassungsgericht 1975, 42). Analog wird gelegentlich argumentiert, dass die Würde des individuellen Menschen nicht nur dessen eigene biologische Existenz zur Voraussetzung hat, sondern die Existenz von biologischem Leben überhaupt, und sich der Würdestatus des Menschen insofern auf den Status des Lebens als Ganzen übertrage. Sofern man dem Menschen Würde zuschreibt, könne man nicht umhin, auch dem Leben und der Gesamtheit des Lebendigen Würde zuzuschreiben (vgl. Jonas 2011, 100; Sitter-Liver 1995, 359ff.).

Argumente dieser Struktur sind nicht durchweg überzeugend. Dazu sind viele Anwendungen, die sich für dieses Schema denken lassen, zu wenig plausibel. So hat etwa die Existenz eines Erwachsenen x nicht nur dessen unbeeinträchtigte Existenz und Entwicklung als Embryo zur Voraussetzung, sondern auch die Existenz und Funktionsfähigkeit der Gameten, aus denen der Embryo entstanden ist. Nicht nur von dem Embryo, der x früher einmal war, sondern auch von dem Paar von Ei- und Samenzelle, aus denen sich dieser Embryo gebildet hat, lässt sich sagen, dass x aus ihnen entstanden ist. Aber das rechtfertigt nicht, Würde bzw. andere normative Eigenschaften von x auf die Gameten zu übertragen.

Ähnliches gilt für das Argument, die Anerkennung der Würde der Menschheit impliziere zwangsläufig eine entsprechende Anerkennung der Würde der Natur als Ursprung der Menschheit. Müssten wir die intrinsischen normativen Eigenschaften, die wir der Menschheit zuschreiben, tatsächlich auf alle Entstehungsbedingungen und anderweitigen notwendigen Bedingungen der Menschheit übertragen, müssten wir nicht nur der Natur als ganzer, sondern speziell auch den Vorstadien der Menschheit und den Bedingungen der Entstehung von Leben auf der Erde dieselben oder analoge normative Eigenschaften zuschreiben, etwa den ersten Säugetieren zur Zeit des Aussterbens der Saurier, den Urformen der tierischen Zelle, darüber hinaus aber auch der Sonne als einer der zentralen Bedingungen der Entstehung von Leben überhaupt.

Das Verfahren des „genetischen Rückschlusses“, wie man es nennen könnte, stellt für die Frage nach dem Wert des Lebens keine befriedigende Lösung bereit. Es scheint aussichtslos, die Frage nach dem intrinsischen

Wert von y dadurch beantworten zu wollen, dass man ein x benennt, das unzweifelhaft intrinsischen Wert besitzt und für das y als Entstehungs- oder anderweitige Bedingung notwendig ist. Mit diesem Argument lässt sich stets nur ein *extrinsischer* Wert der entsprechenden Bedingungen, Vorstadien oder Bestandteile begründen: y ist *extrinsisch* wertvoll, weil y mit dem intrinsisch wertvollen x naturgesetzlich verknüpft ist – als notwendige Bedingung, notwendiges Vorstadium oder notwendige Komponente. Für die Zuschreibung einer Würde reicht das nicht aus.

7. Künstliche Lebensformen

Bisher haben wir eine zu Anfang kurz erwähnte Bedeutungskomponente bewusst vernachlässigt, die viele Protagonisten einer „Würde des Lebens“ mit dieser verbinden: die Bedingung der *Natürlichkeit* des Lebens. Wenn das Leben eine „Würde“ hat, dann nur das vom Menschen nicht oder nur in einem bestimmten Ausmaß beeinflusste und veränderte Leben. Erinnern wir uns daran, dass etwa die Einführung des Terminus „Würde der Kreatur“ in die Schweizerische Bundesverfassung wesentlich durch die Herausforderung der *Gentechnik* bedingt war, also durch die Ermöglichung einer an den Grundlagen des Lebens ansetzenden anthropogenen Umgestaltung der natürlich evoluierten Natur. Würde soll nicht jeder beliebigen Form des Lebens zukommen, sondern ausschließlich den *natürlichen* Lebensformen im „genetischen“ Sinn von „natürlich“, der Entstehung ohne menschliche Eingriffe (vgl. Birnbacher 2006, 7ff.). Der Begriff der „Würde“ des Lebens bzw. der Kreatur weist damit im Sinne eines „konservativen Naturschutzes“ eine primär auf Bewahrung und Schutz des Vorgegebenen gerichtete Bedeutungskomponente auf. Tiere und Pflanzen sollen nicht nur als Manifestationen von Leben, sondern darüber hinaus in ihrer *vorgegebenen Eigenart* geachtet werden (vgl. Kunzmann 2013, 340f.) – als *Kreaturen*, d.h. in den Merkmalen, die ihnen nicht erst der Mensch angezüchtet oder auf andere Weise beigebracht hat. Ein solches Verständnis korrespondiert darüber hinaus mit den Vorbehalten, die diejenigen, die die „Würde des Lebens“ vertreten, gegen bestimmte Ausformungen einer technischen Manipulation der Entstehung und Existenzform von Lebewesen haben: gegen die Klonierung von Tieren, die gentechnische Veränderung von Nutztieren und Nutzpflanzen, die (Weiter-)Züchtung von Nutz- und Schoßtieren, die zunehmende Verkünstlichung der Lebensbedingungen von Pflanzen und Tieren in der industriell betriebenen Landwirtschaft und die großräumige Umgestaltung

von Naturlandschaften zugunsten menschlicher Bedürfnisse, etwa durch fortschreitende touristische Erschließung.

„Würde“ fungiert in diesem Kontext ähnlich wie Schweitzers Begriff „Ehrfurcht“ als Schranke der Annäherung, Durchdringung und Inbesitznahme. Die religiösen Anklänge im Begriff „Würde der Kreatur“ erweisen sich insofern als nicht zufällig. Zugleich zeigt sich, dass „Würde“ nicht schlicht in „Wert“ aufgeht, sondern dass für „Würde“ – zumindest in der Kombination „Würde des Lebens“ – weitergehende Bedeutungskomponenten wesentlich sind. Nur wenige Vertreter einer Konzeption einer „Würde des Lebens“ würden sich etwa mit der Auffassung Nicholas Reschers anfreunden können, nach der der zivilisatorisch bedingte Verlust an biologischen Arten zumindest im Prinzip durch die künstliche Neubildung von Arten kompensierbar und lediglich infolge der mit der Freisetzung gentechnisch veränderter oder neu geschaffener Arten verbundenen Risiken bedenklich ist. Wäre die Schaffung neuer Arten risikofrei möglich, gäbe es keinen Grund dagegen, die Art A aussterben zu lassen und durch die neue Art B zu ersetzen (Rescher 1997, 90f.). Rescher ist sogar so weit gegangen, eine Art *Verpflichtung* zur Wiederherstellung bzw. Schaffung von biologischer Vielfalt – im Prinzip auch mit künstlichen Mitteln – zu postulieren (vgl. ebda., 91). Aber auch wenn man einen *Wert* durch die Neuschaffung von Trägern dieses Werts steigern kann – kann man auch *Würde* durch die Neuschaffung von Trägern dieser Würde steigern? Würde scheint nichts, auf das man Quantitätsbegriffe wie „steigern“ anwenden könnte. Würde scheint an Vorgegebenheit gebunden.

Der inhärente Konservatismus einer so verstandenen „Würde des Lebens“ macht diesen Begriff aber weder als werttheoretisches noch als normatives Prinzip akzeptabler. Eine Ersetzung von natürlichen durch künstliche Naturbestandteile – etwa aus Zuchten hervorgehende Nutztiere und -pflanzen – erscheint nicht kategorisch problematisch, vor allem nicht bei hochgradig gefährlichen oder für die Menschheit anderweitig unerquicklichen Lebewesen. Nicht alle Naturkräuter sind unschädlich, und nicht alle gentechnisch veränderten Organismen sind schädlich. Ein Prinzip des Werts des Natürlichen und Ursprünglichen – und a fortiori ein Prinzip der Würde des Natürlichen – in der lebendigen Natur scheint sich danach allenfalls als Beweislastprinzip rechtfertigen zu lassen.

Literatur

- Altner, Günter (1984/85): Umweltethik – Grundsätze und Perspektiven. *Scheide-
wege* 14, 36–43.
- Ashby, Eric (1980): The search for an environmental ethic. In: Sterling M. McMurrin
(Hrsg.): *The Tanner lectures on human values*. Bd. I. Salt Lake City/Cambridge,
1–47.
- Attfield, Robin (1983): *The ethics of environmental concern*. Oxford.
- Attfield, Robin (2014): *Environmental ethics*. Cambridge.
- Balzer, Philipp/Klaus Peter Rippe/Peter Schaber (1999): *Was heißt Würde der Krea-
tur?* Freiburg/München.
- Baranzke, Heike (2002): *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der
Bioethik*. Würzburg.
- Birnbacher, Dieter (1987): Ethical principles and guiding principles in environmental
ethics. *Philosophica (Gent)* 39, 59–76.
- Birnbacher, Dieter (2006): *Natürlichkeit*. Berlin/New York.
- Bundesverfassungsgericht (1975): *Entscheidungen* Bd. 39, Karlsruhe.
- Callicott, J. Baird (1989): *In defense of the land ethic*. *Essays in environmental phi-
losophy*. Albany, N. Y.
- Ehrenfeld, David (1978): *The arrogance of humanism*. New York.
- Groos, Helmut (1974): *Albert Schweitzer. Größe und Grenzen*. München/Basel.
- Gruhl, Herbert (1977): Wer vertritt die Interessen der Ungeborenen und der stum-
men Kreatur? *Zeitschrift für Religionspädagogik* 32, 108–109.
- Jonas, Hans (2011): *Das Prinzip Leben* (1966). Frankfurt am Main.
- Künzli, Arnold (1971): Von der Kunst des Überlebens in der technologischen Gesell-
schaft. Plädoyer für ein neues Verhältnis des Menschen zur Natur. In: Arnold
Künzli: *Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*.
Freiburg, 81–100.
- Kunzmann, Peter (2013): Die Würde des Tieres – Derivat der Menschenwürde oder
eine Form der „Würde der Kreatur“? In: Heike Baranzke/Gunnar Duttge (Hrsg.):
Autonomie und Würde. Leitprinzipien in Bioethik und Medizinrecht. Würzburg,
529–550.
- Levine, Joseph (2001): *Purple haze. The puzzle of consciousness*. New York.
- Lorz, Albert (1979): *Tierschutzgesetz. Kommentar*. München.
- Mackie, John L. (1976): The riddle of existence. *Aristotelian Society Supplementary
Volume* 50, 247–265.
- Martin, William F./Filipa L. Sousa/Nick Lane (2014): Energy at life's origin. *Sci-
ence* 344, 1092–1093.

- Nietzsche, Friedrich (1980): Nachgelassene Fragmente November 1887 – März 1888. In: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Band 13. München, 9–194.
- Passmore, John (1974): Man's responsibility for nature. Ecological problems and western traditions, London.
- Rescher, Nicholas (1997): Wozu gefährdete Arten retten? In: Dieter Birnbacher (Hrsg.): Ökophilosophie. Stuttgart, 178–201.
- Saladin, Peter/Jörg Leimbacher (1986): Mensch und Natur: Herausforderung für die Rechtspolitik. In: Herta Däubler-Gmelin (Hrsg.): Menschengerecht. Heidelberg, 195–219.
- Schneider, Manuel: Über Leben und Tod. Zur konvivialen Ethik Albert Schweitzers. In: Günter Altner, Ludwig Frambach, Franz-Theo Gottwald, Manuel Schneider (Hrsg.): Leben inmitten von Leben. Die Aktualität der Ethik Albert Schweitzers, Stuttgart 2005, 15–26.
- Schrödinger, Erwin (1967): What is Life? and Mind and Matter. Cambridge.
- Schweitzer Albert (1986): Was sollen wir tun? 12 Predigten über ethische Probleme (1919). 2. Aufl. Heidelberg.
- Schweitzer, Albert (2003): Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten. 8. Aufl. München.
- Schweitzer, Albert (2007): Kulturphilosophie: Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kultur und Ethik (1925ff.). 2. Aufl. München.
- Schweitzer, Albert (o.J.): Gesammelte Werke, hrsg. von Rudolf Grabs. München.
- Siegetsleitner, Anne (2016): Zur Würde von nichtmenschlichen Lebewesen. In: Annette Förster/Wulf Kellerwessel/Carmen Krämer (Hrsg.): Mensch-Tier-Ethik im interdisziplinären Diskurs. Münster, 165–184.
- Sitter-Liver, Beat (1995): Würde der Kreatur. Grundlegung, Bedeutung, Funktion eines neuen Verfassungsprinzips. In: Julian Nida-Rümelin / Dietmar von der Pfordten (Hrsg.): Ökologische Ethik und Rechtstheorie, Baden-Baden, 355–364.
- Taylor, Paul W. (1986): Respect for nature. A theory of environmental ethics. Princeton, N.J.
- Wolf, Jean-Claude (1993): Ist Ehrfurcht vor dem Leben ein brauchbares Moralprinzip? Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 40, 359–383.
- Wolf, Jean-Claude (1997): Albert Schweitzers weiter Begriff von Ethik. In: Wolfgang E. Müller (Hrsg.): Zwischen Denken und Mystik. Albert Schweitzer und die Theologie heute. Frankfurt am Main, 224–242.
- Yoshida, Kikuko (2013): Menschenrecht im Shintō. In: Hamid Reza Yousefi (Hrsg.): Menschenrecht im Weltkontext. Geschichte – Erscheinungsformen – Neuere Entwicklungen. Wiesbaden, 109–116.

Toleranz und /oder Paternalismus im engeren sozialen Nahbereich?

The Tension Between Being Tolerant and Being Paternalistic in Close Personal Relationships

MICHAEL KÜHLER, TWENTE

Zusammenfassung: Ist uns eine Person wichtig, möchten wir häufig zwei Haltungen zugleich an den Tag legen, die sich jedoch in einem Spannungsverhältnis zueinander befinden: einerseits eine tolerante Haltung und andererseits eine paternalistische. Zum einen sind wir üblicherweise der Überzeugung, dass andere und insbesondere uns Nahestehende ein Recht darauf haben, in ihren eigenen Angelegenheiten auch ihre eigenen Entscheidungen zu treffen. Dies gilt selbst dann, wenn uns diese Entscheidungen fragwürdig vorkommen. Wir haben diese dann zu tolerieren. Zum anderen neigen wir häufig erneut gerade bei nahestehenden Personen zugleich zu einer paternalistischen Haltung, wenn wir glauben, dass die Person nicht die für sie beste Entscheidung trifft. Wir wollen eben doch das Beste für diejenigen, die uns etwas bedeuten, und wir halten es in manchen Fällen durchaus für angebracht oder gar geboten, auch gegen den aktuellen Willen der uns Nahestehenden zu ihrem eigenen Wohl einzugreifen oder sie von vornherein in die „richtige“ Richtung zu beeinflussen. In diesem Aufsatz diskutiere ich das konstatierte Spannungsverhältnis und weise zunächst die Auffassung zurück, dass schlicht die eine Haltung zugunsten der anderen aufzugeben ist. Anschließend diskutiere ich einen naheliegenden liberalen Vereinbarkeitsvorschlag, dem zufolge Toleranz im Wesentlichen Priorität genießt und Paternalismus nur in einer sehr eingeschränkten Variante möglich und akzeptabel ist. Demgegenüber argumentiere ich, dass der engere soziale Nahbereich nach einem umfassenderen Einbezug der paternalistischen Haltung und paternalistischer Eingriffsmöglichkeiten verlangt. Ich komme deshalb zu dem Schluss, dass, obwohl die praktische Frage, wie in der jeweiligen Situation zu handeln ist, stets eine der konkreten Abwägung bleibt, die beiden Haltungen sich jedoch letztlich als ein jeweils zu einseitiger Ausdruck einer einzigen, umfassenderen Haltung verstehen lassen, nämlich

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



einer um das Wohl und das selbstbestimmte Gelingen des Lebens der nahestehenden Person besorgten und unterstützenden Haltung.

Schlagwörter: Toleranz, Paternalismus, sozialer Nahbereich, Freundschaft, Liebe

Abstract: Typically, we are inclined to exhibit two seemingly contradictory attitudes in close personal relationships at the same time, a tolerating attitude and a paternalistic one. On the one hand, we think that everyone has a right to make decisions about his or her way of life for him- or herself, and this also holds for people we care about, even if we think that the decision in question is wrong or bad for the person even according to her own standards or values. We have to tolerate these decisions. On the other hand, we are at the same time inclined to act paternalistically toward people we care about, simply because we want what is best for them.

In this paper, I discuss the tension between both attitudes and their action-guiding implications in the context of close personal relationships. In so doing, I, firstly, reject the idea that one attitude simply has to make way for the other. Secondly, I also reject a seemingly obvious, liberal way of combining them, which assigns priority to toleration and only allows for a very limited paternalism. This position falls short of taking into account the specifics of what it means to be in a close personal relationship with someone. Close personal relationships call for the possibility of a more extensive paternalistic attitude and way of acting. My conclusion is that, while the practical question of how to act remains open and has to be carefully considered in each situation anew, at least the two attitudes, ultimately, prove to be two sides of the same coin, namely of a more comprehensive attitude of care concerning the well-being and autonomous flourishing of the persons who are important to us.

Keywords: Toleration/Tolerance, Paternalism, Close Personal Relationships, Friendship, Love

I. Einleitung

Berta: „Du tust eben nicht, was dir Spaß macht. Stattdessen sitzt du da!“

Hermann: „Ich sitze hier, weil es mir Spaß macht!“

(Loriot)

Loriots armer knollennasiger Hermann hat es nicht leicht. Seine Frau im Übrigen sicher ebenso wenig. Sie will doch nur sein Bestes, und er will einfach nur hier sitzen. Die Szene erscheint mir paradigmatisch dafür, dass wir in solchen Fällen häufig zwei Haltungen zugleich an den Tag legen wollen, die sich jedoch in einem Spannungsverhältnis zueinander befinden und ge-

gensätzliche Handlungen empfehlen: einerseits eine tolerante Haltung und andererseits eine paternalistische. Zum einen sind wir üblicherweise der Überzeugung, dass andere und insbesondere uns Nahestehende ein Recht darauf haben, in ihren eigenen Angelegenheiten auch ihre eigenen Entscheidungen zu treffen. Dies gilt selbst dann, wenn uns diese Entscheidungen fragwürdig vorkommen. Wir haben diese dann zu tolerieren. Zugespitzt könnte man sagen, andere haben ein Recht auf Dummheit. Zum anderen aber neigen wir häufig gerade bei uns nahestehenden Personen zugleich zu einer paternalistischen Haltung, wenn wir glauben, dass die Person nicht die für sie beste Entscheidung trifft. Wir wollen eben doch das Beste für diejenigen, die uns etwas bedeuten, und wir halten es in manchen Fällen durchaus für angebracht oder gar geboten, auch gegen den aktuellen Willen der uns Nahestehenden zu ihrem eigenen Wohl einzugreifen oder sie von vornherein in die „richtige“ Richtung zu beeinflussen.

Wie passen diese beiden Haltungen der Toleranz und des Paternalismus im sozialen Nahbereich nun zusammen? Augenscheinlich stehen sie in Widerspruch zueinander. Muss deshalb die eine Haltung zugunsten der anderen aufgegeben werden? Oder lässt sich der Widerspruch auflösen, so dass beide Haltungen oder zumindest wesentliche ihrer Aspekte gleichermaßen zu ihrem Recht kommen – selbst wenn natürlich zuzugestehen ist, dass die situativ schließlich vollzogene Handlung entweder in die Freiheit oder Autonomie der nahestehenden Person eingreift oder eben nicht? Diesen Fragen werde ich mich im Folgenden widmen.

Zunächst werde ich erläutern, was ich unter sozialem Nahbereich verstehe und welche praktischen Kontexte mich dabei ausschließlich interessieren (II). Anschließend werde ich kurz auf die naheliegende These eingehen, dass die Spannung zwischen Toleranz und Paternalismus schlicht so aufzulösen ist, dass nur eine der beiden Haltungen, inklusive der mit ihr einhergehenden Handlungsweise, gefordert sein kann und die andere als unangemessen zurückzuweisen ist (III). Ein solches Entweder-oder aber wird meines Erachtens den Besonderheiten des hier im Zentrum stehenden *engeren* sozialen Nahbereichs nicht gerecht. Die Spannung zwischen Toleranz und Paternalismus verlangt nach einer anderen, komplexeren Auflösung. In einem nächsten Schritt werde ich deshalb wichtige Differenzierungen im Toleranzbegriff (IV) und im Paternalismusbegriff (V) erläutern. Diese werden es mir erlauben, einen ersten, liberalen Vereinbarkeitsvorschlag zu formulieren. Hierbei wird zwar eine tolerante Haltung favorisiert. Die paternalistische Dimension muss in dieser Haltung jedoch keineswegs komplett aufge-

geben werden. Allerdings kennt sie klare Grenzen in der Art der möglichen und erlaubten paternalistischen Eingriffe (VI). In der folgenden kritischen Diskussion des liberalen Vorschlags wird sich zeigen, dass er mit Blick auf die paternalistische Dimension zu kurz greift. Die Art der möglichen und angemessenen paternalistischen Eingriffe ist angesichts der für engere Beziehungen im sozialen Nahbereich entscheidenden Momente deutlich umfassender (VII). Obwohl die handlungsbezogene praktische Frage, ob bzw. inwieweit nun paternalistisch eingegriffen oder Toleranz gezeigt werden soll, hierbei stets eine der konkreten Abwägung bleibt, lässt sich abschließend immerhin die Spannung zwischen beiden korrespondierenden Haltungen auflösen, indem sich beide letztlich als ein jeweils zu einseitiger Ausdruck einer einzigen, umfassenderen Haltung verstehen lassen, nämlich einer um das Wohl und das selbstbestimmte Gelingen des Lebens der nahestehenden Person besorgten und unterstützenden Haltung (VIII).

II. Sozialer Nahbereich

Zunächst erscheint es naheliegend, unter dem sozialen Nahbereich all jene Kontexte zu fassen, in denen Personen mehr oder weniger direkt miteinander zu tun haben, unabhängig davon, ob sie sich auch persönlich und näher kennen oder nicht. In Frage kommen auf diese Weise neben Familie und Freunden z.B. auch Begegnungen beim Einkaufen oder das Verhältnis zum Wirt im Stammlokal. Auch virtuelle Begegnungen mit anderen über moderne Kommunikationsmedien, insbesondere über soziale Netzwerke, stünden so zur Debatte.

Nun ist es bei vielen dieser eher unpersönlichen Begegnungen jedoch so, dass wir gar nicht erst die Neigung zu einer paternalistischen Haltung entwickeln, schon weil wir üblicherweise nichts von denjenigen Entscheidungssituationen mitbekommen, in denen wir uns Gedanken darüber machen könnten, was für die Person das Beste wäre, selbst wenn wir dies wollten. Die Begegnung mit der Kassiererin im Supermarkt beispielsweise verläuft üblicherweise derart unpersönlich, dass die Frage nach dem für sie Besten schlichtweg nicht auftaucht. Und selbst wenn die Frage auftauchen sollte, z.B. angesichts ihres augenscheinlichen Erschöpfungszustands, der eine Pause angeraten sein ließe, oder wegen der Vielzahl und der Gestaltung ihrer Tätowierungen und Piercings, die eine ästhetische Kritik nahelegen, so halten wir uns hier üblicherweise mit „guten Ratschlägen“ zurück. Im Falle des Erschöpfungszustands machen wir allenfalls vielleicht eine höfliche

Bemerkung, dass sie sicher eine Pause verdient hätte. Im Falle der Tätowierungen und Piercings kommt uns die Kritik vielleicht in den Sinn, aber wir neigen eher nicht dazu, sie laut zu äußern, sondern tolerieren das ästhetisch und symbolisch nicht gerade gelungene Zusammenspiel der unterschiedlichen Tätowierungen und Piercings einfach. Die Spannung zwischen Toleranz und Paternalismus, von der zu Beginn die Rede war, kann so gar nicht erst entstehen. Dies liegt auch daran, dass uns in solch unpersönlichen Kontexten die Sache meist schlicht nicht wichtig genug ist.

Anders liegt der Fall, wenn es um Personen geht, die uns etwas bedeuten. In Liebesbeziehungen, bei Familienangehörigen, Freunden, guten Bekannten oder auch liebgewonnenen Kollegen ist es uns wichtig, dass es ihnen gut geht. Wir sorgen uns um ihr Wohlergehen und möchten sicherstellen, dass sie ein gutes und gelingendes Leben führen. Je mehr uns eine Person am Herzen liegt, desto schwerer dürfte es uns fallen, ihre in unseren Augen schlechten Wertvorstellungen, Entscheidungen oder Handlungen gutzuheißen und zu achten. Wie könnten wir es einfach so zulassen, dass ihr etwas Schlechtes widerfährt und sie am Ende noch selbst dafür verantwortlich ist? Was für ein Freund wären wir, wenn wir den Freund nicht davor bewahrten, eine Dummheit zu begehen? Kurz: Wir haben häufig genug die Neigung, paternalistisch einzugreifen, und wir halten dies um der uns nahestehenden Person willen auch für angebracht und gar geboten.

Zugleich aber ist es uns gerade bei nahestehenden Personen ebenso wichtig, ihre Autonomie zu achten, d.h. ihr Recht, ihr Leben selbstbestimmt zu führen.¹ Dies wiederum umfasst offenbar, auch in unseren Augen schlechte Entscheidungen zu achten bzw. zu tolerieren. Exemplarisch und klassisch hat dies John Stuart Mill betont, wenn er feststellt, dass „das endgültige Urteil ... ihm [d.h. der Person] allein zu[steht]. Alle Irrtümer, die er vielleicht entgegen Rat und Warnung begehen kann, werden weit übertroffen von dem Übel, andern zu erlauben, ihm das aufzuzwingen, was sie für gut für ihn halten.“²

In derartigen Konstellationen eines engeren sozialen Nahbereichs also findet sich die Spannung zwischen Toleranz und Paternalismus, und dies sind auch die Fälle, die mich im weiteren Verlauf ausschließlich interessieren. Es geht um Kontexte des sozialen Nahbereichs, in denen Personen

1 Sei es aus grundsätzlichen Erwägungen oder als Bestandteil ihres gelingenden Lebens.

2 (Mill 1859), 111.

einander derart nahestehen oder wichtig sind, dass sowohl Toleranz als auch Paternalismus gefordert zu sein scheinen, obschon beide Haltungen doch offenbar in entgegengesetzte Richtungen weisen.

III. Toleranz oder Paternalismus?

Nun könnte man natürlich zu Recht darauf hinweisen, dass daraus, dass es so scheint, als ob beide Haltungen angemessen oder gefordert wären, noch keineswegs folgt, dass dem auch tatsächlich so ist. Vielmehr könnte es schlicht darum gehen zu entscheiden, ob die eine *oder* die andere Haltung angemessen und gefordert ist. So verstanden ginge es darum, die eine Haltung auf Kosten der anderen komplett aufzugeben. Wenn also ein paternalistisches Eingreifen selbst in Fällen des engeren sozialen Nahbereichs, wie ich ihn hier ins Auge fasse, als grundlegende Missachtung der Autonomie zurückzuweisen wäre, dann wäre die Spannung aufgelöst und ausschließlich Toleranz die angemessene und geforderte Haltung. Und wenn umgekehrt, beispielsweise im Falle der eigenen Kinder, ein paternalistisches Handeln geboten wäre, um sie vor allzu großen Dummheiten zu bewahren, so wäre eine tolerante Haltung fehl am Platze.³ Die Entscheidung zwischen Toleranz und Paternalismus mag dann zwar mit Blick auf unterschiedliche Personengruppen unterschiedlich ausfallen. Stets aber wäre ausschließlich eine der beiden Haltungen angemessen und gefordert.

Dieser Einwand verkennt meines Erachtens jedoch die Plausibilität zumindest einiger wichtiger Aspekte der jeweils zurückgewiesenen Haltung. Wenn beispielsweise selbst Freunde oder Geliebte eine autonome Entscheidung des anderen, so schlecht oder dumm sie für den anderen auch sein mag, letztlich frag- und kritiklos zu tolerieren hätten, um was für eine Art Freundschaft oder Liebe handelte es sich dann noch? In Freundschaften und Liebesbeziehungen geht es vielmehr offenkundig – zumindest auch – um eine aktive und engagierte Haltung, in der man dem Wohl des anderen verpflichtet ist und auch sein will. Nicht zuletzt *erwarten* Freunde und Geliebte dies voneinander. Ein Freund, auf den wir uns in dieser Hinsicht nicht verlassen können, ist wenig mehr als ein Claqueur.

3 Einsichtig ist dies natürlich in erster Linie bei kleineren Kindern, deren Autonomiefähigkeit noch nicht hinreichend ausgebildet ist. Ihnen gegenüber gilt ein ausschließlicher Paternalismus in der Tat nicht nur als unproblematisch, sondern vielmehr als selbstverständlich und gefordert.

Zur Debatte steht insofern keineswegs nur die handlungsbezogene Frage, ob ich die Entscheidung der mir nahestehenden Person letztlich zu respektieren bzw. zu tolerieren habe oder ob ich paternalistisch eingreifen soll. Vielmehr geht es in der Haltung, die ich dem anderen gegenüber an den Tag lege, ebenso darum, ob in ihr sowohl Aspekte der Toleranz als auch eine paternalistische Dimension, die meine Sorge um sein Wohl ausdrückt, angemessen repräsentiert sind. Dass ich beispielsweise die Entscheidung des Freundes letztlich toleriere, heißt nicht, dass ich sie ihm gegenüber nicht zugleich in paternalistischer Weise vehement kritisiere. Und sollte ich ihn umgekehrt in paternalistischer Weise daran hindern, eine in meinen Augen für ihn offenkundig dumme Entscheidung in die Tat umzusetzen, so geht es mir häufig genug darum, seine Autonomie sicherzustellen oder zu fördern, die gerade im Fokus meiner respektvollen Toleranz ihm gegenüber liegt.

Besonders deutlich wird dies im Fall der eigenen Kinder. In der Erziehung geht es nicht zuletzt darum, die eigenen Kinder zu einem selbstbestimmten Leben zu befähigen, so dass ihre zunehmend autonomen Entscheidungen entsprechend mehr und mehr zu respektieren sind. Die paternalistische Haltung umfasst damit zugleich eine Dimension der Toleranz gegenüber schlechten oder dummen Entscheidungen, solange diese keine allzu nachhaltigen oder massiven Auswirkungen zeitigen oder sie unter Umständen sogar dazu dienen, dass die Kinder aus ihnen lernen können.⁴

Meines Erachtens lässt sich die Spannung zwischen Toleranz und Paternalismus folglich gerade im engeren sozialen Nahbereich, wie er hier zur Debatte steht, nicht einfach im Sinne eines Entweder-oder auflösen. Zwar geht es sehr wohl immer auch um die praktische Frage, ob eine konkrete Wertvorstellung, Entscheidung oder Handlung der uns am Herzen liegenden Person nun zu tolerieren ist oder ob wir paternalistisch eingreifen sollten. In der Analyse der dabei an den Tag gelegten, um das Wohl der anderen Person besorgten Haltung aber sollten sich sowohl die jeweils plausiblen und angemessenen Aspekte einer toleranten Haltung als auch diejenigen eines paternalistischen Engagements widerspiegeln. Ich halte es deshalb im engeren sozialen Nahbereich für unvermeidlich, Toleranz und Paternalismus auf die eine oder andere Weise miteinander in Einklang zu bringen, sowohl

4 So ist es beispielsweise mit Blick auf die 16-jährige Tochter oder den 17-jährigen Sohn, die beide ihre Autonomiefähigkeit bereits weit entwickelt haben, eben keineswegs ausgemacht, dass (weiterhin) *ausschließlich* eine paternalistische Haltung gefragt ist.

konzeptionell als auch in der Alltagspraxis. Was aber sollen Toleranz und Paternalismus dabei genau besagen, und welche wesentlichen Differenzierungen gilt es zu beachten?

IV. Toleranz

Von besonderer Bedeutung ist der Toleranzbegriff bekanntlich in der politischen Philosophie, wenn es dort um die Rolle staatlichen Handelns im Hinblick auf bestimmte Werte und Wertegemeinschaften geht.⁵ Dieser Aspekt spielt für den sozialen Nahbereich, wie ich ihn gerade erläutert habe, jedoch offensichtlich keine Rolle. Stattdessen geht es um Toleranz im Sinne einer persönlichen Haltung und einer handlungsbezogenen Entscheidung.

Orientiert man sich an Rainer Forsts instruktiver Erläuterung des Toleranzbegriffs,⁶ so zeichnet sich eine tolerante Haltung vornehmlich durch das Zusammenspiel einer Ablehnungs- und einer freiwilligen Akzeptanz-Komponente aus. Einerseits müssen wir, um tolerant zu sein, das Tolerierte in der einen oder anderen Weise ablehnen. Ansonsten wäre es uns entweder gleichgültig oder wir würden es sogar bejahen. Von Toleranz könnte dann keine Rede sein. Andererseits aber müssen wir das Tolerierte zugleich freiwillig in einer Weise akzeptieren, die die Ablehnung übertrumpft. Ansonsten könnte von Toleranz ebenfalls keine Rede sein.⁷

Augenscheinlich führt dies zu einer Inkonsistenz im Toleranzbegriff. Etwas zugleich abzulehnen und zu akzeptieren wäre demnach nicht tolerant, sondern schlicht widersprüchlich. Diese Inkonsistenz lässt sich jedoch vermeiden, wenn sich Ablehnung und Akzeptanz aus unterschiedlichen Gründen speisen. So kann ich beispielsweise die Tätowierungen und Piercings der erwähnten KassiererIn aus ästhetischen Gründen ablehnen und zugleich aus pragmatischen Gründen zu der Einsicht gelangen, dass sich der Aufwand eines Streits hier nicht lohnt, oder ich kann aus moralischen Gründen der Meinung sein, dass ihre Autonomie in dieser Hinsicht auch von mir zu respektieren ist. Die pragmatische oder moralische Akzeptanz übertrumpft damit die – gleichwohl weiterhin bestehende – ästhetische Ablehnung, so dass

5 Siehe hierzu exemplarisch die Beiträge in (Forst 2000) und (Williams und Waldron 2008).

6 Siehe (Forst 2003), Kap. 1.

7 Vgl. (Forst 2003), 32–37.

ich mich letztlich dazu entscheide, eine tolerante Einstellung an den Tag zu legen.⁸

Allerdings ist die tolerante Einstellung keineswegs dieselbe, wenn sie sich einerseits aus pragmatischen und andererseits aus moralischen Gründen speist. Es ist deshalb wichtig, noch im Wesentlichen drei Toleranzkonzeptionen voneinander zu unterscheiden.⁹ Erstens kann es sich um eine bloße Duldung dessen handeln, was man ablehnt. Sie speist sich zumeist aus der mehr oder weniger zähneknirschenden pragmatischen Einsicht, dass man entweder nicht in der Lage ist, das Abgelehnte erfolgreich zum Verschwinden zu bringen, oder dass der hierfür nötige Aufwand einfach zu hoch ist. Zweitens kann es sich um einen Ausdruck des moralischen Respekts vor der Person des anderen und dessen Autonomie handeln, der einen dazu bringt, auch diejenigen seiner Werte, Entscheidungen und Handlungen zu akzeptieren, die wir rein inhaltlich gesehen ablehnen. „Respektiert wird [also] die Person des Anderen, *toleriert* werden seine Überzeugungen und Handlungen.“¹⁰ Schließlich kann es sich drittens laut Forst um eine ausdrückliche Wertschätzung handeln, der zufolge wir die Wertvorstellungen, Entscheidungen oder Handlungen zwar für uns selbst ablehnen, sie bei anderen jedoch ausdrücklich gutheißen.¹¹ Dies ist für den hier im Zentrum stehenden engeren sozialen Nahbereich insofern von entscheidender Bedeutung, als es sich im Falle von Personen, die uns wichtig sind, offenkundig nicht nur um Respekt, sondern auch um Wertschätzung handelt. Wir respektieren Freunde und geliebte Personen nicht nur, sondern wir schätzen sie auch. Gleichwohl kann es zu Fällen kommen, in denen wir ihre konkreten Wertvorstellungen, Entscheidungen oder Handlungen inhaltlich ablehnen, weil wir sie mit Blick auf ihr eigenes Wohlergehen, d.h. aus paternalistischen Gründen, für falsch oder schlecht halten. Aufgrund weiterer, übertrumpfender Gründe gelangen wir jedoch zu dem Entschluss, sie dennoch zu tolerieren.¹²

8 Siehe jedoch Achim Lohmars Kritik an Forst in dieser Hinsicht in (Lohmar 2010). Siehe im Anschluss daran auch (Königs 2013), (Lohmar 2015) und (Königs 2016).

9 Womit ich hier im Kern Forsts Erläuterung weiter folge. Siehe (Forst 2003), 42–48.

10 (Forst 2003), 46.

11 Vgl. (Forst 2003), 47f.

12 Die Gründe für die inhaltliche Ablehnung können freilich eine Stärke anneh-

V. Paternalismus

Mit Blick auf den Paternalismusbegriff ist für die hier im Fokus stehende Spannung zwischen Toleranz und Paternalismus deshalb entscheidend, dass sich die im Toleranzbegriff enthaltene Ablehnungs-Komponente nicht den von uns für uns selbst vertretenen Wertvorstellungen verdankt, sondern ausdrücklich einer Überzeugung darüber, was für die andere Person das Beste wäre und was sie aufgrund ihrer eigenen Perspektive vorziehen sollte. Die paternalistische Dimension kommt also überhaupt erst dann ins Spiel, wenn ich einen Wert oder eine Entscheidung der anderen Person deshalb ablehne, weil ich der Ansicht bin, dass ein anderer Wert bzw. eine andere Entscheidung für sie besser wäre. Kurz: Die Ablehnungs-Komponente im Toleranzbegriff muss sich paternalistischen Erwägungen verdanken.

Eine bloß theoretische Ablehnung aber macht noch keinen Paternalismus. Die paternalistischen Erwägungen müssen der Person gegenüber mindestens geäußert werden bzw. zu einem paternalistischen Handeln (inklusive Unterlassungen) führen, d.h. zu Eingriffen in die Autonomie oder Handlungsfreiheit der anderen Person. Hinzu kommt, dass die Person diesen Eingriffen in der konkreten Situation nicht explizit zustimmt, sondern sie gegebenenfalls sogar ausdrücklich ablehnt.¹³

Die paternalistischen Eingriffe können wiederum überaus vielgestaltig sein und unterschiedliche Aspekte in den Mittelpunkt rücken. Für die folgenden Überlegungen ist erstens die Unterscheidung zwischen einem harten und einem weichen Paternalismus wichtig.¹⁴ Ein weicher bzw. autonomieorientierter Paternalismus speist sich aus einem Zweifel an der Autonomie der zur Debatte stehenden Wertvorstellung, Entscheidung oder Handlung. Eingriffe in die Handlungsfreiheit dienen demnach zum einen dem Zweck zu überprüfen, ob die Person das, was sie zu tun gedenkt, auch „wirklich“, d.h. in autonomer Weise, tun möchte, und zum anderen dem Zweck, die Autonomie der Person zu fördern. Mills Brückenbeispiel gilt diesbezüglich als klassisch:¹⁵ Ein Mann ist im Begriff, über eine morsche Brücke zu gehen.

men, die letztlich die Wertschätzung der Person und damit die engere Nahbeziehung, z.B. eine Freundschaft, selbst in Frage stellt. Siehe hierzu später Abschnitt VII.

13 Zu dieser Paternalismusbestimmung vgl. (Dworkin 2016), Abschnitt 2.

14 Vgl. (Dworkin 2016), Abschnitt 2.1.

15 Vgl. (Mill 1859), 138.

Hier ist es nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten, ihn in paternalistischer Weise zunächst aufzuhalten und über den Zustand der Brücke zu informieren, um herauszufinden, ob er angesichts dieser Information noch immer über die Brücke gehen möchte. Denn wir gehen natürlich davon aus, dass der Mann nicht in die Tiefe stürzen, sondern sicher zur anderen Seite gelangen will. Ein weicher Paternalismus soll der Person demnach darin helfen, ihren autonomen Willen herauszufinden und anschließend erfolgreich in die Tat umzusetzen. Deshalb ist auch die Entscheidung, die der Mann schließlich trifft, ohne Wenn und Aber zu respektieren.

Ein harter Paternalismus hingegen kümmert sich nicht um die Autonomie der Person, sondern sieht Eingriffe zum Wohl der Person ausdrücklich auch gegen deren autonomen Willen vor. Bezogen auf Mills Beispiel würden wir die autonome Entscheidung der Person, die Brücke auch angesichts des Risikos überqueren zu wollen, demnach ignorieren und sie davon abhalten. Dies wiederum geht mit der Überzeugung einher, dass wir in der fraglichen Situation besser wissen als die Person selbst, was gut für sie ist.¹⁶ Die ausdrückliche Missachtung der Autonomie einer Person macht den harten Paternalismus angesichts der für moderne Moraltheorien zentralen Bedeutung des Respekts vor der Autonomie mit guten Gründen moralisch ausgesprochen fragwürdig.

Die zweite wichtige Differenzierung im Paternalismusbegriff ist diejenige zwischen einem schwachen und einem starken Paternalismus.¹⁷ Die Rede von einem schwachen Paternalismus besagt, dass es lediglich um die Güte der von einer Person in Betracht gezogenen Mittel geht, um eines ihrer Ziele zu erreichen. Die paternalistische Haltung ist damit eine strikt zweckneutrale. Es geht lediglich darum, etwaige Zweck-Mittel-relationale Fehler der anderen Person aufzuzeigen und zu berichtigen, d.h., beispielsweise auf die Verfolgung ungeeigneter oder suboptimaler Mittel hinzuweisen. Sagt mir etwa mein liebgewonnener Kollege, dass er gedenkt, zur Hauptverkehrszeit die vergleichsweise kurze Strecke zur Praxis seines Steinheilfers mit dem Auto zurückzulegen, so wäre mein Rat, zu dieser Zeit besser das Fahrrad zu nehmen oder zu Fuß zu gehen, als schwach paternalistisch einzuordnen. Ob

16 Zudem ist impliziert, dass die Autonomie der Person kein notwendiger oder mindestens kein entscheidender Bestandteil ihres Wohls ist, da andernfalls das Wohl der Person durch die Missachtung der Autonomie ja gerade geschmälert wäre.

17 Vgl. (Dworkin 2016), Abschnitt 2.3.

der Besuch eines Steinheilers hingegen überhaupt eine gute Idee und ein verfolgenswertes Ziel ist, steht nicht zur Debatte.

Eine derartige Kritik an den von einer Person in ihrem Leben verfolgten Zielen hat der starke Paternalismus hingegen explizit im Visier. Zur Debatte kann demzufolge die Güte all dessen stehen, was eine Person in ihrem Leben um ihrer selbst willen tut und erstrebt. Man denke hier etwa an eine paternalistische Diskussion um die zu verfolgende berufliche Karriere oder um wichtige private Projekte. Letztlich kann dies den gesamten Lebensentwurf der Person umfassen, d.h. ihre Konzeption eines guten und gelingenden Lebens im Ganzen.

Die beiden Differenzierungen im Paternalismusbegriff, d.h. zwischen weich und hart sowie zwischen schwach und stark, lassen wiederum beliebige Kombinationen zu. Beispielsweise könnte ich meinen Kollegen im Sinne eines schwachen und harten Paternalismus davon abhalten, das Auto zu nehmen, indem ich ihm den Autoschlüssel entwende. Ebenso könnte ich ihn im Sinne eines schwachen und weichen Paternalismus lediglich darauf hinweisen, dass er mit dem Fahrrad oder zu Fuß deutlich schneller ist. Im Sinne eines starken Paternalismus könnten beispielsweise Eltern gegenüber ihren Kindern deren Karrierewahl in Frage stellen. Dabei ist es wiederum sowohl möglich, dass sie es bei einer weich paternalistischen Überprüfung und Förderung der Autonomie der Entscheidung belassen und diese dann respektieren, als auch, dass sie hart paternalistische Maßnahmen ergreifen und ihren Kindern bestimmte Karrierewege unmöglich machen.

VI. Ein liberaler Vereinbarkeitsvorschlag

Mit diesen wesentlichen Präzisierungen und Differenzierungen im Toleranzbegriff einerseits und im Paternalismusbegriff andererseits lässt sich nun die Spannung zwischen Toleranz und Paternalismus genauer fassen sowie die Plausibilität möglicher Lösungen beurteilen. Die konzeptionelle Spannung zwischen Toleranz und Paternalismus zeichnet sich dadurch aus, dass einerseits in einer toleranten Haltung notwendig die Gründe für die Akzeptanz überwiegen. Andererseits impliziert die paternalistische Haltung offenbar notwendig ein Überwiegen der Gründe für die (paternalistisch motivierte) Ablehnung und ein entsprechendes Eingreifen.¹⁸ Der Versuch, beide Haltun-

¹⁸ Alternativ ließe sich konstatieren, dass die Spannung zwischen Toleranz und Paternalismus hier lediglich eine spezielle Variante der konzeptionellen Spannung innerhalb des Toleranzbegriffs selbst darstellt, und zwar hinsichtlich der

gen zu vereinbaren, würde demnach schon deshalb zum Scheitern verurteilt sein, da offenkundig die einander konträr gegenüberstehenden Gründe für einerseits die Akzeptanz und andererseits die (paternalistisch motivierte) Ablehnung nicht beide zugleich *überwiegen* können.

An diesem Punkt lässt sich allerdings argumentieren, dass beide Haltungen zumindest so in Einklang gebracht werden können, als bei einer toleranten Haltung die übertrumpften Gründe für eine paternalistische Haltung ja durchaus erhalten bleiben. Auch eine übertrumpfte paternalistische Ablehnung bleibt schließlich noch immer eine Ablehnung. Und ebenso gilt umgekehrt, dass beim Überwiegen paternalistischer Gründe die in der hier einschlägigen Toleranzkonzeption enthaltene Wertschätzung der Person zweifellos erhalten bleibt. Sie geht ohnehin mit der paternalistischen Sorge um das Wohl und das Gelingen des Lebens der nahestehenden Person Hand in Hand. Diesem Vorschlag zufolge entfällt somit lediglich die (letztlich handlungsanleitende) Anforderung des *Überwiegens*, nicht aber die grundsätzliche inhaltliche Ausrichtung der Gründe.¹⁹

Diese Sichtweise erscheint mir der Sache nach auch völlig angemessen und plausibel. Allerdings bleibt noch fraglich, inwieweit die jeweils ins Feld geführten Gründe tatsächlich unterschiedlichen normativen bzw. evaluativen Sphären angehören. Denn geht man davon aus, dass sie beide zu derjenigen ethischen Sphäre gehören, in der es um die Gründe für ein gutes und gelingendes Leben der betroffenen Person geht, dann scheint dieser Lösungsversuch zu einer Inkonsistenz zu führen. Die ethischen Gründe würden vor dem Hintergrund eines guten bzw. besseren Gelingens des Lebens der betroffenen Person sowohl alles in allem dafür sprechen, ihre Autonomie zu respektieren und also die Entscheidung zu tolerieren, als auch alles in allem dafür, sie abzulehnen und paternalistisch einzugreifen.

Diese Kritik erweist sich jedoch als vorschnell, wenn man zum einen bedenkt, wofür die scheinbar widersprüchlichen Gründe genau sprechen,

widerstreitenden Gründe für Ablehnung und Akzeptanz des hier im Zentrum stehenden Kontexts eines engeren sozialen Nahbereichs. Dies wird im Folgenden nochmals deutlich.

19 Im Hintergrund steht hierbei die generelle Auffassung, dass Gründe auch dann bestehen und berechtigt bleiben, wenn sie von anderen Gründen alles in allem übertrumpft werden. Siehe in diesem Sinne bereits Kant, wenn er im Zuge seiner Zurückweisung der Möglichkeit konfligierender Pflichten unterschiedliche und konfligierende „Gründe der Verbindlichkeit (*rationes obli-gandi*)“ (Kant 1797), AA, 224, zulässt.

und zum anderen genauer analysiert, aus welcher normativen Sphäre die jeweiligen Gründe denn tatsächlich stammen.²⁰ Gegenüber stehen sich erstens Gründe, die die *evaluative* ethische Ablehnung oder Akzeptanz betreffen. Darauf basierend stehen sich zweitens Gründe für oder gegen ein *aktives* Eingreifen gegenüber. Aus dem (evaluativen) Werturteil im ersten Fall folgt nun aber keineswegs notwendig eine durchschlagende entsprechende (normative) Handlungsempfehlung. Es ist problemlos vorstellbar, dass wir sowohl gute *evaluative* ethische (paternalistische) Gründe dafür haben, eine Entscheidung der anderen Person als für sie schlecht oder dumm anzusehen und abzulehnen, als auch pragmatische, moralische oder *handlungsbezogene* ethische Gründe der Toleranz, die alles in allem dagegen sprechen, aufgrund dieser Ablehnung über Gebühr *aktiv* paternalistisch einzugreifen. Die handlungsbezogene Frage, ob und inwieweit wir paternalistisch eingreifen sollen, bleibt also zunächst offen, wird jedoch zuallererst durch die *evaluative* ethische Ablehnung angestoßen. Beispielsweise könnte ich in einem ersten Schritt gute evaluative ethische Gründe dafür haben, die Entscheidung meines Kollegen, die kurze Strecke zu seinem Steinheiler zur Hauptverkehrszeit mit dem Auto zurückzulegen, als schlecht für ihn zu bewerten. Nun überlege ich in einem zweiten Schritt, ob bzw. inwieweit ich angesichts dieser Überlegung paternalistisch eingreifen soll. Dabei gelange ich wiederum zu dem evaluativen und schließlich handlungsbezogenen ethischen Urteil, lediglich eine knappe Bemerkung zur aktuellen Verkehrslage zu machen, darüber hinaus aber nichts weiter zu unternehmen, sondern vielmehr Toleranz zu zeigen, da ich es alles in allem für besser für ihn halte, wenn er aus freien Stücken und aufgrund eigener Erfahrung zu der entsprechenden Einsicht gelangt.

Mit Hilfe der Differenzierungen im Paternalismusbegriff lässt sich dies weiter verdeutlichen. Demnach lautet der zu Beginn erwähnte liberale Vereinbarkeitsvorschlag nunmehr, dass es die Kombination eines weichen bzw. autonomieorientierten Paternalismus mit einem schwachen Paternalismus ist, die mit einer toleranten Haltung in Einklang gebracht werden kann. Laut einem schwachen Paternalismus bleiben die Ziele der anderen Person, d.h., welche Zwecke sie in ihrem Leben verfolgen will, unangetastet. Dies

20 Darüber hinaus lässt sich im Anschluss an die Debatte um die Möglichkeit „echter“ moralischer Dilemmata argumentieren, dass selbst konfligierende Gründe derselben normativen Sphäre keineswegs notwendig zu einer Inkonsistenz führen. Siehe hierzu meine Überlegungen in (Kühler 2013), Kap. 7 und 9.

entspricht einer toleranten Haltung, die zum einen in der Wertschätzung der Person selbst besteht und zum anderen in dem Respekt vor ihrer Autonomie, diejenigen Ziele, die sie in ihrem Leben verfolgen will, ausschließlich selbst zu bestimmen, z.B. was den Besuch eines Steinheiligers als solchen betrifft. Die schwach paternalistischen Erwägungen erstrecken sich ausschließlich auf die Güte der Zweck-Mittel-Überlegungen und also auf Fälle, in denen die Person anscheinend nicht die besten Mittel zur Erreichung ihrer Ziele wählt, also z.B. das Auto zu nehmen anstelle des Fahrrads. Deshalb führen uns die schwach paternalistischen Gründe zunächst zu einer entsprechenden evaluativen Ablehnung bzw. zu einem negativen Urteil über die Güte der Entscheidung oder Handlung der anderen Person.

Der schwache Paternalismus geht dabei zudem einher mit einem weichen Paternalismus, dem es sowohl um die Überprüfung und Förderung der Autonomie geht als auch um den Respekt vor der letztlich von der Person getroffenen Entscheidung. Die evaluativen weich paternalistischen Gründe können also mit Blick auf die praktische Frage, wie konkret zu handeln ist, zwar dazu führen, der anderen Person unsere begründete Ablehnung ihrer vorläufigen Entscheidung mitzuteilen und ihr somit die Gelegenheit zu geben, die vorgebrachten Gründe selbst abzuwägen. Der weiche Paternalismus geht (handlungsbezogen) letztlich über ein solches bloßes Informieren aber nicht hinaus und führt erst recht nicht zu einem hart paternalistischen Eingreifen, sollte die Person diesen Gründen dennoch nicht folgen.²¹ Bleibt mein Kollege dabei, das Auto zu nehmen, so werde ich folglich nichts weiter unternehmen. Auf diese Weise wird die Autonomie der Person mit Blick auf ihre

21 Obschon der weiche Paternalismus *letztlich* nicht über ein Informieren hinausgeht, kann er zunächst durchaus Zwangshandlungen umfassen, um die Person rechtzeitig über wichtige Aspekte der anstehenden Entscheidung zu informieren. Klassisch zeigt sich dies bereits in Mills Brückenbeispiel, in dem der Wanderer zunächst sehr wohl aktiv daran gehindert wird, die Brücke zu überqueren. Vgl. nochmals (Mill 1859), 138. Für eine kritische Diskussion des Zwangspotentials eines weichen Paternalismus siehe exemplarisch (Fateh-Moghadam und Gutmann 2014). Der entscheidende Punkt für die Bestimmung (akzeptabler) weich paternalistischer Eingriffe besteht gleichwohl darin, dass die zunächst erfolgenden Eingriffe *ausschließlich* dazu dienen, die Person *informieren zu können*. Der Wanderer wird etwa nur deshalb und nur so lange aufgehalten, weil dies *notwendig* ist, um ihn über den Zustand der Brücke zu informieren. Wäre dies durch bloßes Zurufen rechtzeitig möglich gewesen, so wäre entsprechend nur ein solches Zurufen ein akzeptables weich paternalistisches Eingreifen.

Entscheidung einerseits gefördert. Denn die Entscheidung basiert nun auf einer umfassenderen Kenntnis relevanter Gesichtspunkte und Gründe. Andererseits wird die von der Person letztlich getroffene Entscheidung selbst dann – mit Blick auf die praktische Frage, wie konkret zu handeln ist – respektiert bzw. toleriert, wenn wir sie weiterhin für schlecht oder dumm halten und deshalb (evaluativ) ablehnen.

Die konzeptionelle Spannung zwischen Toleranz und Paternalismus wäre auf diese Weise aufgelöst, da in unserer an den Tag gelegten Haltung sowohl wesentliche Aspekte der Toleranz als auch des Paternalismus enthalten wären. Die Toleranz fände sich in der Wertschätzung der anderen Person und dem (handlungsbezogenen) Respekt vor ihren letztlich getroffenen Entscheidungen, selbst wenn wir diese inhaltlich (evaluativ) ablehnen sollten. Die paternalistische Sorge um ihr Wohl und ihr gelingendes Leben drückte sich in ebendieser (evaluativen) Ablehnung im Sinne eines weichen und schwachen Paternalismus aus, der durch die vorgebrachte, ausschließlich zweckneutrale und bloß informierende Kritik zugleich eine Förderung ihrer Autonomie im Visier hätte.

VII. Warum der liberale Vereinbarkeitsvorschlag zu kurz greift

Warum greift diese doch ziemlich plausibel klingende liberale Auflösung der konzeptionellen Spannung zwischen Toleranz und Paternalismus nun dennoch zu kurz? Zwei miteinander zusammenhängende Überlegungen erweisen sich meines Erachtens als ausschlaggebend. Erstens kennt die Toleranz dieser Lösung zufolge letztlich keine Grenze. Die von der Person – gegebenenfalls nach einem weich und schwach paternalistischen bloßen Informieren – getroffene Entscheidung ist stets zu respektieren bzw. zu tolerieren, so dass die entsprechende handlungsbezogene Abwägung an dieser Stelle immer schon zugunsten der Toleranz vorweggenommen ist.

Dies liegt nicht zuletzt daran, dass der liberale Vorschlag implizit davon ausgeht, dass die letztlich getroffene Entscheidung der Person eine autonome und damit – handlungsbezogen – ohne Wenn und Aber zu respektieren ist. Dies wiederum setzt entweder ein absolutistisches²² oder ein Schwellenkonzept von Autonomie voraus. In beiden Fällen werden typischerweise lediglich Minimalbedingungen für (hinreichende) Autonomie in Anschlag gebracht, z.B. bestimmte personale Fähigkeiten wie minimale

22 Autonomie liegt demzufolge entweder vollständig vor oder überhaupt nicht.

Rationalität, hinreichende Informiertheit und die Abwesenheit von Zwang und Manipulation. Dies ist für die politische und rechtliche Sphäre in der Tat hervorragend geeignet,²³ um politische und rechtliche Bevormundungen – selbst wenn sie wohlmeinend sind – in praktikabler Weise einzudämmen und die individuelle Freiheit und Autonomie der Bürger schützen.²⁴ Denn sobald Personen und ihre Entscheidungen diesen Minimalbedingungen genügen, gelten sie eben als (hinreichend) autonom, so dass ihre Entscheidungen zu akzeptieren sind und jegliches weitergehende paternalistische Eingreifen ein – per se abzulehnendes – hart paternalistisches wäre.

Eine plausible Auflösung der Spannung zwischen Toleranz und Paternalismus im engeren sozialen Nahbereich aber sollte die (handlungsbezogene) Möglichkeit zulassen, dass auch solche paternalistischen Eingriffe angemessen und gefordert sein können, die über bloß informierende Kritik und Ratschläge hinausgehen und etwa eine Förderung der Autonomie auch jenseits der Minimalbedingungen bzw. der formulierten hinreichenden Schwelle zum Ziel haben. Anders gesagt: Die Einschränkung auf einen bloß minimalen, informierenden weichen Paternalismus verkennt, dass hier unter Umständen auch weitergehende autonomieorientierte paternalistische Eingriffe als Ausdruck der Sorge um das Wohl der nahestehenden Person erforderlich sein können. Ganz in diesem Sinne hat bereits Aristoteles die These vertreten, dass, bevor eine Freundschaft („*philia*“) zwischen tugendhaften Personen abgebrochen werden sollte, wenn einer der Freunde in seiner Tugendhaftigkeit nachlässt, man nach Kräften versuchen soll, diesen wieder zurück auf den Pfad der Tugend zu bringen.²⁵ Solche Versuche aber sind offenkundig nichts anderes als ein umfangreicheres weich paternalistisches Eingreifen, d.h. eines, das über bloßes Informieren hinausgeht.

Toleranz im engeren sozialen Nahbereich sollte demnach eine doppelte (evaluative *und* handlungsbezogene) Grenze kennen: Zum einen ist eine Grenze der Toleranz dann erreicht, wenn sich die nahestehende Person durch ihre Entscheidungen und Handlungen in ihrem Charakter bzw. ihrer Persönlichkeit nachhaltig derart zum Schlechten hin verändert, dass wir sie nicht mehr länger wertschätzen können. Mit dem Entfallen der Wert-

23 Ein weiteres Beispiel wäre der insbesondere in der Medizinethik einflussreiche Begriff der *informierten Einwilligung* („*informed consent*“). Siehe hierzu etwa (Beauchamp und Childress 2013), Kap. 4.

24 Siehe exemplarisch hierzu etwa (Anderson 2014).

25 Vgl. (Aristoteles EN), Buch VIII und IX, v.a. Buch IX, 3.

schätzung entfällt dann zugleich die besondere paternalistische Sorge um ihr Wohl. Damit fällt die Person aus dem engeren sozialen Nahbereich, wie er hier im Mittelpunkt steht, heraus. Diese erste Grenze der Toleranz kennzeichnet somit zugleich die Grenze des je persönlichen engeren sozialen Nahbereichs.

Zum anderen sollte die Toleranz bereits vorher eine weitere Grenze kennen, deren Überschreitung – im Anschluss an Aristoteles – mehr als bloß informierende Kritik und Ratschläge erforderlich macht. Zwar kann für die Grenzziehung nicht mehr länger, wie bei Aristoteles, eine objektivistische und essentialistische ethische Theorie menschlicher Vorzüglichkeit bzw. Tugendhaftigkeit herangezogen werden. Wohl aber kann die kritisch reflektierte Konzeption eines gelingenden Lebens der Person selbst als Basis dienen. Gelangt man beispielsweise als Freund zu der wohlbegründeten Überzeugung, dass der Freund sich vor dem Hintergrund seiner eigenen Konzeption des Guten zum Schlechten hin entwickelt und dass es mit bloß informierender Kritik und Ratschlägen nicht getan ist, so würden sich auch aktivere und deutlich umfangreichere, wenngleich weiterhin weiche bzw. autonomieorientierte Formen paternalistischen Eingreifens als angemessen und gefordert erweisen, um ihn wieder auf den Pfad sozusagen seiner eigenen Tugend zurückzubringen.

Dem entspricht, dass die paternalistische Sorge um das Gelingen des Lebens unter modernen Bedingungen ohnehin zugleich eine Sorge um die Autonomie der nahestehenden Person beinhaltet. Denn „Gelingen“ heißt hier stets „autonomes Gelingen“. Nichts anderes hat der weiche bzw. eben autonomieorientierte Paternalismus zum Ziel. Weich paternalistische Eingriffe dienen stets dem Zweck, die Autonomie der Person zu überprüfen und zu fördern.²⁶ Allerdings setzt diese Idee einer Förderung der Autonomie ein graduelles Verständnis von Autonomie im Sinne eines perfektionistischen Ideals voraus. Diese perfektionistische Vorstellung – so kritisch sie mit Blick auf die politische und rechtliche Sphäre zu werten ist, weshalb die Einführung einer Schwelle hinreichender Autonomie dort in der Tat wohlbegründet ist – scheint mir im engeren sozialen Nahbereich jedoch völlig angebracht zu sein. In ihr drückt sich schlicht der wesentliche Aspekt der (paternalistischen) Sorge um ein *besseres* Gelingen des Lebens der Person aus, inklusi-

26 Ein harter Paternalismus, insofern er dadurch definiert ist, die *unbestritten vorliegende* (hinreichende) Autonomie einer Person zu *ignorieren*, ist demnach in der Tat zurückzuweisen.

ve eines perfektionistischen Ideals von Autonomie. Der Zweck eines derart perfektionistisch verstandenen weichen bzw. autonomieorientierten Paternalismus besteht also stets darin, der nahestehenden Person zu *autonomeren* Wertvorstellungen, Entscheidungen oder Handlungen zu verhelfen. Entscheidend ist, dass die aktuellen Wertvorstellungen, Entscheidungen oder Handlungen einer nahestehenden Person Gegenstand nicht nur bloß informierender autonomieorientierter Kritik oder Ratschläge sein können, sondern auch Ziel umfassenderer und intensiverer autonomiefördernder Eingriffe. So könnte man den liebgewonnenen Kollegen etwa deutlich nachdrücklicher bedrängen und zu überzeugen versuchen, nicht nur nicht das Auto zu nehmen, sondern zudem die kritischen Einwände gegen die Praxis des Steinheilens zur Kenntnis zu nehmen und sich mit ihnen aktiv auseinanderzusetzen, um ihm auf diese Weise zu einer *autonomeren* Einstellung dieser Praxis gegenüber zu verhelfen, was deren Güte und Bedeutung für sein Leben angeht. Ein solches Bedrängen kann, analog zu Mills Brückenbeispiel, durchaus darin bestehen, ihn zunächst aktiv aufzuhalten, so dass er die kritischen Einwände sowohl gegenüber der Wahl seiner Mittel, d.h. das Auto zu nehmen, als auch gegenüber des von ihm verfolgten Zwecks der Praxis des Steinheilens tatsächlich ernsthaft zur Kenntnis nimmt.²⁷

27 Freilich gilt es im Rahmen dieser Überlegungen zudem zu bedenken, welche Art paternalistischen Eingreifens letztlich die größte Erfolgchance hat, dass die Person autonomere Entscheidungen trifft und somit das für sie Bessere bzw. Beste erstrebt. Nicht immer und gegenüber jeder Person erweisen sich dieselben paternalistischen Eingriffe auch als erfolgreich. Wie oben mit Blick auf die Erziehung zur Autonomie angedeutet, kann es durchaus sein, dass gerade Toleranz zu zeigen und nicht weiter einzugreifen zuallererst den paternalistisch anvisierten Erfolg zeitigt. Toleranz wäre insofern deckungsgleich mit einer paternalistisch motivierten Unterlassung. Die genaue Bestimmung der Ausgestaltung und Reichweite akzeptabler und erfolgversprechender weich paternalistischer Eingriffe in die Freiheit und Autonomie dürfte an dieser Stelle gleichwohl unvermeidlich vage und umstritten bleiben. Eine normative Basis der Abwägung akzeptabler Eingriffe lässt sich meines Erachtens hier am ehesten in einer detaillierteren Ausgestaltung der zur Debatte stehenden persönlichen Beziehung finden. Eine romantische Liebesbeziehung könnte beispielsweise weitreichendere Eingriffe als akzeptabel begründen als eine freundschaftliche Beziehung unter Kolleg*innen. Darüber hinaus stellen paternalistische Einflüsse bereits für die Willensbildung, d.h., solange die Person noch keinen (vorläufigen) Willen gebildet bzw. noch keine (vorläufige) Entscheidung getroffen hat, eine weitere Herausforderung dar. Auch deren Akzeptabilität scheint mir am erfolgversprechendsten im Zuge einer detail-

Dieser letztere Aspekt macht schließlich den zweiten Grund deutlich, weshalb der liberale Vorschlag zu kurz greift. Denn der liberale Lösungsvorschlag wird nicht nur der Dimension einer perfektionistischen weichen bzw. autonomieorientierten paternalistischen Sorge um ein besseres Gelingen des Lebens der nahestehenden Person nicht gerecht, sondern er greift auch zu kurz mit Blick auf die Dimension eines *starken* Paternalismus. Denn als z.B. Freunden oder Liebenden liegt uns ja nicht nur daran, dass die uns nahestehenden Personen ihr Leben möglichst autonom führen und ihre selbst gewählten Ziele so weit wie möglich erreichen, sondern uns liegt auch daran, dass diese Ziele es auch *tatsächlich* wert sind, verfolgt zu werden – wie das Beispiel des Steinheilens nahelegt. Im Alltag ist es unter Freunden, Liebenden oder innerhalb der Familie gang und gäbe, dass gerade auch darüber diskutiert und gerungen wird, welche Ziele man um ihrer selbst willen verfolgen und wie man also im Ganzen leben *sollte*. Beziehungen in dem hier anvisierten engeren sozialen Nahbereich schließen somit ausdrücklich auch die Dimension eines starken Paternalismus ein.

Nun ließe sich erneut einwenden, dass der liberale Vorschlag diese Dimension eines starken Paternalismus durchaus integrieren kann, solange er mit einem minimal weichen bzw. autonomieorientierten Paternalismus verknüpft bleibt. Wir würden also zwar in weich paternalistischer Weise informierende Kritik und Ratschläge äußern, was die Güte und das Erstrebenswertsein der zur Debatte stehenden Ziele angeht, so dass die Person auf diese Weise auch diesbezüglich in ihrer Autonomie unterstützt und gefördert wäre. Wir würden die dann letztlich von ihr getroffene Entscheidung aber erneut ohne Wenn und Aber respektieren bzw. tolerieren.

An dieser Stelle kommt allerdings nicht nur wieder die gerade formulierte Kritik gegenüber der ausnahmslosen Einschränkung auf einen minimalen und bloß informierenden weichen Paternalismus zum Tragen.²⁸ Hin-

lierteren Analyse der zugrunde liegenden persönlichen Beziehung zu diskutieren sein.

28 Indem hier allerdings auch die Güte der von der nahestehenden Person für ihr Leben favorisierten Konzeption des Guten selbst zur Debatte steht, kann diese nicht einfach als Basis dienen. Vielmehr kommt eine Auseinandersetzung um die Güte dieser Konzeption auch auf einer objektiven Ebene hinzu, d.h. eine Auseinandersetzung um die allgemeine Frage, welche Konzeption eines guten Lebens aus welchen Gründen für welche Person wählens- bzw. vorzuziehenswert ist. Zur Bedeutung dieser objektiven Ebene in der Frage nach einem guten Leben siehe auch meine Überlegungen in (Kühler 2006), 269–319.

zu kommt die Frage, wie der Willensbildungsprozess der Person mit Blick auf ihre Ziele und die hierfür herangezogenen Mittel überhaupt näher zu analysieren ist und wie die Einflussfaktoren zu beurteilen sind, denen dieser Prozess dabei für gewöhnlich unterworfen ist. Der liberale Lösungsvorschlag unterstellt, dass der Willensbildungsprozess der Person im Kern eigenständig und unabhängig verläuft. Die von anderen vorgebrachten (paternalistischen) Überlegungen, Gründe und kritischen Einwände werden zwar als externe Informationen zur Kenntnis genommen. Die Person wägt dann jedoch völlig eigenständig und unabhängig darüber ab, ob sie ihnen folgen will oder nicht. Deshalb wird der weiche Paternalismus auch nur in dem erläuterten minimalen, bloß informierenden Sinne verstanden. Dem eigenständigen und unabhängigen Willensbildungsprozess der Person werden hier lediglich von außen wichtige Informationen und Gründe zur Verfügung gestellt. Der Prozess selbst wird jedoch nicht weiter beeinflusst. Wie plausibel aber ist diese Vorstellung?

Brüchig erscheint sie bereits dann, wenn man sich die Möglichkeiten der Einflussnahme im Rahmen des gemeinsamen Diskutierens und Ringens um die Güte konkreter Entscheidungen und Lebensoptionen im hier anvisierten engeren sozialen Nahbereich genauer vor Augen führt: die geliebte Schwester, deren Kritik und Ratschläge von rhetorischer Exzellenz gekennzeichnet sind; die hochgeschätzte Kollegin, der man ein hohes Maß an Kompetenz und Autorität in entscheidenden Sachfragen und Werturteilen zuschreibt; der langjährige vertraute Freund, der einem aus eigener Erfahrung nahebringen kann, was es heißt, ein bestimmtes Ziel zu verfolgen; sie alle beeinflussen unseren eigenen Willensbildungsprozess in einer Art, die weit über die bloße Bereitstellung wichtiger Informationen hinausgeht oder doch zumindest hinausgehen kann. Dabei ist keineswegs unterstellt, dass sie alle (primär) ihre eigenen Interessen verfolgen und uns schlicht zu ihren Gunsten manipulieren wollen. Es geht weiterhin um diejenige (paternalistische) Sorge um das Wohl der nahestehenden Person, die deren eigenes Wohl ins Zentrum rückt, wobei dies im Sinne eines starken Paternalismus die kritische Reflexion auch der um ihrer selbst willen zu verfolgenden Ziele mit einschließt. Derjenige engere soziale Nahbereich, um den es mir hier geht, zeichnet sich, wie erwähnt, schlicht durch diese aktive und engagierte Haltung aus, in der man wechselseitig dem Wohl des anderen verpflichtet ist und dies auch in dieser Art voneinander erwartet.

Der entscheidende Punkt besteht also darin, dass sich in der alltäglichen gemeinsamen Auseinandersetzung mit nahestehenden Personen darü-

ber, welche Ziele man im eigenen Leben auf welche Weise verfolgen sollte, signifikante Beeinflussungen des eigenen Willensbildungsprozesses schlicht nicht vermeiden lassen und wir dies auch gar nicht wollen.²⁹ Andernfalls gäben wir genau das auf, was den engeren sozialen Nahbereich mit uns nahestehenden Personen im Kern ausmacht. Kurz: Der liberale Vorschlag zur Auflösung der Spannung zwischen Toleranz und Paternalismus scheitert daran, dass er mit der Spannung zugleich den engeren sozialen Nahbereich insgesamt auflöst.

VIII. Fazit

Wenn ich mit meinen Überlegungen richtig liege, so entpuppen sich im engeren sozialen Nahbereich die beiden Haltungen der Toleranz und des Paternalismus, inklusive ihrer jeweiligen Handlungsempfehlungen, so verstanden schlicht als ein jeweils zu einseitiger Ausdruck einer umfassenderen Haltung, die wir gegenüber uns nahestehenden Personen einnehmen (wollen), nämlich einer engagierten Anteilnahme am Leben derjenigen, die uns am Herzen liegen, d.h. einer um das Wohl und das selbstbestimmte Gelingen des Lebens der Person besorgten und unterstützenden Haltung. Diese umfassendere Haltung wiederum muss Raum auch für die Dimension eines starken und perfektionistischen weichen bzw. autonomieorientierten Paternalismus sowie entsprechender Handlungen bieten. Es ist denn auch keineswegs *immer* Toleranz oder lediglich ein minimaler, bloß informierender weicher und schwacher Paternalismus angemessen und gefordert.

Zugegebenermaßen gibt dies keine allgemeinverbindliche Antwort auf die jeweilige handlungsbezogene Frage, d.h., ob und inwieweit man in der konkreten Situation nun paternalistisch eingreifen oder Toleranz zeigen sollte, wobei der Spielraum der ernstzunehmenden Handlungsoptionen durch die angemahnte umfassendere paternalistische Dimension sogar noch vergrößert wird. Um eine konkrete Abwägung sowie eine umfassende und nicht zuletzt gemeinsame Auseinandersetzung darum, was für die Person nun aus welchen Gründen konkret das Beste ist, wie es um ihre Autonomie bestellt ist und wie man etwa als Freund nun konkret handeln sollte, kommt

29 In einem umfassenderen Sinne zeigt sich dies etwa in der aktuellen Debatte um die Konzeption *relationaler Autonomie*, der zufolge soziale Faktoren generell eine entscheidende Rolle bei der Genese oder gar der Konstitution der Autonomie einer Person spielen. Siehe hierzu beispielsweise die Beiträge in (Mackenzie und Stoljar 2000) und (Oshana 2014).

man an dieser Stelle schlicht nicht herum. Allerdings stellt eine solche Auseinandersetzung, wie mir scheint, eben ein entscheidendes Moment in unserem engeren sozialen Nahbereich dar, selbst wenn die geliebte Person hin und wieder ‚einfach nur hier sitzen will‘.

Literatur

- Anderson, Joel. 2014. „Regimes of Autonomy“. *Ethical Theory and Moral Practice* 17 (3): 355–368.
- Aristoteles. EN. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2006.
- Beauchamp, Tom L., und James F. Childress. 2013. *Principles of Biomedical Ethics*. 7. Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, Gerald. 2016. „Paternalism“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Winter 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/paternalism/>.
- Fateh-Moghadam, Bijan, und Thomas Gutmann. 2014. „Governing [through] Autonomy. The Moral and Legal Limits of “Soft Paternalism”“. *Ethical Theory and Moral Practice* 17 (3): 383–397.
- Forst, Rainer, Hrsg. 2000. *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt am Main: Campus.
- . 2003. *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1797. *Die Metaphysik der Sitten*. Berlin: Akademie-Ausgabe (AA), Bd. VI.
- Königs, Peter. 2013. „Was Toleranz ist, was sie nicht ist und wie man sie nicht rechtfertigen kann. Eine Replik auf Lohmar“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 67 (3): 473–490.
- . 2016. „Die Idee der Toleranz“. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 70 (3): 424–448.
- Kühler, Michael. 2006. *Moral und Ethik – Rechtfertigung und Motivation. Ein zweifaches Verständnis von Moralbegründung*. Paderborn: Mentis.
- . 2013. *Sollen ohne Können? Über Sinn und Geltung nicht erfüllbarer Sollensansprüche*. Münster: Mentis.
- Lohmar, Achim. 2010. „Was ist eigentlich Toleranz?“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64: 8–32.
- . 2015. „Die Nachsichtigkeitskonzeption der Toleranz. Eine Replik auf Peter Königs“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 69 (1): 61–72.

- Mackenzie, Catriona, und Natalie Stoljar, Hrsg. 2000. *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Mill, John Stuart. 1859. *Über die Freiheit*. Stuttgart: Reclam, 2010.
- Oshana, Marina, Hrsg. 2014. *Personal Autonomy and Social Oppression*. New York: Routledge.
- Williams, Melissa S., und Jeremy Waldron, Hrsg. 2008. *Toleration and Its Limits*. New York: New York University Press.

Der mediterrane Mythos als kritische Theorie der Moderne

Griechisches Erbe und Ideologiekritik bei Albert Camus

The Mediterranean myth as critical theory of modernity

Greek heritage and critique of ideology in Albert Camus

MARIO WINTERSTEIGER, SALZBURG / INNSBRUCK

Zusammenfassung: Der vorliegende Beitrag argumentiert, dass die mediterrane Mythenwelt, wie sie im philosophischen Werk Albert Camus' begegnet, eine kritische Theorie *sui generis* – verstanden als eine rationalitäts- und ideologiekritische Position – in sich birgt. Als solche, so lautet die hier vertretene These, ist sie – zumindest unter bestimmten Gesichtspunkten – der Frankfurter Schule überlegen. Das griechische Denken à la Camus teilt mit jener zwar den wachen Blick für die Schattenseiten der Moderne, vermeidet dabei aber die allzu große Reserviertheit gegenüber Anthropologie, Ästhetik und Mythos, wie sie im Umfeld der Kritischen Theorie häufig anzutreffen ist. Camus' tragisches Denken, das an der mediterranen Mythologie – unter anderem am griechischen Nemesis-Mythos – geschult ist, erörtert die natürlichen Grenzen, die nicht verletzt werden dürfen, von modernen politischen Heilslehren aber in maßloser und folglich verhängnisvoller Weise überschritten werden.

Schlagwörter: Albert Camus, Ästhetik, griechische Mythologie, Ideologiekritik, Kritische Theorie, tragisches Denken

Abstract: This contribution argues that the Mediterranean world of myths, which one encounters in the philosophical work of Albert Camus, contains a critical theory *sui generis* – a position critical of rationalism and ideology. According to our thesis, this theory is superior to the one provided by the Frankfurt School – at least in certain aspects. Greek thought à la Camus shares the awareness of the dark side of modernity, but it avoids the far too big reservations against anthropology, aesthetics and

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



myth that can frequently be found in Critical Theory. Camus' tragic thought, which was nurtured with Mediterranean myths (among them the Greek myth of Nemesis), highlights the natural limits that should not be crossed, but are exceeded by modern political doctrines of salvation in an excessive and fatal way.

Keywords: Albert Camus, aesthetics, Greek mythology, critique of ideology, Critical Theory, tragic thought

1. Einleitung

Von einem mediterranen Mythos als einer kritischen Theorie zu sprechen, ist heute wohl ein ungewohnter und daher erklärungsbedürftiger Schritt. Beides scheint – zumindest bei oberflächlicher Betrachtung – nur schwerlich miteinander vereinbar zu sein: Spricht man von etwas Mediterranem, so dürften die ersten Assoziationen eher mit der Liebe zum Meer oder mit einer bestimmten *ars vivendi* zu tun haben (vgl. Ottmann 2015, 249f.) als mit einem ideologiekritischen Paradigma. Ebenso wird man im Mythos vermutlich seltener ein primäres „Medium der Aufklärung“ (Bermbach 1989, 124) sehen als vielmehr eine Erzählung, die ihrerseits im Visier aufgeklärter „Mythenkritik“ (vgl. darüber Marquard 2003, 52f.) zu stehen hätte. Anders als etwa in der tendenziell mythophilen Philosophie des Existentialismus (vgl. dazu Weißmann 2002, 23) scheint in den sogenannten kritischen Theorietraditionen die Abneigung gegenüber den Mythen zu überwiegen (vgl. hierzu Marquard 2003, 47). Wenn sich dies so verhält, wie kann man dann ernsthaft für einen Mythos den Anspruch erheben, er berge in sich eine kritische Theorie? Die vorliegende Abhandlung verfolgt das Ziel, genau diesen Anspruch zu formulieren und ihn klar zu begründen.

Um die Nebel um diese Problematik ein wenig zu lichten, muss freilich damit begonnen werden, zu erläutern, was unter einer „kritischen Theorie“ überhaupt zu verstehen ist: Sie gilt gemeinhin als eine rationalitäts- und ideologiekritische Strömung der praktischen Philosophie, deren wohl wichtigste, aber nicht einzige Erscheinungsform die „Kritische Theorie“ der „Frankfurter Schule“ darstellt (vgl. Schweppenhäuser 2012, 197ff.).¹ Wissenschaftstheoretisch betrachtet ist sie nicht analytisch orientiert, aber auch

1 Zur Schreibweise wird festgehalten, dass „Kritische Theorie“ (mit großem Anfangsbuchstaben) den spezifischen Ansatz der „Frankfurter Schule“ bezeichnet, während „kritische Theorie“ (mit kleinem Anfangsbuchstaben) über einen breiteren Beutungshof verfügt (vgl. Schweppenhäuser 2012, 198f.). Wir

keine reine Hermeneutik; vielmehr versucht sie, Erklären und Verstehen in einer normativen Perspektive zu verbinden (vgl. ebd., 199). Auch eine philosophische „Arbeit am Mythos“ (Blumenberg 2006) kann nun – so unsere These – eine kritische Theorie (wenn auch *sui generis*)² sein, ja sogar eine in mehrfacher Hinsicht überlegene Form derselben darstellen. Verdeutlicht werden wird dies am Beispiel jener mediterranen Mythologie, um welche die „pensée de midi“ (Camus 1951, 367) des Schriftstellers Albert Camus kreist. Dieses sog. „mittelmeerische Denken“ (Camus 2011a, 388) kennt deutliche Parallelen zu den herkömmlichen kritischen Theorien, weist jedoch auch einige bedeutende Unterschiede auf: So hat einerseits schon der junge, durch die philosophische Skepsis seines Lehrers Jean Grenier beeinflusste Camus einen Hang zur Rationalismus- und Ideologiekritik (vgl. dazu Foxlee 2010, 247–252), was wohl eine der wichtigsten Gemeinsamkeiten darstellt; andererseits aber steht er – und gerade das macht schon seine frühe kritische Haltung mit aus – auch dem Materialismus und Marxismus sehr distanziert gegenüber (vgl. darüber ebd.), während diese beiden bei den Intellektuellen der Kritischen Theorie eine wichtige (wenn auch unorthodoxe!) Rolle spielen (vgl. dazu Schweppenhäuser 2012, 198f.).

Für unsere Auseinandersetzung hiermit ist vor allem zweierlei bedeutsam: Natürlich sind dies einmal die Potentiale für eine kritische Theorie der Moderne, wie sie der Mythos bei Camus in sich birgt. Ferner ist aber auch wesentlich, was uns diese Mythologie darüber hinaus noch anzubieten vermag. Mit anderen Worten gesagt: Kann der Mythos eine Quelle kritischer Philosophie sein? Und verfügt er potentiell über Vorzüge, die von der Kritischen Theorie oder vergleichbaren Ansätzen nicht – oder nur unzureichend – vorgewiesen werden können? Diese Fragen, die wir hier bejahen wollen, werden nun wie folgt abgehandelt: Zunächst gilt es (in Abschnitt 2), ausgewählte Probleme bzw. Schwachstellen im gängigen ideologiekritischen Denken der Frankfurter Schule zu benennen und diese kurz mit jenen Gegenpositionen bei Camus zu kontrastieren, die diese Lücken schließen können;

folgen hier dieser begrifflichen Usance zum Zwecke einer deutlicheren Differenzierung.

2 Einen Charakter *sui generis* besitzt sie insofern, als es sich bei ihr um keine der Erscheinungsformen des Hegelianismus oder Marxismus handelt, für die der Begriff sonst meist verwendet wird (vgl. Ottmann 2008, 151f.; Schweppenhäuser 2012, 198f.). Der hier behandelte Mythos ist folglich – im weiteren Sinne des Wortes – eine kritische Theorie, ohne jedoch die ideologische Imprägnierung zu teilen, über die diese Ideenfamilie üblicherweise verfügt.

dies soll aufzeigen, wo die Vorzüge der philosophisch orientierten Auseinandersetzung mit dem mediterranen Mythos (und seiner Ästhetik) liegen. Darauf aufbauend wird dann (in Abschnitt 3) darüber reflektiert, inwiefern man die fragliche Mythologie als eine kritische Theorie bzw. als einen ernstzunehmenden Beitrag zur Ideologiekritik betrachten kann. Schließlich werden (in Abschnitt 4) noch konkreter einige all dem entsprechende Potentiale von Camus' Mythenrezeption verdeutlicht, wobei unser Schwerpunkt auf einer politisch-philosophischen und ideenhistorischen Re-Lektüre seines Essays *L'Exil d'Hélène* (dt. *Helenas Exil*) liegt, der im Lichte des griechischen Nemesis-Mythos zu sehen ist (vgl. Camus 1963; Camus 1984).³

2. Achillesfersen der Kritischen Theorie – Anthropologie, Ästhetik und Mythos

Die Kritische Theorie besitzt zweifelsohne einen wachen Blick für die „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer und Adorno 2011). In ihrem so betitelten Werk erörtern Max Horkheimer und Theodor W. Adorno das Phänomen einer modernen „Selbsterstörung der Aufklärung“ (ebd., 1) und die tragischen gesellschaftlichen Folgen dieses Prozesses: Sie zeigen auf, dass ein Aufklärungsprozess, der unreflektiert bleibt und folglich die Kosten des Fortschritts ignoriert, in sich selbst bereits den Quell der eigenen Pervertierung trägt (vgl. ebd., 3); diese wiederum führt ihrer Analyse nach zu einer unerwarteten Re-Mythisierung (vgl. ebd., 3f.), die – konkret in Form des faschistischen Mythos – eine soziale Nivellierung bewirkt, also einen „Triumph der repressiven Egalität“, der weniger einem „Rückfall“ in vormoderne Zeiten gleicht, sondern vielmehr einen Auswuchs äußerster Modernität darstellt (vgl. ebd., 19). Wie man sieht, haben die Ausführungen in der *Dialektik der Aufklärung* eine antitotalitäre Grundtendenz, aus der ihre Aufklärungs- bzw. Rationalismuskritik entspringt (vgl. ebd., 12; Wiggershaus 1988, 366f.). Sieht man davon ab, dass der hier sichtbare Hegel'sche Einfluss (vgl. dazu ebd., 366) bei Camus – der Hegel nicht zu schätzen wusste (vgl. darü-

3 Im Zuge der genannten Arbeitsschritte kommt es zu Anleihen von unterschiedlichen Methoden der Textinterpretation und der Politischen Theorie. Gewissermaßen ist der hier verfolgte Ansatz also ein „synkretistischer“ (Weber und Beckstein 2014, 25). In der politischen Ideengeschichtsschreibung scheint heute ein breiter Konsens darüber zu herrschen, dass rein „analytische“ Verfahren nicht ausreichen und daher zumindest um andere Perspektiven ergänzt werden müssen (vgl. ebd., 25f.).

ber Foxlee 2010, 248f.) – fehlt, vertritt er doch eine nicht unähnliche Position, in der totalitarismus- und modernitätskritische Topoi ineinanderfließen (vgl. dazu Sändig 1991, 43; Scheel 1973, 301).

Diese Parallele erlaubt es freilich noch keineswegs, einen Vorzug des mediterranen Mythos gegenüber der Kritischen Theorie zu behaupten, denn er fügt dieser hier nicht viel hinzu; eine Überlegenheit kann er ausschließlich dort beanspruchen, wo sich die Schwachstellen bzw. die blinden Flecken der Frankfurter Schule befinden. Wo aber liegen diese? In aller gebotenen Kürze werden wir hier drei häufiger auftretende Mängel benennen – freilich ohne damit ein allzu pauschales Urteil abgeben zu wollen: Kritisch-theoretische Zugänge krankten mitunter (a.) an der relativen Anthropologieferne ihrer Grundkonzeption, (b.) an den Konsequenzen einer zu undifferenzierten Verketzerung des Ästhetischen sowie (c.) an den epistemologischen Folgen ihrer Position zum Mythos. Es gilt im Folgenden zu umreißen, was damit gemeint ist und inwiefern Camus' Ansatz sich hiervon abhebt.

(a.) Was die Anthropologie angeht, so versteht man darunter die Suche nach „Konstanten in der Beschaffenheit des Menschen“ (Birnbacher 2009, 179), also nach dem, was man als seine „Natur“ oder zumindest als „relativ stabile Strukturen“ seiner selbst bezeichnet (vgl. ebd., 179f.). So unerlässlich solch anthropologisches Wissen für die politische Praxis auch ist (vgl. dazu ebd., 182ff.), zumindest die ältere Kritische Theorie zeichnet sich durch ihr äußerst reserviertes Verhältnis zu dieser Disziplin aus (vgl. darüber Jörke 2005, 49ff.). So sieht Horkheimer das anthropologische Forschungsprogramm für undurchführbar an, sofern es auf der Suche nach einer „Natur“ des Menschen ist, und verdächtigt es zudem, einen apologetischen Charakter zu haben (vgl. Horkheimer 1935, 2f.; vgl. dazu auch Jörke 2005, 49f.). Was hier aus durchaus hehren ideologiekritischen Absichten erwachsen sein mag (vgl. hierzu ebd.), vermag aber leider die Bodenhaftung der Politischen Theorie zu schwächen – vor allem, wenn man bedenkt, dass durchaus anthropologische „Universalien“ (wie etwa grundlegende Präferenzen, Erfahrungen, Mimiken und Emotionen) nachgewiesen werden konnten (vgl. über diese Welsch 2006, 126–138), mit denen wir realistischerweise zu rechnen haben. Angesichts des doch recht beträchtlichen Potentials, das die zeitgenössischen Lebenswissenschaften für eine fundierte Analyse politischer Verhaltensmuster und Normen mit sich bringen (vgl. hierzu Arnhart 2010), führt an einer eingehenden Auseinandersetzung mit der menschlichen Natur kein Weg mehr vorbei. Es scheint, als müsse man mit Roger D. Masters sogar den Ideologieverdacht gegen jene hegen, die ihn ursprünglich gegen das anthro-

pologische Konzept geäußert hatten (vgl. Masters 1990, 196). Die jüngeren Epigonen der Kritischen Theorie reagieren hierauf offenbar, indem sie nun eigene Anthropologien ausarbeiten (vgl. dazu Jörke 2005, 50). Camus hingegen hat den Fehler einer allzu großen Anthropologieskepsis gar nicht erst begangen. Und das ist ein nicht zu vernachlässigender Vorzug, wenn man sich vor Augen führt, dass es gerade die Einsicht in die menschliche Natur ist, die ein Kriterium darstellt, durch das sich seriöse politische Philosophie von der politischen Ideologie unterscheidet (vgl. dazu Levy 1987, 31). Im Einklang mit den Naturwissenschaften, die uns über die realen „Grenzen von Handlungsmöglichkeiten“ aufklären können (vgl. Mohr 1987, 66), geht Camus in seiner Konzeption der Revolte ausdrücklich davon aus, dass es Grenzen der historischen „Formbarkeit der menschlichen Natur“ gibt, dass aber gerade diese Anerkennung der *conditio humana* die allgemeine Grundlage darstellt, auf die sich die Revolte – anders als die moderne Revolution, die genau diese Natur verkennt und daher zur Unterdrückung der Menschen neigt – berufen kann (vgl. Camus 2011a, 324ff.; vgl. darüber auch Bollnow 1965, 169ff.). Die Totalitarismuskritik Camus' entspringt also seiner politischen Anthropologie: Durch diese ist es ihm möglich, die revolutionäre „Verneinung alles Seins“ (und hierzu gehört auch die Leugnung der „Natur“ des Menschen!) als eine wesentliche Wurzel der totalitären Logik zu erkennen (vgl. Camus 2011a, 325f.). Der Mangel an politischem Realismus verdirbt also die Ethik: „Die Tugend kann sich vom Wirklichen nicht trennen, ohne ein Prinzip des Bösen zu werden“ (ebd., 387).

(b.) Eine weitere Achillesferse der Kritischen Theorie stellt mitunter ihre Haltung gegenüber Ästhetik und Politik dar. Der *locus classicus* hierfür ist ein Abschnitt in Walter Benjamins Schrift *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in dem das politische Spiel thematisiert wird, das der Faschismus mit der Ästhetik treibt (vgl. Benjamin 1977, 42ff.). An besagter Stelle wird dann eine „*Politisierung der Kunst*“, die Benjamin offenbar für legitim hält, einer „*Ästhetisierung der Politik*“ gegenübergestellt, welche er als faschistisch bezeichnet und folglich ablehnt (vgl. ebd., 44). Wie Karl Heinz Bohrer mit Blick auf diese Passage und ihre Wirkungsgeschichte anmerkt, haben Benjamins Ausführungen vielfach dazu verführt, den Text (fälschlicherweise) so zu lesen, als enthalte er ein Plädoyer für die Trennung von Ästhetik und Politik und einen Generalverdacht gegen alles Ästhetische (vgl. Bohrer 1988, 76f.). Selbst wenn man dieser Fehlinterpretation nicht aufsitzt, bleiben Benjamins Distanz zur „Ästhetisierung“ (an sich?) bzw. seine Fokussierung allein auf die faschistische Spielart dieses Vorgangs

(vgl. hierüber ebd., 77ff.) problematisch, laden sie doch geradezu dazu ein, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Allzu schnell werden dann pauschal ästhetische Forderungen an die Politik ins Zwielficht gerückt (vgl. darüber Wintersteiger 2014, 4), obwohl sich diese doch durchaus nachvollziehbar ethisch und politisch begründen lassen (vgl. dazu ebd., 5–10): Nicht nur lehren uns neuere evolutionspsychologische und neurowissenschaftliche Forschungen, dass Schönheit eine deutlich weniger „subjektive“ Angelegenheit darstellt, als meist angenommen wird (vgl. darüber ebd., 5f.); aus ihnen lässt sich überdies entnehmen, dass das Ästhetische neben persönlich beglückenden Effekten auch positive pädagogische Wirkungen ausübt (vgl. dazu ebd. 8f.). Und schließlich ergibt eine politisch-psychologische Analyse, dass der Verzicht auf eine ansprechende Ästhetik politische Systeme durchaus zu destabilisieren vermag, was den Verzicht darauf auch als demokratiepolitisch unklug erscheinen lassen muss (vgl. ebd., 9f.). Camus selbst hätte sich all dem wohl leidenschaftlich angeschlossen, gibt es bei ihm doch zahlreiche Bekenntnisse zum grundlegenden Wert der Schönheit – eindrucksvoll etwa in seinen Tagebüchern, wo man liest, die „absurde Welt“ lasse „sich nur ästhetisch rechtfertigen“ (Camus 2011b, 246),⁴ und wo er ein dem entsprechendes Credo formuliert: „Kein Volk kann außerhalb der Schönheit leben“ (ebd., 268).

(c.) Von der Ästhetik ist es oft nur ein kleiner Schritt zum Mythos; beide kennen – wie wir noch am Beispiel von *Helenas Exil* (Camus 1984) sehen werden – vielfältige Schnittflächen. Wie aber steht nun die Kritische Theorie zu den Mythen? In der *Dialektik der Aufklärung* gilt der Mythos als eine „falsche Klarheit“ (Horkheimer und Adorno 2011, 4), von der sich selbst die Aufklärung, die eigentlich gleichbedeutend mit einem „Mythologieverbot“ (ebd., 122) ist, anstecken lässt (vgl. ebd., 18). Auf diese Weise – so die grundlegende Kritik – fällt dann auch das aufgeklärte Denken auf ein mythisches Niveau zurück und zerstört sich dadurch selbst (vgl. ebd., 3f.). Gelesen wird dieses Argument folglich so, als wäre der Mythos die Quelle von „Unheil“ schlechthin (vgl. Wiggershaus 1988, 366) – und das interessanterweise, obwohl er durchaus auch selbst aufklärerisch gewirkt hat (vgl.

4 Hieraus ergibt sich der besondere Stellenwert der Ästhetik bzw. der schönen Kunst in Camus' Lebenskonzeption: Seine „Auflehnung gegen die Absurdität“ der Welt ist eine Revolte, die gerade in der Kunst eine paradigmatische Ausprägung findet (vgl. Bollnow 1965, 168–171). Dieser ästhetische Aufstand wird in der heroischen Pose eines nietzscheanischen „trotz allem“ (Camus 2011b, 246) vorgetragen.

ebd.; Horkheimer und Adorno 2011, 18). Wir können diesbezüglich also festhalten, dass die so zum Ausdruck kommende Haltung zum Mythos eine durchaus ablehnende ist. Für die Kritische Theorie hat es somit als charakteristisch zu gelten, dass in ihr die Mythen primär als Dogmensysteme und Herrschaftsideologien angesehen werden (vgl. Reijen 1984, 48). Das aber scheint uns nur die halbe Münze zu sein: Wie Hans Blumenberg aufzeigt, verfügen gerade die alten griechischen Mythen über keine starren, dogmatischen Strukturen, die mit denen einer exklusiven Theologie vergleichbar wären (vgl. Blumenberg 2006, 264–267). Und es erscheint gerade vor dem Hintergrund der Vielfältigkeit der Mythen nötig, stärker zu differenzieren und – wie Odo Marquard – darüber nachzudenken, ob sich nicht „giftige Mythen“ von harmloseren oder gar nützlichen Mythen unterscheiden lassen (vgl. Marquard 2003, 52f.). Ein politischer Bannfluch gegen jeglichen Mythos, wie er mitunter als Reaktion auf die faschistische Erfahrung ausgesprochen wurde (vgl. dazu Bohrer 1983, 9f.), erweist sich daher nicht nur als sachlich unangemessen; er kann zudem unerwünschte politische und epistemologische Nebenwirkungen nach sich ziehen: Wie schon im Fall des Ästhetischen lässt sich zunächst – unter politisch-praktischem Blickwinkel – beobachten, dass ein Entwurf, der gänzlich auf Mythen verzichten möchte, schwere Wettbewerbsnachteile gegenüber seinen Gegnern in Kauf nehmen muss, da Bewegungen einen beträchtlichen Teil ihrer Anziehungskraft gerade aus ihren mythischen Aspekten beziehen (vgl. dazu Wintersteiger 2016b, 67f.). Zum anderen gibt es – erkenntnistheoretisch gesehen – auch heilsame Mythen, denen man zugestehen muss, dass sie auf ästhetische Weise tragische Einsichten vermitteln, die – in einem positiven Sinn des Wortes – desillusionierend zu wirken vermögen (vgl. darüber Wintersteiger 2013, 191ff.). Wie ein Mythos solcherart zu einem – *sit venia verbo* – „Medium der Aufklärung“ (Bermbach 1989, 124) werden kann, werden wir später noch exemplarisch verdeutlichen; hier gilt es aber schon einmal allgemein festzuhalten, dass bestimmte Mythen durchaus einen gewissen epistemologischen Wert haben können, sofern man nur ihre Symbolik kompetent zu entschlüsseln weiß und nicht den Fehler begeht, sie allzu wörtlich zu nehmen (vgl. dazu Wintersteiger 2016a, 49ff.). Die Strenge des modernen Mythenbanns, an der die Rezeption der Kritischen Theorie nicht ganz unschuldig ist (vgl. hierzu Bohrer 1983, 10), besitzt somit einen Schönheitsfehler: Durch sie geht nämlich manches ideologiekritische Werkzeug, das sich eigentlich für eine profunde Analyse der politischen Gefahren in der Moderne nutzen ließe, verloren. Camus hingegen war – gerade auch als der skeptische Aufklärer, der

er sein wollte (vgl. dazu Wernicke 1984, 87ff.) – nicht bereit, diese kritischen Potentiale leichtfertig zu verschenken. Er, der in einem Tagebucheintrag bekannte, dass „der griechische Mythos“ die Welt war, in der er sich „*am wohlsten*“ fühlte (Camus 2011b, 456; vgl. auch Wernicke 1984, 62; Voegelin 1966, 330), entschied sich dazu, die antiken Mythen erneut zu interpretieren und ihre – wenn man so will – „aufklärerischen“ Gehalte zu nutzen (vgl. dazu Wernicke 1984, 89ff.). Die folgenden Ausführungen werden verdeutlichen, wie genau man sich das vorzustellen hat und weshalb die mediterrane Mythenwelt eine – in mancherlei Hinsicht sogar die überlegene – kritische Theorie in sich birgt.

3. Pessimismus, Mythos und Ideologiekritik bei Albert Camus

Camus' ausgesprochen mythenfreundliche Haltung hat ihm freilich einige Kritik und so manche politische Verdächtigung eingebracht (vgl. darüber ebd., 87ff.). Was man ihm dabei stets vorgehalten hat, ist unter anderem seine hoffnungslos erscheinende Grundstimmung (vgl. dazu Sändig 1991, 46f.), also die Haltung, die man seinen „mythologisierenden Pessimismus“ (Bohrer 1980) nennen könnte. Solchen „Pessimismus einer mythologischen Struktur“ (ebd.), den Camus ganz offen gegen die Unterstellungen der sogenannten optimistischen Philosophie verteidigt hat (vgl. Camus 1997, 55–58), sollte man allerdings nicht schlichtweg als „Verzweiflung“ (vgl. dazu Sändig 1991, 46f.) abtun oder gar aus der Domäne der Politischen Theorie ausgrenzen; ein Schwächezeichen ist dieser Pessimismus nämlich gerade nicht (vgl. dazu Nietzsche 2007, 5f.). Und sieht man von der mythischen Komponente in ihm ab, so ergeben sich gerade hier auch wichtige Berührungspunkte zur Kritischen Theorie – zumindest zu jener der „ersten Generation“.⁵ Denn während die Nachfolger wie Jürgen Habermas dazu übergingen, sich von den „*dunklen*“ bis „*schwarzen*“ Tönen in der *Dialektik der Aufklärung* zu distanzieren (vgl. Habermas 1983, 405), kam dem Pessimismus bei den Vätern der Kritischen Theorie – vor allem bei Horkheimer – eine wichtige Funktion zu, sollte dieser doch der Rationalismuskritik dienen und vor Heilsgewissheit schützen (vgl. dazu Raulet 1986, 32–35). Eine ähnliche Rolle kann nun durchaus auch ein Mythos – sofern er kein Fortschrittsmythos ist (vgl. darüber Marquard 2003, 54f.) – spielen.

5 Wir verweisen hier auf die übliche Abgrenzung einer Kritischen Theorie der „ersten Generation“ (Horkheimer, Adorno etc.) von jener der Folgegeneration (z.B. Habermas). Vgl. dazu Reijen 1984, 158ff.

Im Sinne des antiken Philosophen Gorgias, der die belehrende Funktion der alten Tragödien betonte (vgl. Diels 1957, 126), gilt es folglich darzustellen, dass gerade die griechischen Mythen, die man – wie erwähnt – nicht mit Dogmen verwechseln darf (vgl. dazu Blumenberg 2006, 264–267), zu einer kritischen Theorie der Moderne beitragen können. In seinem Buch *Anamnesis* betont Eric Voegelin den kathartischen Charakter von Camus' Gedankengang, der dabei helfen kann, sich aus den Fesseln ideologischer und theologischer Dogmatiken zu lösen (vgl. Voegelin 1966, 312f.) – dies gerade deshalb, weil ein Rückgriff auf die griechische Mythologie stattfindet, also auf Mythen, die noch einen „prä-dogmatischen“ Charakter besitzen (vgl. ebd., 330f.). Um diese ideologiekritische Stoßrichtung des mediterranen Mythos besser verstehen zu können, muss man sich den roten Faden in der Philosophie von Camus vor Augen führen; sein Gesamtwerk nämlich ist, wie Voegelin unterstreicht, essentiell „als eine Meditation im Medium des Mythos angelegt“ (ebd., 330). Ein vielzitatierter, kurzer Eintrag aus Camus' Tagebüchern (vgl. darüber ebd.; Scheel 1973, 313; Wernicke 1984, 62) verdeutlicht dies: Der Philosoph notiert sich dort eine Dreigliederung, die mit dem „Mythos von Sisyphos“ beginnt und über den „Mythos von Prometheus“ zum „Mythos von Nemesis“ verläuft (vgl. Camus 2011b, 465). Hieraus lässt sich – mit Horst Wernicke – eine Werkeinteilung vornehmen: Das Frühwerk Camus' dreht sich um den „Mythos des Sisyphos“, wobei das gleichnamige Buch das philosophische Kernstück darstellt; die späteren Werke kreisen dann um die Prometheus-Thematik (so etwa *Der Mensch in der Revolte*) und um den Nemesis-Mythos (beispielsweise *Heimkehr nach Tipasa*) (vgl. Wernicke 1984, 62). Dem entspricht Camus' allgemeine Denkbewegung, die mit einer skeptischen Diagnose der *conditio humana* – also der Lage des Sisyphos – beginnt, dann zur Revolte – dem Akt des Prometheus – übergeht, um schließlich – im Schatten der Nemesis – nach dem rechten Maß zu suchen (vgl. dazu ebd., 62–66).

Was für uns hier von Bedeutung ist, ist nicht allein der Ausgangspunkt, wie er sich in *Der Mythos des Sisyphos* (Camus 2012) darstellt, sondern vor allem die Reaktion darauf, die wir hier noch einmal besonders hervorheben wollen: Diese verläuft vom trotzigen Schlusswort des genannten Buches, wonach wir „uns Sisyphos als glücklichen Menschen vorstellen“ (ebd., 145) müssen, zur erwähnten Revolte und mündet dann ins „mittelmeerische Denken“ (Camus 2011a, 388); dies geschieht gegen Ende von *Der Mensch in der Revolte*, wo sich – wie schon erwähnt – die Prometheus- in die Nemesis-Thematik verwandelt (vgl. dazu Scheel, 1973, 313). Dies ist dann auch einer der

Orte, wo wir auf eine kritische Theorie *sui generis* stoßen, denn hier befindet sich der Angelpunkt der Rationalismus- und Ideologiekritik, wie sie der mediterrane Mythos enthält: Camus pocht hier – anders als die modernen Revolutionäre – auf die Beachtung einer natürlichen, also anthropologisch begründeten Grenze, deren Überschreitung die Schrecken von Gewalt und Unterdrückung heraufbeschwört (vgl. Camus 2011a, 384–388). Vor welchen Grenzverletzungen aber wird hier genau gewarnt? Es sind dies vor allem die Absolutheitsansprüche der modernen Ideologien sowie die Übertreibungen des unbedingten Rationalismus und politischen Moralismus (vgl. ebd., 385ff.). Diese bilden für ihn die Nährböden für den „Terrorismus des Staates“ (ebd., 234), etwa für den „Sozialismus der Galgen“ (Camus 1997, 212), der für ihn das rationalistische Pendant zum Faschismus, der anderen Form des Totalitarismus, darstellt (vgl. Camus 2011a, 320). Als Gegengift gegen diese ideologischen Abstraktionen schlägt Camus ein konkretes, maßvolles Denken vor, das er in der alten mediterranen, insbesondere griechischen Tradition verwurzelt sieht (vgl. ebd., 388ff.). All das ist insofern eine kritische Theorie, als der Philosoph sich hier dezidiert gegen die Tendenz der politischen Revolution wehrt, durch Ideologisierung und Zentralisierung ihre eigenen Errungenschaften sowie die Freiheit zu zerstören (vgl. ebd.). Camus beruft sich hier auf die historische Erfahrung, dass bislang noch alle Revolutionen seit 1789 auf eine „Verstärkung der Staatsgewalt“ hinausgelaufen sind (vgl. ebd., 234) und dass sie damit vielfach ihre Versprechen von Freiheit schlichtweg verraten haben (vgl. ebd., 320). Was also in der *Dialektik der Aufklärung* als „rastlose Selbstzerstörung der Aufklärung“ (Horkheimer und Adorno 2011, 1) gilt, ist bei Camus die Überschreitung einer Grenze, die sich aus der Natur des Menschen selbst ergibt (vgl. Camus 2011a, 384); und als „Symbol dieser Grenze“ (ebd., 387) gilt ihm „Nemesis, die Göttin des Maßes, verderblich den Maßlosen“ (ebd.; vgl. auch Scheel 1973, 313). Eine Gestalt aus der mediterranen Mythenwelt wird bei ihm so zum Sinnbild der Ideologiekritik!

Auch wenn Camus – anders als ursprünglich offenbar geplant – auf seine Werke *Der Mythos des Sisyphos* und *Der Mensch in der Revolte* kein Nemesis-Buch von ähnlichem Rang mehr folgen ließ (vgl. dazu ebd.; Wernicke 1984, 64; ähnlich auch Voegelin 1966, 312), publizierte er dennoch weiter die entsprechenden Gedanken. Wie bereits angedeutet, gehört zu diesem Ideenkreis das Büchlein *Heimkehr nach Tipasa* (vgl. hierzu Wernicke 1984, 62–66), in dem sich auch der Essay *Helenas Exil* (Camus 1984) finden lässt. Diesem kurzen Text wollen wir uns nun näher widmen, um die bislang

gesponnenen Stränge verknüpfen sowie die kritischen Potentiale und deren Vorzüge ausloten zu können.

4. *Helenas Exil* und das ideologiekritische Potential des Nemesis-Mythos

In der kleinen Schrift *L'Exil d'Hélène* – bereits 1948 verfasst (vgl. Camus 1963, 117) – begegnet Nemesis nur an einer einzigen Stelle *expressis verbis* (vgl. Camus 1984, 63); trotzdem beherrscht diese Figur der griechischen Mythologie den gesamten Text: Den roten Faden durch *Helenas Exil* nämlich bildet die Thematik der „Grenzen“ – seien es nun jene der Vernunft (vgl. ebd.), jene der Gerechtigkeit (vgl. ebd., 64) oder aber ganz allgemein die natürlichen „Grenzen der Welt und des Menschen“ (ebd., 68). Und Nemesis ist es, die – als mahnendes mythisches Symbol – diese Grenzen hütet: „Nemesis wacht, die Göttin des Maßes, nicht der Rache“ (ebd., 63), schreibt Camus hierzu. Und weiter: „Alle, die die Grenzen überschreiten, werden von ihr unerbittlich gestraft.“ (ebd.). Wichtig ist hier, dass der Philosoph die Göttin Nemesis nicht als ein schier rachsüchtiges Wesen darstellt, sondern als ein Sinnbild für die Gefahren, die der Verlust des rechten Maßes mit sich bringen kann – Camus meint damit offensichtlich moderne Verwüstungen verschiedener Art, die Naturentfremdung in den Metropolen ebenso wie die Bluttaten im Zuge von Krieg und Diktatur (vgl. ebd., 65ff.). Wer die genannten Phänomene der „Weltverdüsterung“ (Heidegger 1958, 34) und all das Unheil, das mit ihnen verbunden ist, unter das Zeichen des Nemesis-Mythos stellt, will damit wohl deutlicher unterstreichen, dass hier von „selbstverschuldeten Katastrophen“ (Wuketits 2012, 177) die Rede ist, die auf eine bestimmte Form von Maßlosigkeit zurückzuführen sind (vgl. dazu ebd.). Ähnlich verhält es sich mit den Erinnyen, auf die Camus in *Helenas Exil* mehrmals zu sprechen kommt und welche ebenfalls über vorgegebene, zeitlos gültige Grenzen wachen und deren Überschreitung ahnden (vgl. Camus 1984, 63f.). Die Botschaft Camus' scheint hier klar zu sein: Wenn der Mensch seine „ewigen Grenzen“ (ebd., 63) ignoriert, wenn er seine eigene Vernunft falsch einschätzt und absolute Ansprüche stellt, bezahlt er dafür mit seinem Blut (vgl. ebd., 63ff.).

Dass die Moderne zwar umfassende Rationalität aussäen wollte, stattdessen aber Krieg und Unterdrückung geerntet hat (vgl. ebd., 66f.), könnte ebenso in der *Dialektik der Aufklärung* stehen; dort nämlich wird „eine neue Art von Barbarei“ (Horkheimer und Adorno 2011, 1) angeprangert, die dann

auch bei Camus ausdrücklich als solche benannt wird (vgl. Camus 1984, 65). Bevor wir näher auf die kritische Theorie der Moderne, die *Helenas Exil* in wenigen kunstvollen Strichen vorskizziert, eingehen, sollten wir uns noch einmal die spezifischen Vorzüge in Erinnerung rufen, welche wir bezüglich der philosophischen Arbeit Camus' am mediterranen Mythos schon festgehalten haben; sie finden sich allesamt auch in dem besprochenen Essay: So gibt es als Basis einen anthropologischen Rahmen, eine – wie es hier heißt – „Kenntnis der menschlichen Natur“ (ebd., 66), zu deren Beachtung aufgerufen wird (vgl. ebd., 65f.). Die Mythologie – konkret die griechische – wird zu Erkenntniszwecken interpretiert; dabei begegnen nicht nur Nemesis und die Erinnyen, sondern auch Odysseus und natürlich die titelgebende Helena, Inbegriff der Schönheit (vgl. ebd., 67ff.). Gerade der Bezug auf Letztgenannte offenbart wieder Camus' überaus positive Haltung gegenüber dem Ästhetischen; diese verbindet sich bei ihm mit der Freiheitsliebe des Künstlers (vgl. ebd., 67) und ist eines der Hauptmotive von *Helenas Exil*: „Wir haben die Schönheit verbannt, die Griechen griffen für sie zu den Waffen“ (ebd., 63), heißt es dort bitter. Was Camus beklagt, ist ein von ihm für das moderne Europa konstatiertes Mangel an Schönheitssinn und ein daraus resultierender ästhetischer Niedergang (vgl. ebd.; vgl. dazu auch Wintersteiger 2014, 3). Wie um die schöne Helena in den Mythen vom Trojanischen Krieg, so müsse man auch heute um die Schönheit kämpfen (vgl. Camus 1984, 69). Bedroht sieht sie Camus durch einen Verlust des Maßes und durch den rationalistischen Vernunftglauben (vgl. ebd., 63). Damit scheint sich ein Kreis zu schließen, denn wieder gerät – im Sinne einer kritischen Theorie der Moderne – etwas ins Visier, das mit der drohenden „Selbsterstörung der Aufklärung“ (Horkheimer und Adorno 2011, 3) zu tun hat. Der mediterrane Mythos und seine Ästhetik scheinen sich hier tatsächlich als ein „Medium der Aufklärung“ (Bermbach 1989, 124) zu entpuppen, allerdings als eines, mit dem das aufgeklärte Denken selbst zu einer heilsamen „Besinnung auf das Destruktive des Fortschritts“ (Horkheimer und Adorno 2011, 3) gezwungen wird.

Sehen wir uns nun noch die ideologiekritischen Hauptlinien des Essays, die diesbezüglich relevant sind, näher an. Die Gestimmtheit von *Helenas Exil* entspricht im Grunde dem Denkstil der griechischen Tragödie, deren „sonnenhafte Tragik“ (Camus 1984, 63) beschworen wird, um sie von einer bloßen „Verzweiflung“ moderner Auffassung abzugrenzen (vgl. ebd.). Dieser Umstand verdeutlicht uns, wie eng Ästhetik und Mythos hier verwoben sind; selbst die tragische Einsicht wird noch – dem antiken Vorbild entsprechend – in einer schönen Form präsentiert (vgl. ebd.); zugleich sind

es mythische Gestalten wie Nemesis und die Erinnyen, die wortgewaltig beschworen und als Symbole inszeniert werden, um die düstere Diagnose zu präsentieren (vgl. ebd.). So wie die alten Tragödien mythische Elemente zu Werken voll ernster, auch trotziger Weltauffassung verspinnen (vgl. dazu Ottmann 2001, 183) und so auch „ein politisches Kunstwerk“ (ebd., 180) darstellen, so versucht Camus, seine Philosophie durch mythische Ästhetik zu vermitteln.

Die tragische Weltsicht – man könnte hier wieder vom „mythologisierenden Pessimismus“ (Bohrer 1980) Camus' sprechen – führt ihn zunächst zu einer Infragestellung des Vertrauens in „den zukünftigen Sieg der Vernunft“ (Camus 1984, 63), also zur Kritik eines Fortschrittsoptimismus, der die von Nemesis bewachte Grenze zu überschreiten trachtet (vgl. ebd.). Diese Grundhaltung, die er schon früh eingenommen hat und die seine Distanz zu Hegel und Marx erklärt (vgl. darüber Foxlee 2010, 247ff.), manifestiert sich in *Helenas Exil* in einer deutlichen Absage an jegliche politische Geschichtsmetaphysik: „Indem wir die Geschichte auf den Thron Gottes erheben, schreiten wir auf die Theokratie zu wie jene, welche von den Griechen Barbaren genannt wurden und die sie bis zum Tode in den Gewässern von Salamis bekämpft haben“ (Camus 1984, 65). Der Philosoph sieht sich in dieser Schlacht auf der Seite der Freiheit, der Schönheit und des griechischen Mythos, während er die „Messianismen“ ablehnt, die ihm zufolge letztendlich zu Krieg und „Tyrannei“ führen (vgl. ebd., 66f.). Heilslehren sieht er offenbar als Gipfel der Hybris, also als eine Verletzung der Grenze (vgl. ebd.). Den Vorwurf, auf solch maßlose Weise werde überhaupt mit der Natur gebrochen, bezieht er dabei sowohl auf religiöse als auch auf moderne ideologische Lehren (vgl. ebd.; vgl. dazu auch Scheel 1973, 301) – wobei er die Letzteren ideengeschichtlich ohnehin auf religiöse, konkret christliche, Wurzeln zurückführt (vgl. Camus 1984, 66); hierin stimmt er mit jener bedeutenden Schule der Ideologiekritik überein, die in der Verpflanzung religiöser Motive ins Herz des Politischen *das Wesensmerkmal* des ideologischen Denkens sieht (vgl. dazu z.B. Levy 1987, 150).

Aus dieser mediterran gestimmten Absage an den modernen „Monopolmythos“ (Marquard 2003, 54) – beziehungsweise seine verschiedenen politischen Gesichter (vgl. dazu Camus 1984, 66) – leitet sich eine weitere Botschaft von *Helenas Exil* ab, nämlich „das Verneinen des Fanatismus“ (ebd., 68). Auch hier bietet Camus eine kritische Theorie an, denn seine Reflexion kreist um etwas, das in der *Dialektik der Aufklärung* als das „rückläufige Moment“ (Horkheimer und Adorno 2011, 3) bezeichnet werden würde;

was Camus ablehnt, ist nämlich nicht die Moderne, sondern die kontraproduktive Übertreibung ihrer Prinzipien: „Sie ist nur durch das Übermaß ihrer Tugenden und durch die Größe ihrer Fehler so tief gesunken“ (Camus 1984, 68), lautet sein Urteil über seine Zeit. Wieder ist es also die Hybris, die er – mit erneutem Rekurs auf einen Griechen, nämlich auf Heraklit – als eine Wurzel des Rückschritts brandmarkt (vgl. ebd., 64). Seine Ideologiekritik, die ausdrücklich auf (moderne) Extremismen verschiedener Couleur abzielt (vgl. ebd., 66f.), macht nicht vor dem religiösen Glauben, aber auch nicht vor der Rationalität halt, denn nichts davon will er im Übermaß sehen (vgl. ebd., 63), „weder das Heilige noch die Vernunft“ (ebd.).

Dass Camus sich gegen totalitäre Denkmuster stellt (vgl. ebd., 63f.), wird an seinem allseitigen Antidogmatismus (vgl. darüber Voegelin 1966, 312) am deutlichsten. Jeder „*Verranntheit ins Unbedingte und Absolute*“ (Röpke 1979, 83) steht er höchst skeptisch gegenüber; hiervon zeugt auch sein später formuliertes Credo: „Wenn die absolute Wahrheit bei irgend jemand auf Erden zu finden ist, dann ganz bestimmt nicht bei den Leuten oder Parteien, die sie zu besitzen behaupten“ (Camus 1997, 207). Diesbezüglich ist – zumindest hier mit Blick auf die kritischen Theorien – seine Rationalismuskritik besonders hervorzuheben, die er bereits früh zu entwickeln begonnen hat (vgl. darüber Foxlee 2010, 247). Die Vorwürfe an das rationalistische Denken, es sei lebensfremd, eng und allzu abstrakt (vgl. dazu ebd., 247ff.), dürfen freilich nicht als eine Pauschalkritik der Vernunft missverstanden werden; in *Helenas Exil* wird vielmehr klar, dass es auch hier um das richtige Maß geht, denn die Ratio soll weder verneint noch totalitär zugespitzt werden (vgl. Camus 1984, 63).⁶ Es geht also um vernünftige Grenzen (vgl. ebd., 66), zugleich aber um Grenzen der Vernunft selbst (vgl. ebd., 63) – auch im Sinne eines sokratischen „Nichtwissens“ (ebd., 64). Eine vollends durchrationalisierte Welt erscheint in Camus’ Augen als „Wüste“ (vgl. ebd., 65) und auch als ein Ort der ideologischen Kriege: „Europa“, so schreibt er mit den noch frischen Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs vor Augen, „philosophiert nicht mit Hammerschlägen, sondern mit Kanonendonner“ (ebd., 67). Die kritische Theorie, die der gehaltvolle kleine Essay birgt, ist in diesem Punkt recht nahe an jener der Frankfurter Schule: So wie die *Dialektik der Aufklärung* eine Welt „im Zeichen triumphalen Unheils“ (Horkheimer und Adorno 2011, 9) beschreibt und der „reinen Vernunft“ eine „blutige Leis-

6 Camus zufolge führen beide Extreme zu totalitärem Terror, wenn auch zu jeweils unterschiedlichen Erscheinungsformen davon (vgl. Camus 2011a, 320).

tungsfähigkeit“ attestiert (vgl. ebd., 93), so beklagt auch Camus eine „verbrecherisch“ pervertierte Vernunft, deren Sieg in den Abgrund führt (vgl. Camus 1984, 66f.). Wie bereits erwähnt, trennen sich jedoch die Wege, wenn es um anthropologische, ästhetische und mythologische Gesichtspunkte geht. Camus trauert in *Helenas Exil* nicht nur um die Schönheit (vgl. ebd., 63), die ihm als unersetzlich gilt (vgl. ebd., 67), sondern auch über den modernen Niedergang des griechischen Mythos (vgl. ebd., 66). Dieser mediterranen Gedankenwelt beziehungsweise der „pensée de midi“ (Camus 1951, 367) entnimmt er dann auch den Therapievorschlag, den er auf seine kritische Theorie folgen lässt: „Das Erkennen der Unwissenheit, das Verneinen des Fanatismus, die Grenzen der Welt und des Menschen, das geliebte Antlitz, die Schönheit endlich, dies ist der Ort, wo wir die Griechen wieder erreichen werden“ (Camus 1984, 68).

5. Schlussbemerkungen

Wie die obigen Ausführungen über Camus' Werk gezeigt haben dürften, birgt sein philosophischer Umgang mit dem mediterranen Erbe, seine „Arbeit am Mythos“ (Blumenberg 2006), eine kritische Theorie *sui generis*. Diese steht, was die Rationalismus- und Ideologiekritik angeht, der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule in kaum etwas nach; sie besitzt – wie wir gesehen haben – ihr gegenüber sogar einige entscheidende Vorzüge. Sie mag deutlich weniger politische Wirkung erzielt haben und eine weniger beeindruckende Rezeptionsgeschichte aufweisen (vgl. darüber Schlette 1995, 18–28), doch ihr freundlicheres Verhältnis zur Anthropologie, ihr größerer Sinn für Ästhetik und ihr entspannter, differenzierter Umgang mit dem Mythos sprechen im Vergleich für sie. Auf die Konfrontation mit der außergewöhnlichen Robustheit der Mythen (vgl. dazu Marquard 2003, 48–52) wird im Umfeld der Kritischen Theorie häufig bloß mit pauschaler Abwehr (vgl. hierzu Bohrer 1983, 10) oder aber mit heillosem Kummer reagiert (vgl. darüber Ottmann 2012, 72f.). Jedoch ist dies offenkundig eine ganz andere, finstere Art von „Verzweiflung“ als die erhabene Haltung der griechischen Tragödie und ihrer Ästhetik, die Camus vor Augen hatte (vgl. Camus 1984, 63). Der mediterrane Mythos nämlich scheint eher der Haltung zu ähneln, die Friedrich Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie* als einen „Pessimismus der Stärke“ (Nietzsche 2007, 6) bezeichnet hat. Insofern führt er wohl auch nicht in eine philosophische „Sackgasse“, wie das rationalismuskritischen Ansätzen mitunter vorgeworfen wird (vgl. Ottmann 2012, 70); man könnte ihn da-

her durchaus als einen Fundort für einige Bausteine einer „neuen Klassik“ (Bollnow 1965, 178) sehen. In jedem Fall aber bietet der sich darin äuernde „Mediterranean humanism“ (Ohana 2003) schöngeistige Anstöße für eine kritische Theorie der Moderne.

Literatur

- Arnhart, Larry. 2010. „Biopolitical science“. In: *Politics and the Life Sciences* 29, Heft 1, 24–47.
- Benjamin, Walter. 1977. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Bermbach, Udo. 1989. „Die Destruktion der Institutionen. Zum politischen Gehalt des ‚Ring‘“. In: *In den Trümmern der eignen Welt. Richard Wagners „Der Ring des Nibelungen“*, hg. von Udo Bermbach, 111–144. Berlin/Hamburg: Dietrich Reimer Verlag.
- Birnbacher, Dieter. 2009. „Was kann die Anthropologie zur Politik und ihrer theoretischen Fundierung beitragen?“ In: *Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten*, hg. v. Dirk Jörke und Bernd Ladwig, 179–194. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos.
- Blumenberg, Hans. 2006. *Arbeit am Mythos*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bohrer, Karl Heinz. 1988. *Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik*. München/Wien: Carl Hanser Verlag.
- . 1983. „Vorwort“. In: *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, hg. von Karl Heinz Bohrer, 7–11. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1980. „Rückkehr des Mythos? Bemerkungen zu ein paar Motiven pessimistischer Kultur“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 22 (26. Januar), 25.
- Bollnow, Otto Friedrich. 1965. *Französischer Existentialismus*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Camus, Albert, 2012. *Der Mythos des Sisyphos*. 14. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- . 2011a. *Der Mensch in der Revolte. Essays*. 28. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- . 2011b. *Tagebücher 1935–1951*. 13. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- . 1997. *Fragen der Zeit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- . 1984. „Helenas Exil“. In: *Heimkehr nach Tipasa. Mittelmeer-Essays*, 61–69. Zürich: Die Arche.
- . 1963. „L’Exil d’Hélène“. In: *L’Été*, 103–117. Paris: Gallimard.

- . 1951. *L'homme révolté*. Paris: Gallimard.
- Diels, Hermann. 1957. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hamburg: Rowohlt.
- Foxlee, Neil. 2010. *Albert Camus's 'The New Mediterranean Culture'. A Text and its Contexts*. Oxford u.a.: Peter Lang.
- Habermas, Jürgen. 1983. „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – nach einer erneuten Lektüre“. In: *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, hg. von Karl Heinz Bohrer, 405–431. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1958. *Einführung in die Metaphysik*. 2. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Horkheimer, Max. 1935. „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie“. In: *Zeitschrift für Sozialforschung* IV, Heft 1, 1–25.
- , und Theodor W. Adorno. 2011. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. 20. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Jörke, Dirk. 2005. *Politische Anthropologie. Eine Einführung*. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Levy, David J. 1987. *Political Order. Philosophical Anthropology, Modernity, and the Challenge of Ideology*. Baton Rouge / London: Louisiana State University Press.
- Marquard, Odo. 2003. „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie“. In: *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, 46–71. Stuttgart: Reclam.
- Masters, Roger D. 1990. „Evolutionary Biology and Political Theory“, in: *The American Political Science Review* 84, Heft 1, 195–210.
- Nietzsche, Friedrich. 2007. *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*. Stuttgart: Reclam.
- Mohr, Hans. 1987. *Natur und Moral. Ethik in der Biologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ohana, David. 2003. „Mediterranean humanism“. In: *Mediterranean Historical Review* 18, Heft 1, 59–75.
- Ottmann, Henning. 2015. „Mediterranes Denken“. In: *Europa neu denken II. Mentalitätsgeschichte der Adria – Neugierde und Konflikt als Betriebsgeheimnis*, hg. von Michael Fischer und Johannes Hahn, 249–254. Salzburg: Verlag Anton Pustet.
- . 2012. *Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit*, Band 4/2. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- . 2008. *Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit*, Bd. 3/3. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- . 2001. *Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit*, Band 1/1. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler.

- Raulet, Gérard. 1986. „Kritik der Vernunft und kritischer Gebrauch des Pessimismus“. In: *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, hg. von Alfred Schmidt und Norbert Altwicker, 31–51. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Reijen, Willem van. 1984. *Philosophie als Kritik. Einführung in die Kritische Theorie*. Königstein/Ts.: Hain.
- Röpke, Wilhelm. 1979. *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*. 6. Aufl. Bern/Stuttgart: Verlag Paul Haupt.
- Sändig, Brigitte. 1991. „Maß und Maßlosigkeit“. In: *„Helenas Exil“. Albert Camus als Anwalt des Griechischen in der Moderne*, hg. v. Heinz Robert Schlette und Franz Josef Klehr, 43–61. Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.
- Scheel, Hans Ludwig. 1973. „Zur Bedeutung der griechischen Mythologie für Albert Camus“. In: *Renatae Litterae. Studien zum Nachleben der Antike und zur europäischen Renaissance*, hg. von Klaus Heitmann und Eckhart Schroeder, 299–317. Frankfurt am Main: Athenäum.
- Schlette, Heinz Robert. 1995. *„Der Sinn der Geschichte von morgen“. Albert Camus' Hoffnung*. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht.
- Schweppenhäuser, Gerhard. 2012. „Kritische Theorie I.“. In: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 8/1, hg. von Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle und Wolfgang Küttler, 197–220. Hamburg: Argument-Verlag.
- Voegelin, Eric. 1966. *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: R. Piper & Co. Verlag.
- Weber, Ralph und Martin Beckstein. 2014. *Politische Ideengeschichte. Interpretationsansätze in der Praxis*. Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weißmann, Karlheinz. 2002. *Mythen und Symbole*. Dresden: Edition Antaios.
- Welsch, Wolfgang. 2006. „Über Besitz und Erwerb von Gemeinsamkeiten“. In: *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle Perspektiven*, hg. von Claudia Bickmann, Hermann-Josef Scheidgen, Tobias Voßhenrich und Markus Wirtz, 113–145. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Wernicke, Horst. 1984. *Albert Camus. Aufklärer – Skeptiker – Sozialist. Essay über einen Entwurf vom brüderlichen Menschen*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.
- Wiggershaus, Rolf. 1988. *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Wintersteiger, Mario C. 2016a. „Reconsidering ‘Mythic Knowledge’. A Contribution to the Hermeneutics of ‘Mythic’ Insights“, in: *Appreciating Local Knowledge*, hg. von Elisabeth Kapferer, Andreas Koch und Clemens Sedmak, 43–60. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- . 2016b. „The Beneficial Poison of Mythology. Reflections on Georges Bataille’s Anthropology of Myth and Violence“, in: *Religion, Violence, and Ideology. Reflections on the Challenges of Postmodern World*, hg. von Vojko Strahovnik und Bojan Zalec, 65–71. Zürich: Lit Verlag.

- . 2014. *Das Ästhetische als sozialer Wert. Zur Begründbarkeit der Schönheit als Wertvorstellung*. <http://www.ifz-salzburg.at/uploads/SBSE.6.Wintersteiger.06.2014.pdf> (zugegriffen: 9. Februar 2015).
- . 2013. „The ‘Art’ of Social ‘Mythmaking’. The Social Function of ‘Mythic Infrastructure’“. In: *Strengthening Intangible Infrastructures*, hg. von Elisabeth Kapferer, Andreas Koch und Clemens Sedmak, 181–196. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Wuketits, Franz M. 2012. *Die Boten der Nemesis. Katastrophen und die Lust auf Weltuntergänge*. München: Gütersloher Verlagshaus.

Einleitung: Jenseits der Pflicht?

Einleitende Reflexionen zur Supererogation

Introduction: Above duty?

Considerations to supererogation

MARIE-LUISE RATERS, POTSDAM

Zusammenfassung: Diese Einleitung führt kurz in den Begriff ‚Supererogation‘ ein. Es folgt eine knappe Skizzierung der wichtigsten Forschungsfragen der angelsächsischen Supererogations-Debatte seit 1958. Abschließend werden die vier Beiträge des Schwerpunkt-Bandes zusammengefasst.

Schlagwörter: Supererogation, Pflicht, Pflichtübererfüllung, unvollkommene Pflichten, Wohltätigkeit.

Abstract: In a first step, the concept of ‚supererogation‘ will be introduced. This is followed by a brief sketch of the main research problems of the actual Anglo-Saxon supererogation debate since 1958. Finally the four texts of this volume are summarized.

Keywords: Supererogation, duty, acting above duty, imperfect duties, beneficence.

Das, was ich tun sollte, auch wenn ich es vielleicht nicht tun will, nennt die Moralphilosophie meine ‚Pflicht‘. Was ich nicht tun darf, obwohl ich es vielleicht tun will, wird als ‚verboten‘ bezeichnet. Und dann gibt es Handlungen, die ich tun und lassen kann, wie ich will, weil sie ‚erlaubt‘ oder ‚moralisch indifferent‘ sind. So weit scheint die Sachlage einigermaßen überschaubar zu sein. Allerdings scheinen manche Handlungen in dieses etablierte moralphilosophische Begriffsraster nicht recht zu passen. Bin ich beispielsweise verpflichtet, jedem einen Gefallen zu erweisen, der mich um einen Gefallen bitet? Wenn sich das herumspricht, könnte ich bald nichts anderes mehr tun. Muss ich eine meiner Nieren spenden, weil es Menschen gibt, die ohne eine

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



Nierenspende sterben müssen? Dann droht mir vielleicht selbst die Dialyse. Und müsste ich nicht eigentlich meinen gesamten Besitz hergeben, solange noch irgendwo auf der Welt ein Mensch Not und Hunger leidet? Dann wäre ich selbst arm. Dass solche Handlungen moralisch wertvoll wären, steht wohl außer Frage. Aber sind sie deshalb schon allgemeine Pflicht für alle moralischen Akteure? Es gibt Moralphilosophen, die das behaupten. Andere wiederum versuchen, Handlungen, die ihrem moralischen Wert zum Trotz keine allgemeine Pflicht sein können, als ‚Supererogationen‘ (engl. *supererogatory acts*) von den ‚allgemeinen Pflichten‘ abzugrenzen. Der vorliegende Schwerpunktband befasst sich mit den Fragen, ob und wie sich die Kategorie der ‚supererogativen Handlungen‘ als eigenständige moralphilosophische Kategorie etablieren lässt (vgl. Schnüriger und Naumann) und welchen Gewinn das für die Angewandte Ethik haben könnte (vgl. Witschen und Raters).

1. *Begriff.* Der Begriff ‚Supererogation‘ stammt aus der Vulgata-Fassung der Bibel im 4. Jahrhundert. Mit der Formel „quodcumque supererogaveris ego cum rediero“ verspricht der barmherzige Samariter dem Wirt, bei seiner Rückkehr auch noch sämtliche Zusatzkosten für den Mann zu erstatten, der unter die Räuber gefallen war.² In der Scholastik etabliert sich der Begriff als moraltheologischer Begriff, nachdem die Kirchenväter zwischen unbedingt zu befolgenden Geboten (lat. *opera debita*) und Ratschlägen für eine besonders gute und seligmachende Lebensführung (lat. *opera supererogationis*) unterschieden hatten. Zur Zeit der Reformation wird gegen die katholische Lehrmeinung die Auffassung vertreten, dass der Mensch nur durch die Gnade Gottes von seinen Sünden erlöst werden könne. Danach führt der Begriff lange ein moraltheologisches Schattendasein. Neue Konjunktur bekommt er, als J. Urmson in seinem Essay *Saints and Heroes* von 1958 für die Erweiterung der deontischen Triade des Gesollten, Verbotenen und Erlaubten um die Kategorie der ‚Supererogation‘ als eigenständige Kategorie zur Erfassung der Handlungen von sogenannten ‚Heiligen und Helden‘ plädiert (Urmson 1958).³ Ein weiterer Meilenstein der Supererogationsforschung ist eine kur-

1 Vgl. zur Begriffsgeschichte Heyd 1982 sowie Joerden 1998.

2 Lukas 10, 25–37. In der Vulgata heißt es: „et quodcumque supererogaveris ego cum rediero reddam tibi“. Zitiert aus dem Netz: <http://12koerbe.de/eu-angeleion/louk-10.htm> [4. 12. 2013].

3 Wie Urmson hervorhebt, hatte Moore wenige Jahre zuvor schon für eine Erweiterung der Triade um das moralisch Indifferente plädiert. Urmson 1958, 198.

ze, aber prominente Erwähnung in der *Theory of Justice* von John Rawls im Jahr 1971. Hier werden Wohltätigkeit (engl. benevolence), Vergebungsbereitschaft (engl. mercy), Heldenmut (engl. heroism) und Selbstaufopferung (engl. self-sacrifice) als Supererogationen (engl. supererogatory actions) zusammengefasst und der deontischen Kategorie des Erlaubten (engl. permissions) zugerechnet. Obgleich moralisch wertvoll, seien solche Handlungen dennoch keine Pflicht (engl. duty) oder Verpflichtung (engl. obligation), weil sie mit großen Opfern oder Risiken für den Akteur verbunden seien.⁴ Seitdem hat sich im angelsächsischen Sprachraum ein breites Forschungsfeld zur Supererogation etabliert, in dem bis heute⁵ immer wieder neue Definitionen vorgestellt und verteidigt werden. Die breiteste Akzeptanz findet bislang die Definition von David Heyd, für den „supererogative Akte“ diejenigen Akte sind, „die eine Person über ihre religiöse und moralische Pflicht hinaus tut“⁶. Supererogation bedeutet im Deutschen also in etwa ‚Pflicht-Übererfüllung‘.

2. Forschungsfelder. In der angelsächsischen Supererogationsdebatte lassen sich einige Schwerpunkte verzeichnen.

2.1. So wird bis heute diskutiert, ob es ‚Supererogationen‘ eigentlich geben kann. Pointiert schreibt Elizabeth Pybus schon 1982, dass man von moralisch Wertvollem wohl kaum sagen könne, dass es „keine Verpflichtung gibt, es zu tun“⁷. Angesichts dieser Problematik sehen viele Autoren in Kants Theorie der unvollkommenen Pflichten die bessere Alternative gegenüber

4 Es heißt: „But among permissions is the interesting class of supererogatory actions. These are acts of benevolence and mercy, of heroism and self-sacrifice. It is good to do these actions but it is not one’s duty or obligation. Supererogatory acts are not required, though normally they would be were it not for the loss or risk involved for the agent himself. A Person who does a supererogatory act does not invoke the exemption which the natural duties allow.“ Rawls 117. In der deutschen Ausgabe wird der Begriff ‚supererogatory acts‘ leider mit ‚selbstlose Handlungen‘ übersetzt.

5 Im Jahr 2016 sind u.a. erschienen Stangl 2016; Archer 2016; Harmann 2016.

6 Es heißt: „Works of supererogation or supererogatory acts are now commonly understood to be those acts which a person does over and above his religious and moral duty, i.e. more than he ought to do or has to do.“ Heyd 1982, 1.

7 Es heißt: „I cannot at the same time say that something is a moral ideal, and feel that I have no sort of obligation to pursue it.“ Pybus 1982. Vgl. auch Pfannkuche 1994, 79; sowie von Witschen 2006, 3.

einer Theorie der Supererogation.⁸ Andere wiederum halten eine eigenständige Kategorie supererogativer Handlungen für überflüssig, weil sie Supererogationen mit Rawls dem Erlaubten zurechnen.⁹

2.2. Unter denjenigen, die eine solche Kategorie etablieren wollen, ist strittig, welche Merkmale ‚Supererogationen‘ haben. So wird beispielsweise diskutiert, ob von Supererogationen tatsächlich nur die Rede sein kann, wenn die Handlung dem Akteur große Opfer abfordert. Joel Feinberg weist schon 1961 darauf hin, dass kleine Gefälligkeiten ebenfalls Handlungen zu sein scheinen, die moralisch wertvoll, aber keine Pflicht sind (Feinberg 1961). Ein Autor, für den Supererogationen den Akteuren per definitionem „sehr große Opfer abverlangen“, ist Richard M. Hare. Angesichts dessen fragt er, ob wir „unsere Kinder dazu erziehen“ sollen, „Heilige und Helden zu sein?“ (Hare 1981, 275, 269). Seitdem steht zum einen die Frage im Raum, inwieweit sich supererogative moralische Ideale als Leitbild für die Moralerziehung von Kindern und Jugendlichen eignen. Zum anderen wird diskutiert, ob Supererogationen aus Sicht der moralischen Akteure klug sind.

2.3. Von besonderem Interesse ist die Kategorie der Supererogation aus der Sicht der Angewandten Ethik. Obgleich es in seinen Anwendungsbedingungen¹⁰ bislang alles andere als klar ist, wird hier in vielfältigen Kontexten so etwas wie ‚das Argument der Supererogation‘ ins Feld geführt, wenn die Auffassung vertreten werden soll, dass moralische Akteure eine bestimmte Handlung nicht tun müssen. So verteidigt der Essay *A Defense of Abortion* von Judith Thomson aus dem Jahr 1971 mit dem Argument der Supererogation beispielsweise die Auffassung, dass eine Abtreibung auch dann moralisch erlaubt wäre, falls man zugestehen müsse, dass ein Fötus eine Person ist, weil es keine Pflicht sein könne, einer anderen Person seinen

8 Vgl. dazu insb. Baron 1987. Barons leitende These lautet: „In fact, it is not always true that an ethical theory needs to recognize a category of supererogatory acts. Kant’s ethics provided an alternative approach, and one that I found more satisfactory“. Baron 1998, 57. Vgl. auch den Sammelband *Altruismus und Supererogation* 1999.

9 Vgl. z.B. Schumaker 1972. Dem ist allerdings entgegenzuhalten, dass im Falle von Supererogationen nicht die Handlung selbst, sondern ihre Unterlassung moralisch erlaubt zu sein scheint.

10 Die Analyse der Anwendungsbedingungen des ‚Arguments der Supererogation‘ ist Gegenstand meines derzeitigen Buchprojektes *Das muss ich nicht tun! Das Argument der Supererogation und die Grenzen der Pflicht in der Angewandten Ethik*. Raters Forthcoming.

Körper zur Verfügung stellen zu müssen (Thomson 1971). In Peter Schabers Essay *Wann ist der Grund gerecht* von 2013 wird das Argument ins Feld geführt, um die Auffassung zu begründen, dass „die Kombattanten freiwillig darin einwilligen“ müssen, an humanitären Interventionen „teilzunehmen“, weil humanitäre Interventionen nur so lange Pflicht sein können, wie die Kriegshandlungen für die Kombattanten „zumutbar“ sind (Schaber 2013, 138). Der vorliegende Schwerpunktband will einen Beitrag zur aktuellen Supererogationsforschung leisten, indem er zwei Schwerpunkte setzt.

3. *Der Band.* Die beiden ersten Beiträge des Bandes (Schnüriger, Naumann) behandeln die Frage, ob und wie sich eine eigenständige moralphilosophische Kategorie supererogatorischer Handlungen (vgl. 2.2) konsistent etablieren lässt. Der dritte und vierte Beitrag (Witschen, Raters) widmen sich dem Anwendungspotential der Kategorie der Supererogation in der Angewandten Ethik (vgl. 2.3) am Beispiel der Ethik der Globalisierung.

3.1. Der Essay *Der Begriff der Supererogation und das Problem moralischer Optionalität* von Hubert Schnüriger nimmt seinen Ausgangspunkt bei der Überzeugung, dass wir in der alltäglichen moralischen Praxis selbstverständlich davon ausgehen, dass es Handlungen gibt, die optional in dem Sinne sind, dass die Akteure auch dann entscheiden können, ob sie die Handlung tun oder nicht, wenn sie zugleich zugestehen müssen, dass es moralisch besser wäre, wenn sie die Handlung täten. In einem ersten Schritt leistet Schnüriger den Aufweis, dass diese alltägliche Auffassung dem Standardmodell praktischer Rationalität widerspricht, demzufolge es geboten ist, dem stärksten Handlungsgrund Folge zu leisten. In einem zweiten Schritt zeigt Schnüriger, dass sich dieser Widerspruch nicht lösen lässt, indem er insgesamt fünf verschiedene mögliche Begriffe von ‚Optionalität‘ zur Diskussion stellt. Zunächst werden drei Begriffe von ‚Optionalität‘ (Optionalität der Nachsicht, Opitonalität als Sanktionsfreiheit, paritätische Optionalität) untersucht, die laut Schnüriger zwar mit dem Standardmodell vereinbar sind, mit denen aber wesentliche Intuitionen des Alltagsverständnisses von supererogativem Handeln aufgegeben würden. Anschließend zeigt Schnüriger, dass man zwar zu einem nichtrevisionistischen Begriff von ‚Supererogation‘ gelangen könnte, indem man ‚im engeren Sinne optionalem‘ Handeln besonderen moralischen Wert zuspricht. Allerdings würde damit die gängige Auffassung von ‚Moral‘ preisgegeben, der zufolge ‚Moral‘ dasjenige benennt, was anderen aus Achtung geschuldet ist. Eine prima facie vielversprechende Möglichkeit sieht Schnüriger schließlich darin, eigene Rechtfertigungsgrün-

de für das Unterlassen von Supererogationen anzunehmen. Das Problem einer solchen ‚Optionalität im weiteren Sinne‘ sieht er allerdings darin, dass in seinen Augen moralische Gründe, mit denen sich die Unterlassung einer Handlung rechtfertigen lässt, mit Gründen gleichzusetzen sind, welche die Unterlassung der Handlung gebieten, womit dieser Weg die absurde Konsequenz hätte, dass Supererogationen unvernünftig, wenn nicht sogar moralisch verboten zu sein scheinen.

3.2. Katharina Naumann widmet sich in ihrem Essay *Paradigmatische Fälle? Methodische Überlegungen im Rahmen der Supererogationsdebatte* den vielfältigen Funktionen von Fallbeispielen in der Supererogationsdebatte. In einem ersten Schritt wird die Ausgangsbeobachtung mit Beispielen aus der Supererogationsforschung veranschaulicht. Dann werden drei Funktionen exponiert, die ein Rekurs auf paradigmatische Einzelfälle in der ethischen Theoriebildung erfüllen können, nämlich die Funktionen der Veranschaulichung, des Appells an moralische Intuitionen und der Explikation von Problemen. Anschließend formuliert Naumann zwei Anforderungen an eine Theorie der Supererogation: Zum einen müsse eine plausible Antwort auf die Frage gegeben werden, warum eine moralisch wertvolle Handlung dennoch keine Pflicht sein kann; zum anderen müsse gezeigt werden, dass die Kategorie nicht leer ist. Während die erste Anforderung nach Naumann durch einen Verweis auf Fallbeispiele nicht erfüllt werden kann, sieht sie bezüglich der zweiten Anforderung ein großes Potential, weil sich durch ethische Narrationen ja sowohl abstrakte Theorieelemente veranschaulichen als auch vorhandene moralische Intuitionen evozieren lassen. Fallbeispiele in der Supererogationsforschung werden nach Naumann jedoch vor allem zur Entfaltung und Verteidigung der Merkmale eingesetzt, die ‚Supererogationen‘ den jeweiligen Theorien zufolge haben sollen. Plausibilisiert wird das durch einige der Geschichten, die in der Supererogationsforschung zur Diskussion des umstrittenen Altruismus-Merkmals ins Feld geführt worden sind. Abschließend wird das Fazit gezogen, dass narrative Elemente in der Supererogationsforschung tatsächlich zur Veranschaulichung, zum Evozieren von moralischen Intuitionen und insbesondere zur Fokussierung auf bestimmte Probleme eingesetzt werden.

3.3. Dieter Witschens Essay *Humanitäre Intervention – eine supererogatorische Praxis?* zeigt zunächst, dass sich die Frage nach humanitärer Intervention als supererogatorischer Praxis nur stellt, wenn es zu gravierenden Menschenrechtsverletzungen kommt, weil eine humanitäre Intervention dann als Spezialfall einer Nothilfe angesehen werden kann. Das gelte

allerdings nur mit Blick auf individuelle Soldaten, weil Institutionen nicht supererogativ handeln könnten. Anschließend prüft Witschen Schritt für Schritt, inwieweit im Falle einer humanitären Intervention die Bedingungen seines Begriffs von ‚Supererogation‘ per se erfüllt sind bzw. unter entsprechenden Umständen erfüllt sein können. Wegen der Lebensgefährlichkeit von Kriegseinsätzen ist nach Witschen das Kriterium der außergewöhnlichen Risiken und Belastungen per se erfüllt. Erfüllbar sei das Kriterium der Freiwilligkeit, insofern der Einsatz nicht als Berufspflicht der Soldaten aufgefasst wird. Ebenfalls erfüllbar sei das Kriterium der guten subjektiven Motivation, wenn die Soldaten wirklich helfen wollen und sich nicht etwa aus Lust am Töten o.Ä. freiwillig melden. Weil die hohen persönlichen Risiken nicht für die eigene Gesellschaft eingegangen werden, kann die Beteiligung an einer humanitären Intervention nach Witschen für den Soldaten keine (Berufs-)Pflicht sein, womit ein weiteres Kriterium per se erfüllt sei. Weil Supererogationen keine Pflicht sein können, gäbe es gegenüber den individuellen Soldaten (bei Institutionen müsse das separat diskutiert werden) auch kein einforderbares Recht auf eine humanitäre Intervention, womit ein fünftes Kriterium erfüllt wäre. Aus der Tatsache, dass eine humanitäre Intervention keine individuelle Pflicht sein kann, folgt nach Witschen sechstens auch, dass kein Soldat wegen der Verweigerung einer Beteiligung an einer humanitären Intervention getadelt werden kann. Damit scheint die Diagnose nahezuliegen, dass die Beteiligung an einer humanitären Intervention aus der Sicht eines Soldaten eine supererogatorische Praxis ist. Im letzten Teil nimmt Witschen dann aber das Merkmal in den Blick, dass eine Supererogation umfassend und uneingeschränkt (d.h. sowohl hinsichtlich ihrer Gesamtfolgen als auch als Akt) moralisch gerechtfertigt sein muss, um als „hochethisch“ gelten zu können. Genau das aber kann nach Witschen im Falle der humanitären Intervention nicht behauptet werden, weil der Tod unschuldiger Menschen (Zivilisten) billigend in Kauf genommen werden müsse. Weil alle Kriterien seines Supererogationsbegriffs erfüllt sein müssen, kommt Witschen deshalb zu dem Schluss, dass humanitäre Interventionen keine Supererogationen sind. Moralphilosophisch sei die Situation, in der sich die Frage nach humanitärer Intervention stellt, vielmehr als ‚moralisches Dilemma‘ adäquat beschrieben, in dem Akteure „nicht umhin“ kommen, „sich notwendigerweise moralisch schuldig zu machen“.

3.4. Mein eigener Essay *Was geht uns das Elend dieser Welt an?* nimmt seinen Ausgangspunkt bei Peter Singers Auffassung, dass es für die Bessergestellten dieser Welt Pflicht und damit kein „supererogatorischer

Akt“ (Singer 1972, 43) sei, sich im Kampf gegen den Welthunger zu engagieren, solange sie nicht etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung opfern müssten. Der Essay setzt eine individuelle Welthungerhilfspflicht voraus und fragt, ob die Pflicht eine Grenze haben und wo diese ggfs. gezogen werden sollte. In einem ersten Schritt werden die präferenzutilitaristischen Positionen von Hare und Singer dahingehend kritisiert, dass die meisten Bessergestellten durch Singers fast grenzenlose Hilfspflicht überfordert würden, während Hare ungerechterweise die Lasten des Welthungerproblems einigen wenigen aufbürdet, die sich dazu berufen fühlen. Um den Vorschlag einer alternativen Begrenzung der Welthungerhilfspflicht geht es im zweiten Teil. Dazu wird zunächst ein rationalistischer Begriff von ‚Supererogation‘ vorgestellt, der eine Unterscheidung zwischen Ultraerogationen und Anstandserogationen zulässt: Während man Ultraerogationen vernünftigerweise nicht als allgemeine Pflicht wollen kann, weil sie den moralischen Akteur als solchen gefährden, kann man Anstandserogationen aus anderen Gründen vernünftigerweise nicht als allgemeine Pflicht wollen. Damit die Lasten gleichmäßig verteilt und die betreffenden Institutionen ideell und finanziell ausreichend unterstützt sind, sollte die individuelle Welthungerhilfspflicht durch eine klar begrenzte Welthungersteuer für alle Bessergestellten erfüllt werden. Weil man für anstandserogatives Handeln gemocht wird, ohne überfordert zu werden, kann es klug sein, darüber hinaus mehr zu geben oder zu tun. Weder von sich selbst noch von anderen ist jedoch ein ultraerogativer Einsatz im Sinne Singers zu erwarten: Von keinem moralischen Akteur darf im Namen der Moral die Preisgabe des eigenen Lebens, seines Lebensentwurfs oder seiner substantiellen Glücksinteressen abverlangt werden, weil sich die Moral damit in einen Selbstwiderspruch begeben würde. Damit liegt der Gewinn einer Unterscheidung von zwei Arten von Supererogationen für die Angewandte Ethik in einer Abgrenzung gegenüber moralischer Überforderung.

Literatur

Altruismus und Supererogation. Jahrbuch für Recht und Ethik 6. Hrsg. v. B. Sharon, J. Hruschka, J.C. Joerden. Berlin: Duncker und Humblot 1999.

Alfred Archer, „Supererogation, Sacrifice, and the Limits of Duty“. In: *The Southern Journal of Philosophy*. Bd. 54.3. 2016, 333–354.

Marcia Baron, „Kantian Ethics and Supererogation“. In: *Journal of Philosophy* 84, 1987, 237–262.

- Marcia Baron, „Imperfect Duties and Supererogatory Acts“. In: *Altruismus 1999*. A.a.O. 57–71.
- Joel Feinberg, „Supererogation and Rules“. In: *Ethics* 71 Nr. 4. 1961, 279–288.
- Richard M. Hare, *Moral Thinking*. Its Levels, Methods and Point. Oxford/ New York 1981. Dt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992.
- Elizabeth Harmann, „Morally Permissible Moral Mistakes“. In: *Ethics*. 126 (University of Chicago). January 2016, 366–395.
- David Heyd, *Supererogation*. Cambridge: Cambridge University Press 1982.
- Jan C. Joerde, „Supererogation“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 10. Hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer. Basel: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, Sp. 631ff.
- Walter Pfannkuche, „Supererogation und moralische Verantwortung“. In: *Umorientierungen*, Wissenschaft, Technik und Gesellschaft im Wandel. Hrsg. v. W. König. Fr. a.M./ Berlin/ Bern/ N.Y./ Paris: Peter Lang Verlag 1994, 73–92.
- Elizabeth M. Pybus, „Saints and Heroes“, In: *Philosophy* 57, 1982 (Nr. 220), (193–199) 195
- John Rawls, *Theory of Justice*. Harvard: Harvard University Press 1971. Zit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977.
- Peter Schaber, „Wann ist der Grund gerecht? Zur Rechtfertigung Humanitärer Interventionen.“ In: *Die Humanitäre Intervention in der ethischen Beurteilung*. Hrsg. v. H. Busche, D. Schubbe. Tübingen: Mohr Siebeck 2013, (127–141) 138.
- Millard Schumaker, „Deontic Morality and the Problem of Supererogation“. In: *Philosophical Studies*. Bd. 23.6. Dezember 1972, 42ff.
- Singer, Peter: Famine, Affluence, and Morality. In: *Philosophy an Public Affairs* 1.2. 1972, (229–243) 235. Dt. als ders.: Hunger, Wohlstand und Moral. Dt. übers. E. Imhofer, D. Jaber. In: *Weltarmut und Ethik* 2007/ 2009, (37–52) 43.
- Rebecca Stangl, „Neo-Aristotelian Supererogation“. In: *Ethics*. 126 (University of Chicago). January 2016, 339–365;
- Judith Thomson, „A Defense of Abortion“. In: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 1, no. 1. Fall 1971. Reprinted in: *Intervention and Reflection: Basic Issues in Medical Ethics*. Hrsg. Ronald Munson Wadsworth 1996, 69–80. Zit. *Um Leben und Tod*. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord. Hrsg. v. A. Leist. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, 107–132.
- James O. Urmson, „Saints and Heroes“. In: *Essays in Moral Philosophy*. Hrsg. v. A.I. Melden, Seattle: Washington Press 1958, 198–216.
- Dieter Witschen, „Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen“. In: *Studien zur theologischen Ethik* 114. Hrsg. v. A. Holderegger. Freiburg/ Wien: Herder-Verlag 2006, 3.

Der Begriff der Supererogation und das Problem moralischer Optionalität

The concept of supererogation and the problem of moral optionality

HUBERT SCHNÜRIGER, BASEL

Zusammenfassung: Es gibt moralisch gute Handlungen, die über die Pflicht hinausgehen. Wer sie unterlässt, handelt nicht moralisch falsch, obwohl es moralisch besser wäre, sie auszuüben. Diese Vorstellung scheint tief im moralischen Alltagsverständnis verankert zu sein. Es ist allerdings keineswegs klar, dass sich diese Vorstellung moralphilosophisch in einer kohärenten und substantiell gehaltvollen Weise verteidigen lässt. Sie setzt eine Form von moralischer Optionalität voraus, die mit dem Standardmodell moralisch-praktischer Rationalität unvereinbar scheint. Der Beitrag unterscheidet ausgehend von der einschlägigen Literatur fünf Weisen der Rekonstruktion von Handlungen, die dem Alltagsverständnis zufolge zwar gut, deren Unterlassung aber nicht moralisch falsch ist. Nur zwei dieser Rekonstruktionen sind nichtrevisionistisch. Die erste dieser nichtrevisionistischen Rekonstruktionen geht allerdings eine hohe Begründungslast ein. Es ist offen, ob sie sich auf einer substantiellen Ebene einlösen lässt. Die zweite Rekonstruktion erscheint primär deswegen nichtrevisionistisch, weil sie einen ungewöhnlich weiten Moralbegriff voraussetzt.

Schlagwörter: Supererogation, moralische Optionalität, Grenzen der Moral, moralische Überforderung

Abstract: There are morally good acts that go beyond the call of duty. Omitting them is not morally wrong or blameworthy even though it would be morally better to perform them. This, at least, seems to be an idea deeply embedded in moral common sense. It is, however, far from evident that it can be defended in a coherent and substantial way. Crucially, so-called supererogatory acts imply a kind of moral optionality that seems to be at odds with the standard model of practical rationality. How

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



can it not be wrong not to choose the morally better option? The paper distinguishes five reconstructions of the common sense understanding of supererogatory acts to be found in the literature based on five reconstructions of moral optionality. Only two of them are clearly non-revisionist reconstructions. The first of these non-revisionist reconstructions incurs a high burden of proof. It is an open question whether it can be discharged. The second one, on the other hand, seems to be non-revisionist because it relies on an unusually broad concept of morality.

Keywords: Supererogation, moral optionality, limits of duty, overdemandingness

Menschen können moralisch gut und verdienstlich handeln, indem sie mehr leisten, als moralisch geboten ist. Würden sie solche Handlungen unterlassen, handelten sie keineswegs moralisch falsch. Sie handelten schlicht nicht so gut, wie es möglich wäre. Diese Vorstellung scheint zu einem festen Bestandteil des moralischen Alltagsverständnisses zu gehören.

Supererogatorischen Handlungen, um den moralphilosophischen *terminus technicus* zu verwenden, eignet mithin ein optionaler Charakter. Die Akteure dürfen die moralisch bessere Handlung ausführen, müssen dies aber nicht tun. Sie handeln nicht moralisch falsch, wenn sie die supererogatorische Handlung unterlassen. Gerade dieser optionale Charakter ist jedoch aus moralphilosophischer Sicht problematisch. Zunächst ist unklar, ob und gegebenenfalls wie er sich vor dem Hintergrund der klassischen moraltheoretischen Ansätze rechtfertigen lässt. Die zeitgenössische Debatte über den Begriff der Supererogation wurde denn auch durch die Kritik angestoßen, dass die dominanten Moraltheorien der Neuzeit höchstens zwischen den drei deontischen Kategorien ‚erlaubt‘, ‚geboten‘ und ‚verboten‘ unterscheiden würden und keinen Raum für moralisch gute Handlungen hätten, die nicht geboten seien. Erlaubte Handlungen würden nur als moralisch indifferente Handlungen in den Blick kommen (Urmson 1958). Dieses erste Problem verweist auf ein zweites. Einem verbreiteten Moralverständnis gemäß ist Moral darüber bestimmt, was anderen geschuldet ist. Es ist nicht evident, wie ein solcher Moralbegriff Raum für supererogatorisches Handeln haben kann. Darüber hinaus scheinen supererogatorische Handlungen einem fundamentalen Prinzip moralisch-praktischer Rationalität zu widersprechen, wonach es immer falsch ist, die schlechtere von zwei Optionen zu wählen. Die letzten beiden Probleme stellen infrage, dass es sich beim Begriff der Supererogation überhaupt um einen kohärenten Begriff handelt. Wichtig im Blick zu behalten ist, dass selbst wenn es sich beim Begriff der Supererogation um einen kohärenten Begriff handelt, dies noch nicht impliziert, dass sich

Instanzen supererogatorischen Handelns substantiell begründen lassen. Darauf verweist primär das erste Problem.

Dieser Beitrag setzt bei der Frage an, ob es sich beim Begriff der Supererogation um einen kohärenten Begriff handelt. Zum einen versucht er, die Debatte über den Begriff der Supererogation nach den in der Debatte explizit oder implizit vertretenen Modellen von Optionalität zu ordnen. Konkret wird zwischen fünf Modellen von Optionalität unterschieden, die fünf unterschiedlichen Rekonstruktionen von Supererogation entsprechen. Nur zwei dieser Modelle erweisen sich klar als nichtrevisionistisch. Damit ist gemeint, dass nur zwei dieser Modelle dem hier vorausgesetzten Alltagsverständnis in der Form Rechnung tragen, dass sie die Unterlassung supererogatorischer Handlungen als moralisch erlaubt verstehen, obwohl ihre Ausführung moralisch besser wäre. Revisionistische Rekonstruktionen sehen sich selbstverständlich dem impliziten Vorwurf ausgesetzt, das Alltagsverständnis von Supererogation gerade nicht fassen zu können. Was die einen als die plausibelste, wenn auch revisionistische Rekonstruktion des Alltagsverständnisses von Supererogation verteidigen, legt in den Augen anderer Zeugnis davon ab, dass es keine supererogatorischen Handlungen geben kann.

Zum anderen zeigt der Beitrag die Begründungslasten auf, welche die nichtrevisionistischen Modelle von Optionalität und damit die entsprechenden Konzeptionen von Supererogation eingehen. Als Referenzpunkt für die folgenden Ausführungen gilt ein Moralverständnis, das Moral darüber bestimmt, was anderen aus Achtung geschuldet ist. Dieses Moralverständnis wird gerne mit deontologischen Moraltheorien verbunden. Es gibt allerdings auch konsequentialistische Ansätze, die mit einem solchen Verständnis arbeiten (z.B. Hare 1985, 106f.). In den Kontexten, in denen dieses Moralverständnis für die Argumentation zentral ist, wird dies explizit gemacht.

In einem ersten Schritt gilt es herauszuarbeiten, weshalb genau der Begriff der Supererogation aus rationalitätstheoretischer Sicht problematisch ist. Zu diesem Zweck wird das Standardverständnis moralisch-praktischer Rationalität eingeführt und aufgezeigt, welche Charakteristika des (unterstellten) Alltagsverständnisses von Supererogation mit diesem Standardverständnis unvereinbar scheinen.

Das zentrale Problem

Als Standardverständnis moralisch-praktischer Rationalität wird hier ein Modell vorausgesetzt, das Urteile über Gründe in der Weise mit Sollensurteilen verknüpft, dass Handlungsgründe implizieren, entsprechend handeln zu sollen. Im Falle von konfligierenden Gründen gilt, dass man dem stärksten Grund gemäß handeln soll. Anders formuliert: Wer nicht entsprechend dem stärksten Grund handelt, handelt irrational und, im Falle von moralischen Gründen, moralisch falsch. Genau dies scheint nun aber mit dem Begriff der Supererogation unvereinbar. Die Unterlassung einer supererogatorischen Handlung ist gerade nicht moralisch falsch, obwohl der stärkste einschlägige moralische Grund für diese Handlung spricht. Es lohnt sich, dies genauer zu betrachten.

Im Folgenden wird zunächst das Standardmodell moralisch-praktischer Rationalität in einer Weise eingeführt, die strittige Punkte oder präzisere Bestimmungen ausblendet, welche für die Diskussion des Supererogationsbegriffs nicht unmittelbar relevant sind. In einem zweiten Schritt wird der Begriff supererogatorischer Handlungen vor dem Hintergrund des Standardmodells charakterisiert.

Das Standardmodell moralisch-praktischer Rationalität

Die Grundsätze 1. bis 4. bringen grob vereinfacht die Grundzüge des Standardverständnisses moralisch-praktischer Rationalität zum Ausdruck. Die Grundsätze 5. und 6. stellen die Anwendung des Standardverständnisses auf den Bereich der Moral dar.

1. Gründe korrespondieren evaluativen Eigenschaften. Das drückt sich darin aus, dass man umso mehr oder stärkeren Grund hat, eine Handlung auszuführen, je besser sie ist.
2. Wer einen Grund hat, in einer bestimmten Weise zu handeln, soll entsprechend handeln.
3. Wer sich mit zwei oder mehr konfligierenden Gründen konfrontiert sieht, soll entsprechend dem stärksten Grund handeln.
4. Wer entgegen dem stärksten Grund handelt, handelt irrational.
5. Wer eine moralisch gute Handlung ausführt, hat einen moralischen Grund, diese Handlung auszuführen.
6. Wer einen moralischen Grund hat, eine bestimmte Handlung auszuführen, soll moralisch gesehen die Handlung ausführen. Er oder sie hat die moralische Pflicht, die Handlung auszuführen. Die Unterlassung dieser Handlung ist moralisch falsch.

Drei der sechs Grundsätze verdienen einen kurzen Kommentar. Der erste Grundsatz ist bewusst offen formuliert. Er lässt das genaue Verhältnis zwischen Gründen und Werten im Vagen, um mit unterschiedlichsten Ansätzen vereinbar zu sein. Offen bleibt auch, welche Art von Entitäten Träger der evaluativen Eigenschaften sind. In der hier gewählten Form erscheint der dritte Grundsatz darüber hinaus unterbestimmt. Es ist nicht immer so, dass ein einzelner Grund den Ausschlag gibt. Oft ist das Zusammenspiel von Gründen ausschlaggebend. Beiden Konstellationen trägt die allgemeinere Formulierung am besten Rechnung, dass man so handeln soll, wie zu handeln man alles in allem am meisten Grund hat. Für den weiteren Argumentationsverlauf ist diese Unterscheidung irrelevant, weshalb mit der einfacheren Formulierung in Grundsatz 3. gearbeitet wird. Der fünfte Grundsatz setzt voraus, dass sich für jede Handlung, die als moralisch gut beurteilt wird, auch moralische Gründe anführen lassen. Das impliziert jedoch nicht, dass die Akteurin auch aus diesen Gründen handeln muss. In diesem Sinn ist jede pflichtgemäße Handlung moralisch gut, selbst wenn sie aus strategischen Überlegungen ausgeführt wird. Der Einfachheit halber wird hier vorausgesetzt, dass dies auch für supererogatorische Handlungen gilt. Diese Setzung hat keinen entscheidenden Einfluss auf die folgenden Überlegungen.

Für die weiteren Ausführungen sind des Weiteren einige wenige terminologische Setzungen hilfreich. Das Standardverständnis geht davon aus, dass Gründe immer als bindende oder fordernde Gründe zu verstehen sind. Sie treten grundsätzlich und ohne weitere Qualifikation als *Pro-tanto*-Gründe auf. Unter sonst gleichen Bedingungen sind sie hinreichend, um eine bestimmte Handlung verbindlich zu machen. Das wird hier so gefasst, dass sie ein *Pro-tanto*-Sollen implizieren. Der jeweils stärkste Grund lässt sich als ‚konklusiver Grund‘ bezeichnen. Konklusive Gründe implizieren ein konklusives Sollen. Sollensurteile sind in dieser Lesart nicht grundsätzlich konklusiv. Das hat den Vorteil, dass sich entsprechend zwischen *Pro-tanto*-Pflichten und konklusiven Pflichten unterscheiden lässt.

Zentrale Charakteristika supererogatorischer Handlungen

Vor diesem Hintergrund bietet es sich an, das alltägliche Verständnis von supererogatorischen Handlungen über die folgenden beiden Charakteristika zu fassen:

7. Wer eine supererogatorische Handlung ausführt, handelt entsprechend dem jeweils stärksten moralischen Grund.

8. Wer eine supererogatorische Handlung ausführt, würde nicht moralisch falsch handeln, wenn er oder sie die Handlung unterlassen würde.

Diese Charakteristika bringen zentrale Elemente eines jeden Begriffs von supererogatorischen Handlungen zum Ausdruck. Sie erheben nicht den Anspruch, den Begriff vollständig zu erfassen (siehe dazu etwa Heyd 1982, 115). Die Grundsätze 7. und 8. sind angesichts des eingeführten Standardverständnisses moralisch-praktischer Rationalität offensichtlich unvereinbar. Supererogatorisches Handeln erscheint denn auch inkohärent, weil es einen konklusiven moralischen Grund voraussetzt, den nicht zu befolgen nicht moralisch falsch ist. Mit Blick auf den ersten Grundsatz lässt sich das alternativ auch so ausdrücken, dass die Korrespondenz von Werten und Gründen und damit von deontischen und evaluativen Urteilen infrage gestellt wird. In der anglophonen Literatur wird dies so gefasst, dass der ‚good-ought tie-up‘ infrage gestellt wird (Heyd 1982, 4, 171).

Formen von Optionalität

Dieser Abschnitt unterscheidet in Form von fünf Optionalitätsmodellen fünf mögliche Reaktionen auf die Herausforderung des Alltagsverständnisses von Supererogation durch das Standardmodell praktischer Rationalität.

Optionalität der Nachsicht: Als ‚Optionalität der Nachsicht‘ wird hier ein Ansatz verstanden, der die Unterlassung supererogatorischen Handelns als zwar falsch, aber entschuldigbar versteht. Ein solches Verständnis von Supererogation ist mit dem Standardverständnis praktischer Rationalität gut vereinbar. Allerdings ist es massiv revisionistisch, da es supererogatorisches Handeln gerade anders als das Alltagsverständnis als gebotenes und nicht als erlaubtes Handeln versteht. Mithin ist es mit dem achten Grundsatz unvereinbar. Es konzipiert supererogatorisches Handeln gerade nicht als moralisch optionales Handeln. In der Literatur spielt ein solches Modell primär als Negativfolie eine Rolle. Es entspricht im Kern der Position, die Jonathan Dancy als einen ‚schwachen Supererogationsbegriff‘ bezeichnet. Er führt diesen Begriff ein, um ihn sogleich als offenkundig unplausibel zurückzuweisen (1993, 131, 138). Niemand würde seines Erachtens auf die Idee kommen, das Alltagsverständnis von Supererogation in dieser Weise zu rekonstruieren, wenn nicht theoriegeleitete Überlegungen und Zwänge dafür sprächen. Das mag richtig sein. Zugleich kann auch zugestanden werden, dass Moralphiloso-

sophie ihren Ausgang vom moralischen Alltagsverstand nehmen sollte und gravierende Abweichungen unter Rechtfertigungsdruck stehen. Das spricht gleichwohl nicht in einem ausschlaggebenden Sinne gegen diesen Ansatz. Es spricht einzig dagegen, ihn als eine nichtrevisionistische Rekonstruktion des Alltagsverständnisses von Supererogation zu verstehen. Autoren, welche die Sinnhaftigkeit des Supererogationsbegriffs bestreiten, werden dieser Rekonstruktion selbstverständlich entgegenhalten, dass sie gerade nicht das Alltagsverständnis von Supererogation erfasst, sondern ein anderes Phänomen in den Blick nimmt.

Optionalität als Sanktionsfreiheit: Dieser Ansatz rekonstruiert supererogatorische Handlungen als moralisch gebotene Handlungen, deren Unterlassung durch andere nicht negativ sanktioniert werden soll. Die Unterlassung soll weder durch formelle noch durch informelle Sanktionen wie Missbilligung und Tadel bestraft werden, obwohl die Unterlassung der Handlung moralisch falsch ist (Pfannkuche 1997, 296f.). Genau genommen konzipiert dieser Ansatz supererogatorisches Handeln ebenso wenig als optionales Handeln wie der Ansatz der *Optionalität aus Nachsicht*. Auch er versteht supererogatorisches Handeln als gebotenes Handeln. Die moralische Akteurin selber muss das Handeln als geboten anerkennen und auch entsprechend handeln, es sei denn, stärkere Gründe sprechen dafür, die Handlung zu unterlassen. Ohne solche konfligierenden Gründe ist sie in einem konklusiven Sinne verpflichtet, entsprechend zu handeln. Unterlässt sie es, muss sie sich selbst Vorwürfe machen (Pfannkuche 1997, 300). Damit ist auch dieses Modell angesichts des Alltagsverständnisses von Supererogation klar revisionistisch. Gleichzeitig ist es aber ebenfalls mit dem Standardverständnis moralisch-praktischer Rationalität vereinbar. Dieses Modell kann darüber hinaus beanspruchen, einem interessanten Phänomen Rechnung zu tragen. Moralische Akteure, deren Handeln gerne als typisches Beispiel für supererogatorisches Handeln genannt wird, beschreiben ihr Handeln selber oft so, dass sie ‚nur ihre Pflicht‘ getan hätten (vgl. dazu aber auch Archer/Ridge 2015).

Diese Form der Unterscheidung zwischen Handlungen, deren Unterlassung durch andere sanktioniert werden soll, und supererogatorischen Handlungen, deren Unterlassung nicht durch andere sanktioniert werden soll, darf nicht mit der Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten verwechselt werden, wie sie etwa von Mill eingeführt wird. Mill fasst supererogatorische Handlungen gerade nicht als genuin mo-

ralische Handlungen (1976, 145ff.). Marcia Baron argumentiert hingegen im Rahmen eines kantianischen Ansatzes, dass die Phänomene, die üblicherweise als supererogatorisch eingeschätzt werden, angemessener im Rahmen der Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten rekonstruiert werden können (1998, 2016). Auf eine eigenständige Diskussion des Versuches, die durch den Begriff der Supererogation implizierte moralische Optionalität über den Begriff unvollkommener Pflichten zu rekonstruieren, wird hier verzichtet. Einerseits ist umstritten, wie diese Unterscheidung genau zu verstehen ist. Andererseits sehen sich Versuche, supererogatorisches Handeln auf dieser Basis zu rekonstruieren, *mutatis mutandis* im Kern mit denselben Herausforderungen konfrontiert, mit denen auch das weiter unten zu diskutierende Modell der *Moralischen Optionalität im weiten Sinne* konfrontiert ist.

Paritätische Optionalität: Ein eigenständiges Modell zur Rekonstruktion des optionalen Charakters von supererogatorischen Handlungen schließt an eine Vorstellung an, die Joseph Raz den ‚basic belief‘ nennt: „[...] most of the time people have a variety of options such that it would accord with reason for them to choose any one of them and it would not be against reason to avoid any of them“ (Raz 1999, 100). Der Freiraum, der es den Menschen ermöglicht, jede der Optionen zu wählen, ist durch den besonderen Kontext geprägt. Entscheidend ist in solchen Konstellationen, dass keiner der Gründe stärker ist als die anderen. Raz führt den Freiraum auf einen Konflikt von inkommensurablen Gründen zurück (Raz 1999, 102f.). Weil der Ausdruck ‚inkommensurabel‘ unterschiedlich verwendet wird, lohnt es sich, in Anlehnung an Ruth Chang von ‚paritätischer Optionalität‘ zu sprechen. Gründe, die sich gegenseitig nicht überwiegen, aber auch nicht gleiches Gewicht haben, versteht sie als ‚on a par‘ seiend (Chang 2002, 121). Die allgemeine Einführung des *basic belief* ist nun allerdings offener. Sie lässt auch Konstellationen von gleichgewichtigen Gründen zu. Trotz der terminologischen Ausrichtung an Konflikten von paritätischen Gründen sollte erstere Konstellation nicht ausgeschlossen werden. Auch für sie gilt, dass der Wille der Akteurin im Sinne der Einstellungen, die sie zu den verschiedenen Handlungen hat, den Ausschlag für eine der Handlungen gibt (Raz 1999, 111). Ob die Akteurin das Wochenende damit verbringt zu wandern, Freunde zu besuchen, einer Musikaufführung zu folgen oder einen guten Roman zu lesen, hängt davon ab, woran ihr liegt. Es hängt davon ab, was sie in einem gehaltvollen Sinne will. Raz schlägt nun vor, dass einige dieser Optionen auch morali-

scher Natur sein können (1999, 243). Von supererogatorischen Handlungen würde man entsprechend dann sprechen, wenn konkrete moralische Gründe zu konkreten nichtmoralischen Gründen in einem paritätischen oder gleichgewichtigen Verhältnis stehen und die Akteurin dem moralischen Grund entsprechend handelte. Dieser Vorschlag ist mit dem Standardmodell moralisch-praktischer Rationalität grundsätzlich vereinbar. Die Akteurin hat zwar einen Entscheidungsspielraum, aber der begriffliche Konnex zwischen dem Evaluativen und dem Deontischen wird nicht aufgegeben. Trivial ist der Vorschlag gleichwohl nicht.

Zunächst wird hier ein keineswegs selbstverständliches Charakteristikum des Standardmodells deutlich. Das Standardmodell wurde so eingeführt, dass eine Akteurin falsch handelt, wenn sie einem konklusiven Grund zuwiderhandelt. Konklusive Gründe wurden gleichzeitig als die in einer Handlungssituation stärksten Gründe eingeführt. Das ist deshalb keine triviale Bestimmung, weil es vor diesem Hintergrund keine im engeren Sinne dilemmatischen Konflikte geben kann. Solche Konflikte sind gerade dadurch gekennzeichnet, dass jede Handlungsoption in einer gegebenen Situation falsch ist. Wer davon ausgeht, dass es genuine Dilemmasituationen in diesem Sinne gibt, setzt ein Verständnis moralisch-praktischer Rationalität voraus, wonach es falsch ist, wenn man einem Grund zuwiderhandelt, der von keinem anderen Grund überwogen wird. Der Einfachheit halber lässt sich dies auch so fassen, dass nach diesem Modell jede Handlung falsch ist, wenn sie nicht vereinbar ist mit einem nichtübertrumpften Grund. In solchen Situationen geht nicht alles, wie der *basic belief* suggeriert, sondern es geht nichts (Timmermann 2004, 108). Unabhängig von der Frage, wie plausibel diese Voraussetzung ist, weist aber auch dieses Modell einen revisionistischen Charakter auf.

Das Alltagsverständnis von Supererogation geht davon aus, dass die moralische Akteurin zwar auf der Basis des stärksten moralischen Grundes handelt, aber dennoch nicht moralisch falsch handelte, wenn sie die entsprechende Handlung unterließe. Es setzt also eine Form von innermoralischer Optionalität voraus. Die paritätische Optionalität ist hingegen offensichtlich im umfassenden Bereich der praktischen Rationalität verortet. Sie wird durch den Konflikt zwischen moralischen und nichtmoralischen Gründen ermöglicht. Statt um moralische Optionalität handelt es sich um eine in einem allgemeineren Sinne vernünftige Optionalität. Das Problem besteht nun nicht nur darin, dass damit nicht auch gezeigt ist, dass es Formen von innermoralischer paritätischer Optionalität gibt. Das Problem besteht darin,

dass im Falle innermoralischer paritätischer Optionalität keine der Handlungsoptionen moralisch besser wäre als die anderen.

Mit diesem revisionistischen Charakter ist ein substantielles Problem verknüpft. Das Modell der *paritätischen Optionalität* weist grundsätzlich die Schwierigkeit auf, dass unklar ist, wann moralische und nichtmoralische Gründe in einem paritätischen Verhältnis zueinander stehen und wann sich der moralische Grund als stärker als die nichtmoralischen Gründe erweist. In der Form, in der die paritätische Optionalität eingeführt wird, scheint diese Unterscheidung aus der umfassenden Vernunftperspektive gefällt zu werden. Damit wird die Unterscheidung zwischen den Handlungen, die moralisch geboten sind, und jenen Handlungen, die über die Pflicht hinausgehen, aus der umfassenden Vernunftperspektive vorgenommen. Das legt aber nahe, dass es zwar eine genuin moralische Perspektive gibt, sie jedoch die Stärke und Reichweite ihrer eigenen Gründe nicht einschätzen kann. Diese Implikation ist nicht trivial. Wenn Moral dadurch charakterisiert wird, dass sie zum Ausdruck bringt, was anderen aus Achtung geschuldet ist, wird damit einem verbreiteten Verständnis gemäß impliziert, dass Moral zum Ausdruck bringt, wie viel – welchen Aufwand – die moralische Akteurin anderen schuldet. Es ist eine zentrale Aufgabe der Moral, Kriterien zur Vermittlung von Interessen an die Hand zu geben. Dieser Aufgabe kann sie nicht nachkommen, wenn sie nicht angeben kann, wann Interessen anderer gegenüber den Eigeninteressen bzw. prudentiellen Gründen der moralischen Akteurin stärker zu gewichten sind. Damit soll nicht bestritten werden, dass letztlich die Urteilskraft von vernünftigen Akteurinnen *qua* vernünftigen Akteurinnen gefordert ist, wenn es um konkrete Handlungsentscheidungen geht. Entscheidend ist jedoch, dass die moralische Perspektive diesem Verständnis gemäß selber mindestens abstrakte Kriterien für ihre eigenen Grenzen an die Hand geben können muss. Wenn supererogatorisches Handeln moralische Optionalität voraussetzt, scheint es immer schon ein Moralverständnis vorauszusetzen, das die Forderungen der Moral intern begrenzt.

Darüber hinaus ist dieser Vorschlag einem Vorbehalt ausgesetzt, den Raz selber in seinem viel diskutierten frühen Aufsatz zu Supererogation formuliert. Der Vorbehalt hebt darauf ab, dass die These nicht erklären könne, weshalb in bestimmten Fällen zwar die Verfolgung von persönlichen oder prudentiellen Ziele als erlaubt und legitim, die Förderung oder Realisierung genuin moralischer Ziele aber als lobenswert erachtet werde (Raz 1975, 168). Es ist nicht klar, weshalb in einer Konfliktsituation die Entscheidung für die moralisch bessere Handlung lobenswert ist, wenn sie nicht durch stärkere

Gründe gestützt ist. Hier liegt die Antwort nahe, dass eine Akteurin, die sich für die moralisch bessere Handlung entscheidet, für ihren Charakter gelobt wird. Sie wird dafür gelobt, dass ihr an der Moral viel liegt. Diese Antwort verlagert das Problem jedoch, ohne es zu lösen.

Moralische Optionalität im weiten Sinne: Wer Supererogation im Licht eines weiten Begriffs moralischer Optionalität interpretiert, betont, dass supererogatorisches Handeln in einer moralisch gerechtfertigten und nicht nur in einer moralisch entschuldbaren Weise unterlassen werden darf, obwohl es einen bindenden moralischen Grund gibt, entsprechend zu handeln. Dieses Modell innermoralischer Optionalität wird hier als im weiteren Sinne optional bezeichnet, weil die Unterlassung einer supererogatorischen Handlung einer moralischen Rechtfertigung bedarf. Die Rechtfertigung braucht es, weil die moralische Akteurin entgegen einer *Pro-tanto*-Pflicht handelt. Dieses Optionalitätsverständnis lässt sich am einfachsten anhand von Joshua Gerts Unterscheidung zwischen der bindenden oder fordernden (‘requiring’) Kraft und der rechtfertigenden (‘justifying’) Kraft von Gründen einführen (2004, 20ff.), auch wenn er selber gegenüber der Rekonstruktion von supererogatorischen Handlungen auf dieser Basis alleine Vorbehalte hat (2004, 109; 2012, 615f.). Gründe können gemäß Gert eine starke rechtfertigende Kraft haben und gleichwohl keinen oder nur einen schwach bindenden Charakter besitzen und umgekehrt. Weil Gründe in konkreten Fällen in der Regel mit Blick auf eine der beiden Funktionen in den Blick genommen werden, bietet es sich der Einfachheit halber an, zwischen rechtfertigenden und bindenden Gründen zu unterscheiden. Bindende Gründe entsprechen dem Gründemodell der Standardtheorie. Rechtfertigende Gründe haben hingegen grundsätzlich die Funktion, Handlungen erlaubt zu machen, die ohne diese Gründe irrational und damit falsch wären (2004, 23).

Gert führte diese Unterscheidung ursprünglich mit Blick auf die praktische Rationalität im Allgemeinen ein. Die meisten seiner paradigmatischen Beispiele arbeiten mit Gründen, die unterschiedlichen Bereichen des Praktischen angehören. Um die Unterscheidung zwischen rechtfertigenden und bindenden Gründen für einen weiten Begriff moralischer Optionalität fruchtbar machen zu können, muss die Unterscheidung jedoch innerhalb des Bereichs der Moral stattfinden können. Es muss dann zwischen der moralisch rechtfertigenden und der moralisch bindenden Kraft von Gründen unterschieden werden. Diese Unterscheidung schafft begrifflich Freiraum für moralisch optionales Handeln, weil die Gründe, welche die Nichtbefol-

gung bestimmter moralisch bindender Gründe moralisch rechtfertigen, die alternative Handlung nicht zugleich moralisch verbindlich machen. Entsprechend ist es der Akteurin auch freigestellt, ob sie nicht doch die Handlung ausführt, welche durch die *Pro-tanto*-Pflicht gefordert ist. Dieser Ansatz beansprucht, dem Alltagsverständnis gerecht werden zu können. Er zwingt zwar zu einer Anpassung des Standardmodells moralisch-praktischer Rationalität. Da diese Anpassung mit Blick auf den umfassenden Bereich praktischer Rationalität eingeführt wurde, erweckt sie jedoch nicht den Eindruck einer *Ad-hoc*-Konzeption.

Es ist allerdings nicht evident, dass sich tatsächlich Handlungen finden lassen, die in diesem Sinne moralisch optional sind. Vertreter dieses Optionalitätsmodells müssen erstens zeigen, weshalb es moralisch erlaubt sein kann, nicht entsprechend dem stärksten moralischen Grund zu handeln. Zweitens müssen sie zeigen, wieso es erlaubt sein kann, entsprechend dem stärksten moralischen Grund zu handeln, obwohl man gerechtfertigt wäre, nicht entsprechend zu handeln. Die Schwierigkeit besteht hier darin aufzuweisen, dass jene Gründe, die es rechtfertigen, nicht die supererogatorische Handlung auszuführen, ihre Ausführung nicht zugleich moralisch verbieten. Das Problem ist nicht die begriffliche Unterscheidung zwischen rechtfertigenden und bindenden Gründen. Das Problem ist vielmehr die substantielle Auszeichnung von Gründen, die zwar die Unterlassung einer Handlung rechtfertigen, aber gleichwohl nicht in einem Maße gegen die Handlung sprechen, dass sie verboten ist. Vertreter dieses Modells sehen sich darüber hinaus mit einer dritten Schwierigkeit konfrontiert. Es ist nicht evident, dass ein in diesem Sinne supererogatorisch handelnder Akteur vernünftig handelt. Es ist nicht evident, dass es vernünftig ist, entsprechend einer moralischen Pflicht zu handeln, wenn man gerechtfertigt ist, sie zu übertreten.

Um diese Schwierigkeiten zu erläutern, lohnt es sich, die Unterscheidung zwischen einer bindenden und einer rechtfertigenden Kraft von Gründen näher in den Blick zu nehmen. Dabei muss zwischen zwei Lesarten unterschieden werden. Die erste Lesart konzipiert beide Gründe als genuin moralische Gründe. Der Grund, welcher die Unterlassung der supererogatorischen Handlung rechtfertigt, erscheint in diesem Modell als ein moralischer Grund. Gert selber führt die Unterscheidung zwischen der rechtfertigenden und der bindenden Kraft moralischer Gründe zunächst dieser Lesart gemäß ein, allerdings unabhängig vom Begriff der Supererogation. Er evokiert eine Situation, in der eine moralische Akteurin Zeugin eines Angriffs auf eine unschuldige andere Person ist und die einzige Möglichkeit, diese

Person zu schützen, darin besteht, den Angreifer zu verletzen. In dieser Situation sei die Zeugin gerechtfertigt, die Pflicht, niemanden zu schädigen, zu übertreten, um das Opfer zu schützen. Es wäre aber nicht plausibel, davon auszugehen, dass die moralische Akteurin diese Pflicht moralisch gesehen übertreten müsse. Sie dürfe es tun, müsse es aber nicht (2012, 614). Selbst-evident ist das nicht, im Gegenteil. Das Beispiel macht gerade nicht deutlich, dass ein moralischer Grund, der die Übertretung einer Pflicht rechtfertigt, diese Übertretung nicht zugleich fordert. Die Zeugin scheint gerade verpflichtet zu sein, den Angreifer zu verletzen, um die unschuldige Person zu schützen. Das Beispiel zeigt damit nicht in einer einsichtigen Weise, dass die rechtfertigende und die bindende Kraft von moralischen Gründen auseinandergehen können. Mithin kann es auch den Einwand gegen die Möglichkeit moralischer Optionalität nicht widerlegen, dass ein moralischer Grund, welcher die Unterlassung einer *Pro-tanto*-Pflicht rechtfertigt, moralisch gesehen die Unterlassung fordert (Kagan 1994, 348). Um Missverständnisse auszuschließen, lohnt es sich, im Blick zu behalten, dass dieser Spielraum nicht dadurch entstehen soll, dass zwei gleich starke oder paritätische Gründe konfliktieren (Gert 2012, 614).

Die klassischen Beispiele supererogatorischer Handlungen legen denn auch eine schwächere Lesart der Unterscheidung zwischen der moralisch rechtfertigenden und der moralisch bindenden Kraft von Gründen nahe. Sie heben in der Regel darauf ab, dass ein moralischer Akteur tut, wozu er eine *Pro-tanto*-Pflicht hat, obwohl er aufgrund der Kosten für sich selber moralisch gerechtfertigt wäre, nicht entsprechend zu handeln (kritisch dazu: Archer 2016; Benn 2016). Die Kosten für den Akteur selber sind nicht genuin moralische Gründe, sie sind aber moralisch relevant (vgl. Portmore 2008, 371f.). Die Moral ist insofern gegenüber prudentiellen Gründen durchlässig. *Ex hypothesi* besitzt der moralisch rechtfertigende Grund keinen moralisch bindenden Charakter, weil er nicht moralisch gesehen für die alternative Handlung bzw. für die Unterlassung der supererogatorischen Handlung spricht. Die Ausführung der supererogatorischen Handlung wäre entsprechend moralisch erlaubt.

Auch dieses Modell sieht sich selbstverständlich mit den oben erwähnten Herausforderungen konfrontiert. Zunächst muss gezeigt werden können, weshalb ein nichtmoralischer Grund moralisch relevant sein kann (vgl. Portmore 2008, 387). Wenn das einsichtig gemacht werden kann, mag sich das Problem aber gleichwohl wieder stellen, weshalb eine Handlung, deren Unterlassung moralisch gerechtfertigt werden kann, nicht zugleich

moralisch gesehen unterlassen werden soll. Darüber besteht auch hier die Schwierigkeit, zeigen zu können, dass supererogatorisches Handeln nicht unvernünftig ist.

Die hier eingeführte Unterscheidung zwischen einer bindenden und einer fordernden Kraft von Gründen ist grundsätzlich mit feiner ausgearbeiteten und komplexeren Modellen moralisch-praktischer Rationalität vereinbar. So lässt sie sich etwa mit dem Moralischen Rationalismus kombinieren, der besagt, dass nur Handlungen moralisch geboten sind, für die auch alles in allem die stärksten Gründe sprechen (Portmore 2011, 28). Das eröffnet zugleich die Möglichkeit, Formen paritätischer Optionalität zu integrieren, weil sich so ein Spielraum für moralische Handlungen eröffnet, für die aus der umfassenden Perspektive der Vernunft nicht stärkere Gründe sprechen als für alternative, nicht genuin moralische Handlungen. Die ersten beiden im letzten Absatz formulierten substantiellen Herausforderungen stellen sich offensichtlich unmittelbar auch für solche feineren Vorschläge. Wird diese Unterscheidung tatsächlich mit einem paritätischen Modell verknüpft, ist die dritte Herausforderung auf den ersten Blick entschärft. Allerdings stellt sich auch hier die Frage nach der substantiellen Einlösung. Konkret stellt sich hier die Frage, ob ein solcher Vorschlag mit paradigmatischen, aus dem Alltag vertrauten Zuschreibungen von supererogatorischen Handlungen vereinbar ist, die oft große Opfer aufseiten der supererogatorisch handelnden Akteurin zulassen.

Der Begriff der Supererogation wird auf verhältnismäßig breiter Basis über ein weites Verständnis moralischer Optionalität vertreten. Neben Ansätzen, welche dem hier vorgestellten strukturell ähnlich sind (z.B. Greenspan 2010, 20ff.), kennt die Literatur weitere, zum Teil sehr komplexe Rekonstruktionen des Supererogationsbegriffs auf der Basis eines solchen Optionalitätsverständnisses. Sie alle sind mit den Schwierigkeiten konfrontiert, die sich anhand der Unterscheidung zwischen einer rechtfertigenden und einer bindenden Kraft von Gründen anschaulich machen lassen. Joseph Raz versucht zum Beispiel in einem viel zitierten Aufsatz aus dem Jahre 1975, den Begriff der Supererogation ausgehend von der Unterscheidung zwischen Gründen unterschiedlicher Ebenen oder Ordnungen zu rekonstruieren. Supererogatorisch handelt, wer entsprechend einschlägiger moralischer Gründe der ersten Ebene handelt, obwohl es Gründe zweiter Ordnung oder einer zweiten Ebene gibt, welche es erlauben, diese moralischen Gründe erster Ordnung nicht zu berücksichtigen (1975, 164). Auch hier besteht einerseits die Schwierigkeit, die substantielle Basis der Gründe zweiter Ordnung ein-

sichtig zu machen. Andererseits stellt sich das interne Problem, dass nicht klar ist, weshalb es vernünftig sein kann, supererogatorisch zu handeln, obwohl es Gründe gibt, die entsprechenden Gründe nicht zu berücksichtigen. Andere rekonstruieren supererogatorisches Handeln in der einen oder anderen Form ausgehend von der Unterscheidung zwischen einem persönlichen, akteurrelativen Standpunkt und einem unpersönlichen, akteurneutralen Standpunkt. Diesen beiden Standpunkten entsprechen akteurrelative und akteurneutrale Gründe. Der Kerngedanke ist jeweils der, dass die Moral aus einem akteurneutralen Standpunkt begründet werden können muss, aber gleichzeitig dem persönlichen Standpunkt der jeweiligen moralischen Akteure mit ihren spezifischen Projekten, Bedürfnissen und Wünschen Rechnung tragen muss. Moralische Akteure handeln diesem Zugang gemäß supererogatorisch, wenn sie dem neutralen Standpunkt ein größeres Gewicht einräumen, als sie müssten. Wenn dieser Spielraum moralischer Akteure damit begründet wird, dass die Forderungen der Moral vernünftigerweise in einer Weise zu beschränken sind, dass sie den motivationalen Beschränkungen durchschnittlicher moralischer Akteure Rechnung tragen können (Nagel 1986, 203), wird er mit menschlicher Schwäche begründet, wie Scheffler zu Recht einwendet (1992, 125). Mithin impliziert dies letztlich eine Optionalität der Nachsicht. Scheffler selber betont, dass die Möglichkeit, ein integriertes Leben zu führen, das immer schon zwischen persönlichem und unpersönlichem Standpunkt vermittelt, selber ein Gut sei. Supererogatorische Akteure würden dann nach dem Ideal der Selbst-Transzendenz streben, wenn sie dem unpersönlichen Standpunkt mehr Gewicht einräumten, als sie müssten (1992, 127). Dieser Ansatz macht aber supererogatorisches Handeln geradezu fragwürdig, weil supererogatorische Akteure das moralische Gut eines integrierten Lebens verpassen. Dieses Problem wird bei Jonathan Dancy noch verstärkt. Gründe müssen diesem Ansatz gemäß immer auch die spezifischen Kosten für den moralischen Akteur selber reflektieren, weshalb sie nicht nur aus einer neutralen Perspektive konzipiert werden können. Deshalb müssen Akteure auch nicht die moralisch beste Handlung ausführen (1993, 137f., 216). Das Problem ist hier, dass unklar ist, ob supererogatorisches Handeln als vernünftig ausgewiesen werden kann. Die moralischen Akteure würden sich für ein Handeln entscheiden, das durch die einschlägigen Gründe nicht wirklich gedeckt ist.

Optionalität im engen Sinne: Als im engeren Sinne optional lässt sich supererogatorisches Handeln verstehen, wenn seine Unterlassung moralisch ge-

sehen nicht rechtfertigungsbedürftig ist, obwohl es moralisch besser wäre, es auszuüben (Heyd 1982, 9, 170f.; Zimmerman 1993, 375; Horgan/Timmons 2010, 31 passim). Es ist offensichtlich, dass dieses Verständnis von moralischer Optionalität mit dem eingeführten Standardmodell moralisch-praktischer Rationalität unvereinbar ist. Terry Horgan und Mark Timmons verbinden dieses Verständnis von moralischer Optionalität denn auch explizit mit einer Kritik an diesem Modell. Sie schließen sich zunächst der Kritik von Gert am Standardmodell an, führen aber noch eine dritte Funktion von Gründen ein. Sie versuchen aufzuzeigen, dass es Gründe gibt, deren Rolle darin besteht, Handlungen als verdienstlich auszuzeichnen. Diese Gründe bezeichnen sie als ‚merit-conferring reasons‘: *„A moral reason, M, plays a moral-merit-conferring role when performing an action for reason M confers some degree of moral merit on an action which, were it performed for some other reason, would either lack merit or enjoy less merit.“* (Horgan/Timmons 2010, 54; kursiv im Original) Auch wenn es nicht ausgeschlossen ist, dass Gründe verschiedene Funktionen besitzen können, betonen Horgan/Timmons, dass die moralischen Gründe, welche für eine supererogatorische Handlung sprechen, durch ihre ‚Moral-merit-conferring‘-Rolle charakterisiert sind. Sie haben keinerlei bindende Funktion und implizieren entsprechend kein Sollen. Das macht sie in einem engen Sinne moralisch optional, oder, wie Horgan/Timmons das fassen, vollständig moralisch optional (2010, 55). Die Bezeichnung als ‚moral-merit-conferring reasons‘ geht darauf zurück, dass Horgan/Timmons den optionalen Charakter dieser Gründe immer schon damit verknüpfen, dass die Ausführung supererogatorischer Handlungen moralisch verdienstlich ist. Das gilt zumindest für die Fälle, in denen sie auch aus den richtigen (nämlich moralischen) Gründen vollzogen werden. Die Einführung solcherart optionaler Gründe versucht, im Rahmen eines an Gründen orientierten Ansatzes der Vorstellung Rechnung zu tragen, dass supererogatorisches Handeln die Unterscheidung zwischen einer deontischen und einer nichtdeontischen moralischen Evaluation voraussetze. Während die erste mit Begriffen wie ‚Pflicht‘, ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Unrecht‘ oder ‚Falschheit‘ verknüpft ist, verbinden sich diesem Ansatz gemäß mit der zweiten Begriffe wie ‚Wohltätigkeit‘, ‚Verdienst‘, ‚moralisches Lob‘ und ‚Supererogation‘ (Heyd 1982, 174; Zimmerman 1993, 377; Dreier 2004, 149f.). Auch hier stellt sich die Frage, wie sich eine solche Unterscheidung rechtfertigen lässt. Es ist eines, einen begrifflichen Rahmen für diese Unterscheidung zu entwerfen, ein anderes, Instanzen supererogatorischen Handelns als im engeren Sinne moralisch optionales Handeln zu begründen.

Horgan/Timmons stützen sich in ihrer Begründung für dieses Verständnis moralischer Optionalität wesentlich auf David Heyd und dessen Betonung des Werts der Autonomie von Individuen. Heyd unterscheidet zwischen einem positiven und einem negativen Aspekt der Rechtfertigung von Supererogation, wobei der letztere Aspekt Vorrang habe (1982, 166). Der negative Aspekt betont den Wert individueller Autonomie im Sinne der Freiheit, seine eigenen Ziele, Projekte und Lebenspläne sowie seine eigenen Bedürfnisse zu verfolgen (1982, 170). Diese Freiheit spiegelt sich in einem entsprechenden Recht, den eigenen Zielen und Bedürfnissen Vorrang gegenüber der Erfüllung der Bedürfnisse anderer einzuräumen (1982, 173). Dieser negative Aspekt der Begründung eines engen Verständnisses von moralischer Optionalität hebt letztlich darauf ab, dass die Forderungen der Moral die Autonomie der moralischen Akteure – und damit das, worum es der Moral seines Erachtens im Kern geht – verletzen würden, wenn sie nicht immer schon eingeschränkt würden. Der positive Aspekt der Begründung eines unqualifizierten Supererogationsbegriffs hebt hingegen den intrinsischen Wert von supererogatorischen Handlungen als autonome und damit vollständig optionale Handlungen hervor (Heyd 1982, 175; Horgan/Timmons 2010, 57). Diesem Ansatz gemäß sind bestimmte Arten von moralisch wertvollen Handlungen nur als gänzlich freiwillige Handlungen möglich, welche zum einen erlauben, individuelle Präferenzen und Tugenden zum Ausdruck zu bringen, und zum anderen bestimmte Formen von Bevorzugung ermöglichen. Damit ist gemeint, dass sie es erlauben, bestimmte Personen, denen der moralische Akteur eine besondere Berücksichtigung widmen will, in einer parteilichen Weise zu behandeln (Heyd 1982, 175; Horgan/Timmons 2012, 57). Die positive Begründung baut auf der negativen Begründung und damit auf der Vorstellung auf, dass bindende Gründe die Freiheit des Akteurs einschränkten: „The decision to act beyond what is required is free not only from legal or physical compulsion, but also from informal pressure, the threat of moral sanctions, or inner feelings of guilt. It is purely optional.“ (Heyd 1982, 175) Heyd führt noch zwei zusätzliche Überlegungen an. Supererogatorisches Handeln könne auf Grund seines optionalen Charakters den sozialen Zusammenhalt fördern und die Vernünftigkeit freiwilligen altruistischen Verhaltens betonen (1982, 178ff.). Auch wenn beide auf wichtige Phänomene verweisen, setzen sie die Plausibilität der Begründung der Supererogation über den Wert der Autonomie voraus und werden hier nicht eigens diskutiert.

Beide Aspekte der Begründung verweisen nicht nur aufeinander, wie gerade das letzte Zitat deutlich macht, sondern sind auch aus teilweise zusammenhängenden Gründen problematisch. Erstens wird hier ein sehr enges Verständnis von Autonomie vorausgesetzt, das zugleich mit einem weiten Sanktionsbegriff einhergeht. Es ist weder unüblich noch unplausibel anzunehmen, dass es innerhalb der Moral Bereiche gibt, die anders als andere sanktionsbewehrt sind. Das Standardmodell praktischer Rationalität wird damit aber nicht zwangsläufig infrage gestellt, weil die Differenzierung innerhalb der Klasse moralisch verbindlicher Handlungen eingezogen werden kann, wie das Modell der *Optionalität als Sanktionsfreiheit* belegt. Es wird nur dann infrage gestellt, wenn die Existenz von bindenden moralischen Gründen bereits die relevante Art von Sanktionen impliziert und es daneben nichtbindende Gründe geben muss, um einen von Sanktionen befreiten moralischen Bereich zu ermöglichen. Das setzt jedoch die wenig einsichtige Vorstellung voraus, dass eine moralische Akteurin, die aus einer Pflicht handelt, *per se* in einem relevanten Sinne nicht frei ist. Selbstverständlich mag es sein, dass sie in der Verfolgung ihrer individuellen Ziele eingeschränkt ist. Sofern sie aber eine Pflicht hat, besitzt sie einen gültigen Grund, die Verfolgung ihrer individuellen Ziele zurückzusetzen. Es scheint mindestens so plausibel zu sagen, dass ihre Freiheit gerade darin besteht, entsprechend der einschlägigen Gründe zu handeln (Baron 1998, 59). Darüber hinaus erscheint die zitierte Passage aus einer anderen Überlegung voraussetzungsreich. Als interne Sanktion werden Schuldgefühle genannt. Es ist jedoch eine offene Frage, ob Schuldgefühle nicht nur bei falschen Handlungen angemessen sind. Zumindest ist nicht selbstevident, dass eine moralische Akteurin, die in gerechtfertigter Weise einer *Pro-tanto*-Pflicht zuwiderhandelt, einen konklusiven Grund hat, Schuldgefühle zu entwickeln, auch wenn nachvollziehbar und angemessen sein mag, dass ein ‚moralischer Rest‘ unaufgelöst bleibt. Ein solcher moralischer Rest kann etwa einen Grund für moralische Scham oder für Selbstvorwürfe darstellen. Diese schwächere Form von Sanktion kann aber auch im Rahmen eines engen Verständnisses von moralischer Optionalität kaum ausgeschlossen werden. Es ist durchaus nachvollziehbar, dass eine Akteurin sich selber Vorwürfe macht, dass sie nicht moralisch so gut handelt, wie es möglich wäre. Tatsächlich ist nicht leicht zu sehen, was man unter einem optionalen Grund verstehen soll, wenn nicht, dass er für etwas spricht. Wer ausschließen will, dass sich eine Akteurin dafür, dass sie nicht supererogatorisch handelt, in der einen oder anderen Form Vorwürfe machen kann, geht zu weit (siehe auch Dancy 2004, 116f.).

Zweitens ist das negative Argument auch deshalb problematisch, weil unklar bleibt, wie die Grenzen der Pflichten bestimmt werden. Wenn diese Grenzen nicht willkürlich gesetzt werden sollen, muss begründet werden können, wie sie bestimmt werden. Naheliegenderweise wird dies in Form einer Abwägung getan, etwa ausgehend von einem Konflikt zwischen den Bedürfnissen anderer und dem Wert einer Realisierung der je eigenen Ziele und Wünsche. Die einzelnen Moraltheorien werden sich darin unterscheiden, wie sie die beiden ins Verhältnis setzen. Es gibt aber keinen Grund anzunehmen, dass dies nicht in der Form vorgestellt werden kann, dass die Bedürfnisse anderer moralische Gründe darstellen, die gegen prudentielle Gründe abgewogen werden, die auf die eigenen Ziele und Pläne verweisen. Heyd selber verwendet die Diktion von Konflikten und Abwägungen. Allerdings bedient er sich unterschiedlicher Formulierungen. Typisch ist etwa die Formulierung, „[...] when considerations of social good conflict with considerations of individual good it is not necessarily the case that the former have more weight – even if from the point of view of the *overall* good they are in fact weightier.“ (1982, 173) In Formulierungen wie diesen wendet er sich dagegen, dass in Konfliktfällen den Bedürfnissen anderer, dem ‚gesellschaftlichen Wohl‘, der Vorrang zukomme. Das spricht in keiner Weise dagegen, dass die Bedürfnisse anderer bindende Gründe darstellen. Wenn es korrekt ist, dass Individuen ein moralisches Recht darauf haben, ihre Ziele zu realisieren, muss dieses Recht in keiner Weise so gedeutet werden, dass es aus einer moralischen Perspektive einen Fixpunkt darstellt, der immer schon eine Grenze moralischer Pflichten markiert. Vielmehr kann dies auch so verstanden werden, dass es, wie andere Rechte auch, gegen andere Rechte und gegen Pflichten abgewogen werden kann.

Die dritte Schwierigkeit hängt mit dem Wert rein optionalen Handelns zusammen, wie er von Vertretern dieses Optionalitätsbegriffs starkgemacht wird. Er scheint gerade nicht als ein moralischer Wert verstanden werden zu können. Selbstverständlich hängt hier viel vom jeweiligen Moralverständnis ab. Man mag den Begriff der Moral als einen ‚wesentlich umstrittenen Begriff‘ zu verstehen geneigt sein und auf eine enge Begriffsbestimmung verzichten wollen. Wer nicht diesen Ausweg wählt, muss sich zumindest mit der bereits erwähnten Vorstellung auseinandersetzen, dass Moral darüber bestimmt ist, was anderen aus Achtung geschuldet ist. Dieses Verständnis wird von Vertretern unterschiedlicher moraltheoretischer Ansätze starkgemacht. Der positive Aspekt der normativen Begründung eines engen Supererogationsbegriffs ist mit einem solchen weit geteilten Moralbegriff of-

fenbar nicht vereinbar. *In concreto* zeigt sich diese Abkehr von einem am Begriff der Achtung ausgerichteten Moralverständnis an den von Horgan/Timmons gewählten Beispielen. Sie führen das Phänomen ‚Supererogation‘ im Ausgang einer Person ein, die einer flüchtigen Bekannten einen Gefallen tut (2010, 47). Im Rahmen der systematischen Begründung ihres Supererogationsbegriffs greifen sie etwas allgemeiner auf Formen der Sorge um andere in Liebes- und Freundschaftsbeziehungen zurück (2010, 57ff.). Das erinnert an die abstrakte Begründung Heyds für eine eigenständige Kategorie supererogatorischen Handelns. Supererogatorische Handlungen seien aus zwei Gründen moralisch gut (1982, 5f., 130ff.). Einerseits seien sie im selben Sinne moralisch gut, wie verbindliche Handlungen gut sind. Sie förderten oder schützten den relevanten Wert aber in weitergehendem Maße, als es geboten sei (ähnlich Wessels 2002, 6). Andererseits seien sie gut, weil sie über das geforderte Maß hinausgingen. Supererogatorische Handlungen erlaubten den moralischen Akteuren, ihre individuellen Charakterzüge und ihre persönlichen Werte und Standards zum Ausdruck zu bringen: „Not being universally required (of everyone in a similar situation), supererogatory action breaks out of the impersonal and egalitarian framework of the morality of duty – both by displaying individual preferences and virtues, and by allowing for some forms of favouritism, partial and unilateral treatment of someone to whom the agent wishes to show special concern.“ (Heyd 1982, 175) Offen bleibt, weshalb diese Handlungen als moralische Handlungen bezeichnet werden sollten. Schließlich bringen diese Handlungen gerade nicht zum Ausdruck, was anderen aus Achtung geschuldet ist. Die Akteure begegnen den anderen unter ganz anderen Vorzeichen. Es scheint, dass für die Proponenten eines weiten Begriffs moralischer Optionalität jegliches altruistische Handeln als moralisches Handeln gilt (Horgan/Timmons 2010, 50). Eine solche Gleichsetzung wäre aber höchst problematisch. Einerseits wird zu Recht oft betont, dass nicht alles altruistische Handeln als (moralisch) gut bezeichnet werden kann, weil auch moralisch falsche oder tadelnswerte Handlungen darunterfallen. Es mag möglich sein, das Modell in einer Weise zu formulieren, dass dieser Einwand zurückgewiesen werden kann. Andererseits findet moralisches Handeln aber einer klassischen Beschreibung gemäß grundsätzlich unter Absehung der spezifischen Eigenheiten sowohl des Adressaten des moralischen Handelns als auch des moralischen Akteurs statt. Moralische Gründe stellen denn auch kategorische Gründe dar. Sie gelten unabhängig von den besonderen Zielen, Wünschen oder Neigungen der moralischen Akteure. Vertreter eines engen Begriffs moralischer Optio-

nalität müssen sich auf den ersten Blick von diesem Einwand nicht zu stark beeindruckt zeigen, weil sie gerade einen solchen engen Moralbegriff infrage stellen. Schwerer wiegen für sie muss aber der Vorbehalt, dass auch der moralische Alltagsverstand nicht geneigt zu sein scheint, die besondere Sorge und Rücksicht, die man zum Beispiel seinen Freunden und Partnern zukommen lässt, als moralisch zu bezeichnen (Railton 1984, 135ff.). Wer auf die Bedürfnisse eines Freundes oder der eigenen Frau in einer Weise eingeht, die sich von der Reaktion auf ähnliche Bedürfnisse ganz anderer Personen unterscheidet, hat bestimmt einen guten Grund. Aber würde man im Alltag tatsächlich sagen, dass es sich hier um einen moralischen Grund handelt?

Die Vertreter eines engen Optionalitätsbegriffs betonen zu Recht die Bedeutung der individuellen Autonomie und des Wertes bestimmter Handlungen aufgrund ihres rein optionalen Charakters. Es ist aber zweifelhaft, dass es plausibel ist, diesen Wert als einen moralischen Wert zu verstehen.

Fazit

Die aus dem moralischen Alltagsverständnis vertraute Vorstellung, dass es moralisch nicht falsch sein muss, die moralisch beste Handlung zu unterlassen, stellt eine Herausforderung für die Moralphilosophie dar. Es ist nicht evident, dass sich dieses Alltagsverständnis in einer kohärenten Weise rekonstruieren lässt. Tatsächlich erweisen sich drei der fünf unterschiedenen Rekonstruktionen als revisionistisch. Sie geben die Vorstellung auf, dass die Unterlassung supererogatorischer Handlungen tatsächlich moralisch erlaubt ist, oder weisen, wie im Modell der *paritätischen Optionalität*, zumindest nicht aus, wie der Rekonstruktionsvorschlag mit dieser Vorstellung vereinbar ist. Zwei Rekonstruktionen beanspruchen explizit, dem Alltagsverständnis von moralisch guten Handlungen in einer nichtrevisionistischen Weise Rechnung tragen zu können.

Die emphatischste Rekonstruktion stützt sich auf einen engen Begriff moralischer Optionalität. Supererogatorische Handlungen sind diesem Ansatz gemäß vollständig optional. Ihre Unterlassung ist nicht rechtfertigungspflichtig. Dieser Ansatz scheint primär vor dem Hintergrund eines weiten Moralbegriffs plausibel und nicht vereinbar mit einem Moralverständnis, das Moral als den Inbegriff dessen versteht, was anderen aus Achtung geschuldet ist. Er ruft in Erinnerung, dass es wertvolles altruistisches Handeln gibt, das sich über einen solchen Moralbegriff nicht erschließt. Damit wirft dieser Rekonstruktionsversuch oberflächlich gesehen primär die Frage nach

der begrifflichen Kartographierung des praktischen Bereichs auf (Heyd 2015, 41). In seinen bisher vertretenen Formen wird er allerdings in einer problematischen Weise mit der Frage verknüpft, wie die Grenzen moralischer Forderungen bestimmt werden. Die andere nichtrevisionistische Rekonstruktion setzt denn auch hier an. Sie versteht supererogatorische Handlungen als moralisch gute und *pro tanto* gebotene Handlungen, deren Unterlassung aber moralisch gerechtfertigt ist. Diese Rekonstruktion erfordert zwar eine Anpassung des Standardmodells moralisch-praktischer Rationalität. Sie scheint auf den ersten Blick aber nicht besonders problematisch. Es wurde allerdings gezeigt, dass Proponenten eines solchen Verständnisses von Optionalität eine erhebliche Begründungslast auf substantieller Ebene eingehen.

Die Debatte über den Begriff der Supererogation ist hier als eine Debatte über den deontischen Status von einzelnen Handlungen rekonstruiert worden. Vorschläge, den Begriff der Supererogation im Gefolge der Tugendethik auf Handlungsdispositionen bzw. Charaktereigenschaften anzuwenden, sind nicht in den Blick gekommen. Es scheint zweifelhaft, dass eine solche Verlagerung des Fokus die Debatte in einer aufschlussreichen Weise bereichern könnte. Fruchtbar könnte hingegen sein, den Blick auf die Frage zu richten, wie moralische Akteure durch ihre eigenen Entscheidungen und ihre eigenen Projekte die moralische Landschaft mitgestalten und so Einfluss auf den deontischen Status ihrer Handlungen nehmen können.¹

Literaturverzeichnis

- Archer, Alfred. 2016. „Supererogation, Sacrifice, and the Limits of Duty“. *The Southern Journal of Philosophy* 54 (3): 333–354. doi:10.1111/sjp.12176, (zugegriffen: 14. Oktober 2016).
- Archer, Alfred und Michael Ridge. 2015. „The Heroism Paradox: Another Paradox of Supererogation“. *Philosophical Studies* 172 (6): 1575–1592.
- Baron, Marcia. 1998. „Imperfect Duties and Supererogatory Acts“. In *Jahrbuch für Recht und Ethik 6: Themenschwerpunkt: Altruismus und Supererogation*, hg. v. B. S. Byrd, 57–71. Berlin: Duncker und Humblot.
- . 2016. „A Kantian Take on the Supererogatory“. *Journal of Applied Philosophy*, 33 (4): 347–362.

1 Für hilfreiche Kommentare danke ich Jörg Löschke, David Heyd und den (anderen) Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Workshops mit David Heyd im Herbst 2016 an der Universität Basel. Ebenfalls bedanke ich mich bei den beiden anonymen GutachterInnen für ihre wertvollen Hinweise und Rückfragen.

- Benn, Claire. 2016. „Over-Demandingness Objections and Supererogation“. In *The Limits of Moral Obligation: Moral Demandingness and Ought Implies Can*, hg. v. Marcel van Ackeren und Michael Kühler, 68–83. New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Chang, Ruth. 2002. *Making Comparisons Count*. New York: Routledge.
- Dancy, Jonathan. 1993. *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell.
- . 2004. „Enticing Reasons“. In *Reason and Value: Themes From the Moral Philosophy of Joseph Raz*, hg. v. R. J. Wallace, 91–118. Oxford: Oxford University Press.
- Dreier, James. 2004. „Why Ethical Satisficing Makes Sense and Rational Satisficing Doesn't“. In *Satisficing and Maximizing: Moral Theorists on Practical Reason*, hg. v. Michael Byron, 131–154. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gert, Joshua. 2012. „Moral Worth, Supererogation, and the Justifying/Requiring Distinction“. *Philosophical Review* 121 (4): 611–618. doi:10.1215/00318108-1630858.
- . 2004. *Brute Rationality: Normativity and Human Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenspan, Patricia. 2010. „Making Room for Options: Moral Reasons, Imperfect Duties, and Choice“. *Social Philosophy and Policy* 27 (2): 181–205.
- Hare, Richard M. 1985. „Rights, Utility, and Universalization: Reply to J. L. Mackie“. In *Utility and Rights*, hg. v. Raymond G. Frey, 106–120. Oxford: Blackwell.
- Heyd, David. 1982. *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- . 2015. „Can Virtue Ethics Account for Supererogation?“. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 77, 25–47.
- Horgan, Terry und Mark Timmons. 2010. „Untying a Knot From the Inside Out: Reflections on the ‚Paradox‘ of Supererogation“. *Social Philosophy and Policy* 27: 29–63.
- Kagan, Shelly. 1994. „Defending Options“. *Ethics* 104 (2): 333–351. doi:10.1086/293604.
- Mill, John S. 1976. *Utilitarianism. Der Utilitarismus*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Nagel, Thomas. 1986. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Pfannkuche, Walter. 1997. „Supererogation als Element moralischer Verantwortung“. In *Analyōmen 2: Proceedings of the 2nd Conference „Perspectives in Analytical Philosophy“*, hg. v. Georg Meggle und Andreas Mundt. Vol. III, 295–305. Berlin: W. de Gruyter.
- Portmore, Douglas W. 2008. „Are Moral Reasons Morally Overriding?“. *Ethical Theory and Moral Practice* 11 (4): 369–388. doi:10.1007/s10677-008-9110-1.
- . 2011. *Commonsense Consequentialism: Wherein Morality Meets Rationality*. Oxford: Oxford University Press.

- Railton, Peter. 1984. „Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality“. *Philosophy and Public Affairs* 13 (2): 134–171.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Rev. ed., Cambridge/Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- Raz, Joseph. 1975. „Permissions and Supererogation“. *American Philosophical Quarterly* 12 (2): 161–168.
- . 1999. *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheffler, Samuel. 1992. *Human Morality*. New York: Oxford University Press.
- Thomson, Judith J. 1986. „Self-Defense and Rights“. In *Rights, Restitution, and Risk: Essays in Moral Theory*, hg. v. Judith J. Thomson und William Parent, 33–48. Cambridge/Mass: Harvard University Press.
- Timmermann, Jens. 2005. „Good but Not Required? – Assessing the Demands of Kantian Ethics“. *Journal of Moral Philosophy* 2 (1): 9–27. doi:10.1177/1740468105052581.
- Urmson, James O. 1958. „Saints and Heroes“. In *Essays in Moral Philosophy*, hg. v. Abraham I. Melden, 198–216. Seattle: University of Washington Press.
- Wessels, Ulla. 2002. *Die gute Samariterin: Zur Struktur der Supererogation*. Ideen & Argumente. Berlin: De Gruyter.
- Zimmerman, Michael J. 1993. „Supererogation and Doing the Best One Can“. *American Philosophical Quarterly* 30 (4): 373–380.

Paradigmatische Fälle?

Methodologische Überlegungen im Rahmen der Supererogationsdebatte¹

Paradigmatic Cases?

Methodological Considerations within the Debate on Supererogation

KATHARINA NAUMANN, GIESSEN / GÖTTINGEN

Zusammenfassung: Vom biblischen Gleichnis des barmherzigen Samariters über die Stilisierung von Figuren wie Mahatma Gandhi bis hin zur medialen Inszenierung von Spendengalas oder heldenhaften Rettungsaktionen – unsere Kultur- und Zeitgeschichte kennt viele Erzählungen von Personen, die anscheinend mehr tun, als moralisch geboten ist, und denen dafür hohe Anerkennung zukommt. Aber auch im Alltag werden wir mit Handlungsweisen konfrontiert, die wir in besonderem Maße lobenswert finden, deren Unterlassung hingegen nicht tadelnswert; man denke etwa an besondere Freundlichkeit, Akte des Verzeihens oder auch ehrenamtliche Leistungen. Diese Phänomene scheinen – wenigstens in westlichen Kulturkreisen – einen wichtigen Teil der moralischen Erfahrungen auszumachen. Um unserer moralischen Praxis an dieser Stelle Rechnung zu tragen, wird oftmals so argumentiert, dass diese Phänomene eine eigenständige Handlungskategorie konstituierten, nämlich die der Supererogation. Unter supererogatorischen Handlungen werden dabei (grob gesagt) solche verstanden, die zwar moralisch gut, nicht jedoch moralisch geboten sind. Dabei ist auffällig, dass die Supererogationsdebatte (sieht man von den Debatten der angewandten Ethik ab) wie kaum eine andere in der Moralphilosophie durch die Erzählung von konkreten Fällen geprägt zu sein scheint, doch was sollen und

1 Für hilfreiche Anmerkungen zu früheren Versionen dieses Beitrags danke ich Marie-Luise Raters, Veronika Zink und den beiden anonymen Gutachterinnen der *Zeitschrift für Praktische Philosophie*. Der Beitrag basiert auf einem Vortrag, den ich auf der *II. Tagung für Praktische Philosophie* in Salzburg gehalten habe; den Teilnehmerinnen des Panels sei an dieser Stelle ebenfalls für Anmerkungen, Einwände und Diskussion gedankt.

was können diese in methodischer Hinsicht leisten und was nicht? Es wird zunächst gezeigt, dass diesen mindestens drei Funktionen zukommen: erstens dienen sie der Veranschaulichung und Etablierung des Forschungsgegenstandes; zweitens dienen sie als Bezugspunkt für bestimmte moralische Intuitionen und Praxen und somit gleichsam der intuitiven Unterstützung von (Nicht-)Existenzargumenten einer Kategorie der Supererogation; drittens dienen sie als Reflexionsmedium zur Untersuchung des Konzepts der Supererogation. Der Verweis auf konkrete Fälle unserer moralischen Praxis mag nun zweifelsohne Anlass dazu geben, sich mit den Phänomenen im Rahmen moralphilosophischer Überlegungen auseinanderzusetzen, jedoch ist er für sich betrachtet nicht hinreichend dafür, Supererogation als Handlungskategorie zu etablieren. Die eigentliche Leistungsfähigkeit, so die hier vertretene These, entwickeln die Erzählungen konkreter Fälle mit Blick auf ihren Beitrag zur Konzeptanalyse. Solche narrativen Theorieelemente lassen sich an dieser Stelle nicht ohne Weiteres aussparen, da supererogatorische Handlungen am besten als Grenzsituationen des moralischen Handelns zu verstehen sind. Vermittelt über Erzählungen lässt sich daher erst ein umfassender Zugang zu den Phänomenen und insbesondere der Perspektive der Handelnden selbst erlangen.

Schlagwörter: Supererogation – moralische Intuitionen – Fallbeispiele – Narration und Ethik

Abstract: Thinking of the parable of the good Samaritan, the stylization of persons like Mahatma Gandhi, extensive media coverage of heroic actions or charity events, praise for acts of forgiveness or honorary offices – it seems we all know paradigmatic narrations of people “going the second mile” and actions that are commonly assumed to go “beyond the call of duty”. These phenomena seem to form an important part of our moral experience – at least in western societies. Thus, to account for our common sense morality, it is often argued, that these phenomena constitute a distinct ethical category, namely the *supererogatory*, referring to acts that are, in short, morally good but not required. Strikingly, in comparison to other debates in moral philosophy, the debate on supererogation seems to be largely characterized by the use of narrations of concrete cases of seemingly supererogatory acts. Nevertheless, it is far from clear which methodological functions these narrations are supposed to fulfill, as well as, which functions they can legitimately fulfill. With regard to the former problem I shall argue, that three functions of using such narrations can be distinguished within the debate on supererogation: first of all (and quite uncontroversially) they serve as illustrations, second of all they serve as a reference point for certain moral intuitions and thus as an intuitive support of arguments in favor of the existence of supererogation as a distinct ethical category, and finally they serve as a medium of reflection in the course of a conceptual analysis of supererogation. With regard to the latter problem I shall argue, that pointing to concrete cases of seemingly supererogatory acts most certainly gives us reason to engage philosophically with these phenomena, but is itself not sufficient for defending the existence of supererogation. Once this is defended on its own merits though, the actual strength of these narrations is their contribution to the conceptual analysis, for which purpose they cannot readily be left

out, because supererogatory acts can be understood as marginal cases of morality, as phenomena to which one can only gain full access through narrations.

Keywords: Supererogation – Moral Intuitions – Case Studies – Narration and Ethics

1. Das Gute erzählen

Vom biblischen Gleichnis des barmherzigen Samariters über die Stilisierung von Figuren wie Mahatma Gandhi bis hin zur medialen Inszenierung von Spendengalas oder heldenhaften Rettungsaktionen – unsere Kultur- und Zeitgeschichte kennt viele Erzählungen von Personen, die anscheinend mehr tun, als moralisch geboten ist und denen dafür hohe Anerkennung zukommt. Aber auch im Alltag werden wir mit Handlungsweisen konfrontiert, die wir in besonderem Maße lobenswert finden, deren Unterlassung hingegen nicht tadelnswert; man denke etwa an besondere Freundlichkeit, Akte des Verzeihens oder auch ehrenamtliche Leistungen.

Diese Phänomene scheinen – wenigstens in westlichen Kulturkreisen – einen wichtigen Teil der moralischen Erfahrungen auszumachen und dabei mindestens zwei, wenngleich zunächst widersprüchlich anmutende, Funktionen zu erfüllen. Zum einen haben solche Erzählungen eine Vorbildfunktion, indem sie einem vor Augen führen, dass man selbst noch mehr Gutes tun könnte. Denn die mit dem Herausstellen solcher Handlungen einhergehende Anerkennung, bisweilen sogar Bewunderung, scheint gerade zu suggerieren, dass es sich um ein gutes Beispiel handelt, dem es nachzueifern gilt. Zum anderen haben solche Erzählungen eine Rechtfertigungsfunktion, da die Anerkennung in der Regel gerade der außergewöhnlichen Opferbereitschaft, dem Hintanstellen eigener Bedürfnisse oder kurz gesagt dem *Mehr-Tun* zu gelten scheint. Konfrontiert mit der Möglichkeit, moralisch (besser) handeln zu können, oder auch mit dem Vorwurf, nicht entsprechend gehandelt zu haben, werden oftmals Verweigerungsgründe folgender Art geltend gemacht und zumindest bisweilen akzeptiert: „das ist mehr, als man von mir erwarten kann“, „ich habe meinen Teil beigetragen“ oder „das war bereits mehr als genug“. Es scheint demnach eine inhärente Spannung in den vorgestellten Beispielen zu liegen, weil den beiden Funktionen gegenläufige Forderungen entsprechen: nämlich einerseits die Forderung nach moralischer Perfektion und andererseits die entgegengesetzte Forderung nach einer Begrenzung des moralisch Erwartbaren.

Um unserer moralischen Praxis an dieser Stelle Rechnung zu tragen, wird oftmals so argumentiert, dass diese Phänomene eine eigenständige Handlungskategorie konstituierten, nämlich die der Supererogation. Unter supererogatorischen Handlungen werden dabei (grob gesagt) solche verstanden, die zwar moralisch gut, nicht jedoch moralisch geboten sind. Etwas zugespitzter ist auch von einem über die Pflicht hinausgehenden moralisch guten Handeln die Rede. Dabei ist auffällig, dass die Supererogationsdebatte (sieht man von den Debatten der angewandten Ethik ab) wie kaum eine andere in der Moralphilosophie durch die Erzählung von Einzelfällen geprägt zu sein scheint. Und es ist zumindest erklärungsbedürftig, welche Funktionen solche Einzelfälle in methodischer Hinsicht jeweils erfüllen sollen und welche sie gerechtfertigterweise erfüllen können. Denn anders als in der angewandten Ethik scheint es hier gerade nicht um die Anwendungsfrage zu gehen, wie ein Einzelfall vor dem Hintergrund bestimmter normativer Grundbegriffe und Moralprinzipien zu beurteilen ist.² Vielmehr scheint die Vermittlung zwischen Fällen und Grundbegriffen auf die Klärung Letzterer selbst zu zielen. Dabei stellen sich im Wesentlichen zwei Fragen: erstens die substantielle Frage, ob es eine Kategorie der Supererogation gibt, und zweitens die konzeptuelle Frage, was eben diese Kategorie ausmacht (vgl. Heyd 2015).

Im Folgenden wird zweierlei zu zeigen sein: Erstens dass, wenngleich die eingangs angestellten Beobachtungen über die gesellschaftlichen Funktionen des Erzählens vermeintlich supererogatorischer Handlungen zweifelsohne Anlass dazu geben mögen sich sowohl mit den Phänomenen als auch mit unseren diesbezüglichen Urteilen im Rahmen moralphilosophischer Überlegungen auseinanderzusetzen, sie für sich genommen doch keineswegs *eo ipso* eine positive Antwort auf die substantielle Frage zu liefern vermögen. Es muss vielmehr jenseits des Verweises auf die Phänomene begründet werden, warum es sich bei der Kategorie der Supererogation gleichsam um die beste theoretische Erklärung des Phänomens handelt. Zweitens wird zu zeigen sein, dass, sofern es gelingt die Annahme einer Kategorie der Supererogation nicht bloß mit Verweis auf konkrete Fälle zu begründen, der Rekurs auf solche konkreten Fälle als narratives Theorieelement durchaus einen

2 So konstatiert etwa auch Wessels (2002, 2) mit Blick auf die Debatte, dass „es bei diesen Überlegungen noch kaum um die Frage [geht], welche Handlungen über das Gebotene hinausgehen und welche nicht; es geht in erster Linie um die vorgeordnete Frage, was es *heißt*, dass Handlungen über das Gebotene hinausgehen.“

methodisch relevanten Beitrag zur konzeptuellen Frage zu leisten vermag. Diese These wird im Folgenden vor dem Hintergrund einiger grundlegender Überlegungen zum Verhältnis von Erzählung und Ethik entwickelt.

2. Paradigmatische Fälle

Der Rekurs aufs Erzählen scheint in der Supererogationsdebatte bereits begriffsgeschichtlich tief verankert zu sein, weshalb hier zunächst zwei begriffsgeschichtlich relevante Stationen betrachtet werden. Die dabei im Folgenden in Anschlag gebrachten Erzählungen sind nicht zuletzt dadurch in der Debatte prominent geworden, weil es sich scheinbar um paradigmatische Situationen supererogatorischen Handelns handelt.

Etymologisch geht der Begriff der Supererogation auf das lateinische Verb „supererogare“ zurück und bezeichnet übergebührlisches Handeln bzw. das Erbringen einer Mehrleistung (vgl. Mellema 1991, 14ff.). Erst im Christentum, genauer gesagt in der römisch-katholischen Theologie, erfährt der Begriff eine Erweiterung in den Bereich des Ethischen (vgl. Heyd 2012, 15ff.). Und eben hierfür stellt eine Erzählung, nämlich das Gleichnis des barmherzigen Samariters, einen wichtigen systematischen Bezugspunkt dar. Zugleich gilt dieses Gleichnis als ein normativer Appell der Nächstenliebe in Form einer Beispielerzählung; und wenigstens in diesem Sinne handelt es sich hier um einen paradigmatischen Fall. Da heißt es:

Es war ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab nach Jericho und fiel unter die Räuber; die zogen ihn aus und schlugen ihn und machten sich davon und ließen ihn halb tot liegen. Es traf sich aber, dass ein Priester dieselbe Straße hinabzog; und als er ihn sah, ging er vorüber. Desgleichen auch ein Levit: Als er zu der Stelle kam und ihn sah, ging er vorüber. Ein Samariter aber, der auf der Reise war, kam dahin; und als er ihn sah, jammerte er ihn; und er ging zu ihm, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie ihm, hob ihn auf sein Tier und brachte ihn in eine Herberge und pflegte ihn. Am nächsten Tag zog er zwei Silbergroschen heraus, gab sie dem Wirt und sprach: Pflege ihn; und *wenn du mehr ausgibst*³, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme. (Lukas 10: 30–35)

3 Hervorhebung von mir; in der lateinischen Fassung heißt es hier: „quodcumque supererogaveris“.

Obzwar der Begriff der ‚Supererogation‘ hier vom Samariter in einem ökonomischen Sinne für die Mehrausgaben des Wirts verwendet wird, findet er in der Interpretation Anwendung auf das Handeln des Samariters – also auf die freiwillige Übernahme zusätzlicher Kosten. Systematisch gewinnt der Begriff in der Scholastik und bei Thomas von Aquin mit der Einführung der Doktrin der *opera supererogationis* an Bedeutung. Diese basiert auf der vormalig von den Kirchenvätern eingeführten Unterscheidung zwischen den Geboten des Dekalogs (*praecepta*) und den göttlichen Seligenanrathungen (*consilia*), welche im Gegensatz zu Ersteren optional verstanden werden, und ihre Erfüllung somit als supererogatorisch. Kirchenpolitisch fungierte dies sodann als theologische Rechtfertigung für den Ablasshandel. Demnach haben Märtyrerinnen und Heilige mehr geleistet, als geboten ist, und so einen Überschuss an Verdienst erwirtschaftet, welcher der Kirche als ganzer zu Gute kommt. Nicht zuletzt wegen dieser Praxis hat die Idee der Supererogation während der Reformation starke Kritik erfahren und wurde so weit zurückgedrängt, dass sie in der modernen Moralphilosophie lange Zeit weitgehend unbeachtet blieb. Doch diese Kritik scheint letztlich bloß der Anstoß für die Zurückweisung gewesen zu sein, denn aus Sicht des Protestantismus stellt sich die Frage, ob man tatsächlich mehr tun kann als seine Pflicht, im Prinzip nicht. In der protestantischen Ethik gelten selbst die Fälle, die der katholischen Kirche als paradigmatisch gelten, streng genommen als Verpflichtungen. So argumentiert etwa Luther, dass die Pflichten gegen Gott unendlich sind, weshalb auch niemals ein Überschuss erwirtschaftet werden könne. Dieser Interpretation zufolge wäre das Handeln des guten Samariters zwar immer noch beispielhaft; aber eben kein paradigmatischer Fall supererogatorischen Handelns, sondern ein paradigmatischer Fall einer Pflichterfüllung. Bereits an diesem Beispiel wird einschlägig klar, dass sich die Frage danach, ob es Supererogation gibt und was überhaupt paradigmatische Fälle supererogatorischen Handelns sind, nicht ohne Weiteres beantworten lässt.⁴

4 Auch in den aktuellen Debatten um Supererogation wird das Gleichnis des barmherzigen Samariters immer wieder zur Analyse herangezogen, so etwa bei Mieth (2012, 48ff.). Sie geht davon aus, dass in diesem Fall tatsächlich eine Pflicht vorliegt. Aber aufgrund des nichtidealen Kontextes sei die Pflichterfüllung so exzeptionell und erscheine daher als supererogatorisch. Mittels ihrer Analyse kommt sie zu folgendem Schluss: „Wir sind hier auf eine weitere Art Supererogation gestoßen: *Erwartungssupererogation*: Jemand führt eine normativ gebotene Handlung in einem Kontext aus, in dem diese nicht von ihm *erwartet* wird (im Unterschied zu: nicht legitimerweise von ihm

Eine breite philosophische Auseinandersetzung mit dem Konzept der Supererogation findet sich hiernach erst ab Mitte des 20. Jahrhunderts, angestoßen durch J.O. Urmsons 1958 erschienenen Aufsatz „Saints and Heroes“. Dort diagnostiziert Urmson das Außerachtlassen heiliger und heldenhafter Taten in der modernen Moralphilosophie – wobei er im Wesentlichen den Kantianismus, den Utilitarismus und den Intuitionismus vor Augen hat –, die sich zumindest in systematischer Hinsicht nur auf das Erlaubte, das Gebotene und das Verbotene konzentrierte. Diese Dreiteilung sei jedoch nicht angemessen, da sie den moralischen Tatsachen nicht gerecht werde. Entsprechend bedürften Moralthorien, die nicht über eine solche Kategorie verfügten, einer Modifikation, um haltbar zu sein (vgl. Urmson 1958, 206ff.).

Um dies zu zeigen, unterscheidet Urmson drei verschiedene Verwendungsweisen des Begriffspaares *heilig* und *heroisch* im moralischen Sprachgebrauch: Erstens in Situationen, die ein enormes Maß an Selbstdisziplin erfordern – da eine Handlung entweder einer Neigung zuwiderläuft (bei heiligen Handlungen) oder sie mit großer Gefahr einhergeht (bei heroischen Handlungen) – so dass das Eigeninteresse oder das Streben nach Selbsterhaltung die meisten Leute davon abhalten würde, in dieser Situation ihrer Pflicht nachzukommen. Zweitens in Situationen, die der vorhergehenden gleichen, in denen es auf Seiten der Handelnden aber scheinbar keiner Selbstdisziplin bedarf, da diese, im Gegensatz zu den meisten Leuten, keine gegenläufigen Neigungen bzw. keine Angst verspüren. Diese beiden Verwendungsweisen ließen sich jedoch durchaus im Rahmen der deontischen Dreiteilung erfassen: Es sind gebotene Handlungen, die jedoch als schwer erfüllbar gelten (vgl. Urmson 1958, 199). Diese Einordnung sei jedoch mit Blick auf die dritte Verwendungsweise nicht möglich, weshalb sie die eigentlich interessante Verwendungsweise darstellt: Sie kommt nämlich gerade dann zum Tragen, wenn eine Handlung weit über die Grenzen des Gebotenen hinausgeht (vgl. Urmson 1958, 201).⁵ Dies deutet aber auf eine ganz eigene Klas-

verlangt werden kann) oder sogar gegenteilige Erwartungen vorherrschen.“ (Mieth 2012, 54)

5 Auch hier mag man weiter dahingehend unterscheiden können, ob diese Handlung einer Akteurin nun Selbstdisziplin abverlangt oder nicht. Urmson scheint davon abzusehen, weil hier, im Gegensatz zu den beiden erstgenannten Verwendungsweisen, die diesbezügliche Beschaffenheit der Akteurin nicht den Grund der Zuschreibung ausmacht. Entscheidend ist mit Blick auf

se von Handlungen, die gänzlich außerhalb der deontischen Dreiteilung liegt und somit außerhalb vieler Moraltheorien. Diese Dreiteilung bedürfe daher einer Erweiterung um eine Kategorie von Handlungen, die moralisch wertvoll sind, aber nicht in den Bereich des Gebotenen fallen, und sogar über die Pflicht hinauszugehen scheinen (vgl. Urmson 1958, 205). Diese „supererogatory acts“ (Urmson 1958, 214) sind also einer Minimaldefinition zufolge wenigstens durch zwei Merkmale gekennzeichnet:

- (1) *Optionalität*: Die Handlung ist weder geboten noch verboten (deontischer Status).
- (2) *Moralischer Wert*: Die Handlung ist nicht moralisch indifferent, vielmehr ist ihre Ausführung gut, ihre Unterlassung hingegen nicht schlecht (evaluativer Status).

Um diese Kategorie zu illustrieren, konstruiert Urmson zwei in der Debatte prominent gewordene Fälle, wobei der erste als paradigmatisch für das sogenannte heilige Handeln und der zweite für das sogenannte heroische Handeln verstanden werden soll:

We have considered the, certainly, heroic action of the doctor who does his duty by sticking to his patients in a plague-stricken city; we have now to consider the case of the doctor who, no differently situated from countless other doctors in other places, volunteers to join the depleted medical forces in that city. (Urmson 1958, 201f.)

We may imagine a squad of soldiers to be practicing the throwing of live hand grenades, a grenade slips from the hand of one of them and rolls on the ground near the squad; one of them sacrifices his life by throwing himself on the grenade and protecting his comrades with his own body. It is quite unreasonable to suppose that such a man must be impelled by the sort of emotion that he might be impelled by if his best friend were in the squad; he might only just have joined the squad; it is clearly an action having moral status. But if the soldier had not thrown himself on the grenade would he have failed in his duty? (Urmson 1958, 202)

Paradigmatisch sind diese Erzählungen, weil solche herausragenden Handlungen laut Urmson eindeutige Fälle supererogatorischen Handelns darstellen, die ihrerseits auf eine solche Handlungsklasse deuten, die gerade nicht

die Beschaffenheit der Akteurin jedoch, dass er darauf hinweist, dass es sich hier keineswegs um „cases of natural affection“ (Urmson 1958, 202) handelt.

nur heldenhafte und heroische Handlungen umfasst (vgl. Urmson 1958, 205).⁶

Somit vermögen diese Erzählungen diese Handlungsklasse in hervorragender Weise zu veranschaulichen bzw. zuallererst auszubuchstabieren, indem sie die Relevanz der Phänomene unterstreichen. Dies scheint in gewisser Hinsicht eine geläufige Funktion von Narrativen in philosophischen Argumenten zu sein, nämlich immer dann wenn ein Beispiel herangezogen wird. Auffallend ist an dieser Stelle jedoch, dass die Veranschaulichung in diesem Kontext nicht durch den Verweis auf normale Fälle geschehen kann, sondern dass stets auf paradigmatische Fälle verwiesen werden muss, die jedoch ihrerseits wiederum als solche selbst höchst umstritten sind: Zum einen, weil sich mit Blick auf die hier angeführten Fälle eine gewisse Ambivalenz im moralischen Urteil ergeben mag; es lässt sich beispielsweise dafür argumentieren, dass es gar verboten ist, sein eigenes Leben für die Rettung anderer einzusetzen. Und selbst wenn man davon ausgeht, dass es sich hier tatsächlich um moralisch herausragende Handlungen handelt, so bleibt, wie der Verweis auf die divergierenden Interpretationen in der theologischen Debatte deutlich gemacht hat, mitunter umstritten, ob diese tatsächlich supererogatorisch oder eben doch moralisch geboten sind. Das scheint darin begründet zu sein, dass sich der Begriff der ‚Supererogation‘ nur schwerlich auf die Bewertung ganzer Handlungsweisen anwenden lässt, so dass ein Konsensproblem hinsichtlich der materialen Bestimmung des Supererogatorischen besteht. Würde man dagegen fragen, welche Handlungen geboten sind, würde die Antwort nicht zunächst auf konkrete Handlungen (act-token) verweisen müssen, sondern vielmehr auf bestimmte Handlungsweisen (act-types) verweisen können, die relativ unkontrovers darunterfallen – etwa nicht zu lügen oder Nothilfe zu leisten –, also auf typische Handlungen, die sich durchaus als abstrakte Beispiele anführen lassen.

David Heyd (1982, 142ff.) versucht eine solche vorläufige Auflistung von typischen supererogatorischen Handlungsweisen vorzunehmen, nämlich: Heiligtum/Heroismus, Wohltätigkeit, Gefälligkeiten, ehrenamtliches Engagement, außergewöhnliche Nachsichtigkeit und Vergebung. Ganz davon abgesehen, dass diese Liste sicherlich nicht als konsensfähig gelten

6 „It should indeed be noted that heroic and saintly actions are not the sole, but merely conspicuous, cases of actions that exceed the basic demands of duty; there can be cases of disinterested kindness and generosity, for example [...]. Indeed, every case of ‚going the second mile‘ is a case in point [...].“ (Urmson 1958, 205)

kann, zeigen sich an ihr zwei Besonderheiten: Erstens sind die aufgeführten Handlungsweisen keineswegs exklusiv für das Supererogatorische, sondern unter Umständen auch gebotene Handlungen. Eine Ausnahme hierzu stellt lediglich Heiligtum/Heroismus dar, aber dies ist eben bereits definitiv festgelegt, wenn darunter weit über die Pflicht hinausgehende Handlungen verstanden werden. Was denn sogleich auf die zweite Besonderheit verweist, nämlich dass die Klasse heiliger und heroischer Handlungsweisen zwar diejenige ist, über die am ehesten Konsens herrscht, sofern die Idee der Supererogation nicht gar gänzlich zurückgewiesen wird, die aber im Gegensatz zu den anderen gerade keine homogene Klasse von Handlungsweisen beschreibt. Sie fällt gewissermaßen aus der Reihe, da sie eine Art Platzhalter für verschiedenste Handlungsweisen zu sein scheint, sofern diese in herausragender Weise vollzogen werden. So wäre beispielsweise außerordentlich wohlätiges Handeln ebenso ein Fall moralischen Heiligtums wie ausuferndes ehrenamtliches Engagement.

Aus dieser Diagnose folgt sodann, dass ein solcher Versuch typische Handlungsweisen supererogatorischen Handelns zu erfassen vermutlich scheitern muss, da man nicht umhinkommt, auf konkrete Fälle zu verweisen: Man ist entweder erneut auf die Diskussion einzelner vermeintlich paradigmatischer Fälle heldenhaften oder heroischen Handelns zurückgeworfen oder auf die Diskussion konkreter Grenzsituationen moralisch gebotenen Handelns. Eben dies scheint die Ursache dafür zu sein, dass die Supererogationsdebatte so stark durch die Erzählung von konkreten Fällen geprägt ist. Diese Beobachtung verweist nun einerseits auf das tiefergreifende Problem, dass weder Einigkeit darüber besteht, ob es überhaupt Supererogation gibt, noch darüber, wie der Begriff in definitivischer Sicht zu explizieren ist. Und andererseits ist es gerade diese Beobachtung, die die Frage aufwirft, welche Funktionen solche konkreten Fälle mit Blick auf diese beiden Fragen in methodischer Hinsicht jeweils erfüllen sollen, und welche sie überhaupt gerechtfertigterweise erfüllen können.

3. Ethische Narrative – Narrative Ethik

Alle Verwendungsweisen von *konkreten* Fällen moralischen Handelns weisen die Gemeinsamkeit auf, dass sie stets narrativ vermittelt sind und das nicht bloß in dem trivialen Sinn, dass das Erzählen allein auf die sprachliche Vermittlung rekurriert. Vielmehr sind Erzählungen

eine mündliche oder schriftliche Darstellungsform, die Handlungen, d.h. vergangene und auch erfundene Taten, und Ereignisse zum Inhalt haben. Sie vermitteln primär Erfahrungen, die erst im Erzählen und Wiedererzählen Kontur gewinnen. (Eichler 2007, 117 Fn.1)

Das heißt, Erzählungen zeichnen sich (im Gegensatz zum abstrakten Beispiel) gerade dadurch aus, dass sie nicht von konkreten situativen Merkmalen abstrahieren, sondern individuelle Situationsmerkmale und -strukturen aufweisen, die sich scheinbar nicht gänzlich oder zumindest nicht ohne weiteres Dazutun in einer Formel erfassen lassen. Während abstrakte Beispiele sich in der Regel dadurch auszeichnen, dass sie eindeutig sind und etwas prägnant veranschaulichen (wozu eine gewisse Reduziertheit gerade zuträglich ist), müssen Erzählungen erst „Kontur gewinnen“, da sie vielschichtiger und ambivalenter sind als bloße Beispiele. Sie bieten einerseits mehr Tiefe, fordern der Rezipientin aber andererseits auch mehr Reflektionsleistung ab.

Entsprechend lassen sich Erzählungen durchaus systematisieren, und zwar insbesondere mit Blick auf die Form, das Medium und den Inhalt. Narrative können ihrer Form nach etwa Anekdoten, Gleichnisse, Gespräche, Gedankenexperimente, Geschichten, Berichte usw. sein. Sie können unterschiedlich vermittelt sein, etwa mündlich, bildlich oder schriftlich. Schließlich und von primärem Interesse für die hier verfolgte Fragestellung lassen sich Narrative auch gemäß des vorgestellten Inhalts differenzieren. Zum einen mag dies hinsichtlich des Gegenstandsbereichs möglich sein, und diesbezüglich geht es hier gerade um ethische Narrative. Zum anderen hinsichtlich der Situationsart. Denn selbst wenn man es bei den vorgestellten Fällen stets mit individuellen Situationsmerkmalen und -strukturen zu tun hat, lassen sich diese doch wenigstens dahingehend differenzieren, ob es sich um eine Grenzsituation, eine Normalsituation oder eine paradigmatische Situation handelt (vgl. Rehbock 2005, 206f.).

Dieser Einteilung zufolge zeichnen sich Grenzsituationen dadurch aus, dass sie einerseits mit einem hohen Maß an Unklarheit bezüglich des moralischen Urteils einhergehen. Sie sind aber nicht bloß Grenzfälle des moralischen Urteilens, sondern andererseits auch insofern als Grenzfälle zu betrachten, als es sich um exzeptionelle Situationen handelt. Normalsituationen beziehen sich dagegen auf die Normalität des dargestellten moralischen Handelns und Urteilens. Sie verkörpern die in einer Gesellschaft herrschenden Normen, ohne dass daraus jedoch eine kritische Reflexion derselben zu antizipieren wäre. Paradigmatische Situationen sind hingegen

überschaubar, mustergültig und beispielhaft. Sie sind herausragende Situationen der moralischen Praxis, anhand derer sich die Bedeutung von moralischen Grundbegriffen aufzeigen lässt, da sie bestimmte Moralprinzipien pointiert exemplifizieren. Somit sind sie von vorneherein normativ und lassen sich mit Blick auf verschiedene Situationen heranziehen und deuten.

Hieraus mag nun folgen, dass man es bei der Verwendung von konkreten Fällen in der Ethik stets mit ethischen Narrativen zu tun hat. Berechtigt das jedoch zugleich zu der Annahme, man habe es mit einer narrativen Ethik zu tun? Und falls ja, was heißt das? Und inwiefern handelt es sich hierbei überhaupt noch um eine philosophische Theorie?

Die Philosophie scheint für sich zu beanspruchen, eine objektive Wissenschaft zu sein, die Urteile allein durch rationale Argumente zu begründen vermag, welche dadurch universelle Zugänglichkeit und Gültigkeit beanspruchen. An die Stelle von Erzählungen treten daher Prinzipien, die nicht erzählen, sondern erklären, sowie gerade in der Ethik auch eine rechtfertigende bzw. (normativ) begründende Funktion einnehmen. Das gilt keineswegs erst seit der Moderne.⁷ Es verwundert daher kaum, dass die Bedeutung von Narrativen durchaus umstritten ist:

Bloße Erzählung zu sein, ist ein Urteil, das auf dem Markt der Philosophie weniger ein Lob denn einen Tadel ausdrückt. In Abwandlung einer berühmten Formulierung kann man von einer *Erzählvergesenheit* der Philosophie sprechen. Diese steht in einem auffallenden Kontrast zur lebenspraktischen Bedeutung der Erzählung, denn die Kunst des Erzählens in ihrer ursprünglichen Funktion ist eine Kunst des Erfahrungsaustauschs und der Vermittlung praktischer Weisheit. (Eichler 2007, 117)

Vor dem Hintergrund dieser Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis und einem daraus resultierenden Bedürfnis der Vermittlung zwischen Erzählung und Erklärung verwundert es hingegen andererseits nicht, dass sich gerade

7 „Schon die frühen griechischen Philosophen entdeckten, dass die Darstellung objektiven und allgemeingültigen Wissens ohne Erzählung auskommt, ja überhaupt nur formuliert werden kann in Abstraktion von seiner lebensweltlichen Verankerung.“ (Eichler 2007, 120). Hinzuzufügen wäre jedoch, dass man dieses Ideal der Wissenschaftlichkeit natürlich auch in Zweifel ziehen kann. Schließlich ist weder klar, dass wissenschaftliche Erkenntnis so allgemein und voraussetzungslos ist, noch dass sie tatsächlich so objektiv und unabhängig von ihren Entstehungskontexten ist, wie es zunächst scheinen mag.

die Ethik der anhaltenden Konjunktur des Begriffs der Narrativität scheinbar nicht entziehen kann. Entsprechend gibt es seit einiger Zeit verschiedene Bemühungen, eben diesen Zusammenhang von Narration und Ethik dahingehend näher zu beleuchten, inwiefern eine narrative Ethik einen relevanten Beitrag zur Auflösung dieser Diskrepanz zu leisten vermag.⁸

An einer etablierten Begriffsbestimmung narrativer Ethik mangelt es zwar,⁹ insgesamt lassen sich jedoch drei mögliche Lesarten des Begriffs ausmachen (vgl. Joisten 2007a, 10ff.), wobei sich zeigen wird, dass einzig die dritte Lesart für den hiesigen Kontext relevant ist:

(1) Narration als Erklärung

Der Begriff einer narrativen Ethik mag zunächst suggerieren, dass es um eine erzählende Beschäftigung mit dem Gegenstand anstelle einer kritischen und argumentativ nachvollziehbaren Analyse ginge. Aber eine sich derart narrativ vollziehende Ethik könnte bloß Phänomene beschreiben und gerade keine wissenschaftlichen Aussagen mehr treffen. Derart verstanden würde eine narrative Ethik tatsächlich gänzlich im Widerspruch zum oben erläuterten Wissenschaftscharakter der Philosophie stehen – die Kritik an selbigem würde sich somit ins Gegenteil verkehren. Eine tatsächliche Vermittlung von Fällen einerseits und Prinzipien bzw. ethischen Grundbegriffen andererseits wäre ebenfalls ausgeschlossen. Kasuistische Ansätze, die moralische Probleme gerade nicht unter Rekurs auf Prinzipien zu lösen versuchen, sondern eine situationsspezifische Fallanalyse etwa unter Rekurs auf Normalsituationen zu lösen versuchen (vgl. Jonsen und Toulmin 1988), könnten sich diesem Vorwurf durchaus ausgesetzt sehen. Denn ihr Problem scheint gerade

8 Bemühungen dieser Art finden sich jüngst aus philosophischer (Joisten 2007), literaturwissenschaftlicher (Öhlschläger 2009) wie auch theologischer Perspektive (Hofheinz/Mathwig/Zeindler 2009).

9 Ebenso ungeklärt scheint das Verhältnis zu angrenzenden Ansätzen wie etwa der hermeneutischen Ethik, der Kasuistik, dem Partikularismus, dem Intuitionismus oder auch der Anti-Theorie zu sein, die ihren Ausgangspunkt gleichermaßen in der Kritik an einer rein prinzipienorientierten Ethik nehmen. Bisweilen erscheinen diese einfach als unter dem Label „narrative Ethik“ subsumierbar. Sollte sich dieser Verdacht als richtig erweisen, so sei darauf hingewiesen, dass eigentlich kritisch zu prüfen wäre, welchen Zugewinn bzw. welche Neuerung der Verweis auf eine narrative Ethik mit sich bringt oder ob dadurch nicht gar womöglich bestimmte Unterscheidungen verwischt werden. Eine Aufgabe, der ich an dieser Stelle indes nicht nachzugehen vermag.

darin zu bestehen, dass sie mit einem Mangel an kritischer Moralreflexion einhergehen, weil sie die bestehende moralische Praxis unhinterfragt als Maßstab zugrunde legen (vgl. Rehbock 2005, 200). Die Kritik an der „bloßen Erzählung“ mag, hat man solche Ansätze vor Augen, durchaus ihre Berechtigung haben. Will man die narrative Ethik hingegen als ein Element philosophischer Ethik fruchtbar machen, so scheint diese Lesart mitunter irreführend zu sein.

(2) Narration als Zugangsweise zum Menschen

Hierunter lassen sich jene Ansätze zusammenfassen, die eine identitätskonstitutive Funktion von Narrativen starkmachen. Inwiefern der Zusammenhang von Selbst und Erzählungen dabei begründet wird, mag ganz unterschiedlich ausfallen: Während manche hierin eine anthropologische These sehen, nämlich dass der Mensch immer schon in „Geschichten verstrickt“ ist (Schapp 1953), meinen andere, es sei primär eine These über unsere Lebensvollzüge, entweder dahingehend, dass allem Handeln und Erleben bereits eine narrative Struktur inhärent ist (MacIntyre 1995), oder dahingehend, dass wir unser Handeln und Erleben retrospektiv zwangsläufig narrativ einbetten (White 1973). Diese Lesart scheint, obzwar für den hiesigen Kontext nicht gänzlich uninteressant – etwa gerade mit Blick auf die moralpsychologischen Fragen, die sich im Rahmen der Supererogationsdebatte ergeben –, so doch für die primäre Frage nach der begründungstheoretischen Funktion von Fällen für die Moraltheorie zunächst von nachgeordneter Bedeutung zu sein. Hierfür scheinen vielmehr die Phänomene und ihre Vermittlung von primärem Interesse zu sein.

(3) Narration als Zugangsweise zu den Phänomenen

Einer dritten Lesart folgend besteht narrative Ethik in der kritischen Analyse moralisch relevanter Phänomene, die narrativ vermittelt sind (vgl. Haker 1999 und Mieth 1976). Durch diese narrative Vermittlung kann man Zugang zu den Phänomenen erlangen, also zu den konkreten Fällen und Situationen. Erzählungen werden demnach als Gegenstandsbereich der Ethik anerkannt; verschiedene konkurrierende Darstellungen einer Geschichte werden unterschieden und kritisch beurteilt. Für dieses Vorgehen scheinen sich nun gerade Grenzsituationen und paradigmatische Situationen hervorragend zu eignen. Dabei genießt das Erzählen jedoch anders als in (1) keinen primären Status in der ethischen Urteilsbildung, denn die Aufgabe besteht gerade nicht im Erzählen der Geschichte selbst, sondern in der Reflexion auf die-

selbe. Und anders als in der angewandten Ethik geht es dabei auch nicht primär um Anwendungsfragen, sondern vielmehr um die scheinbar entgegengesetzten Fragen: Lassen sich allgemeine Merkmale durch den Rekurs auf Erzählungen erschließen, etwa indem sie für relevante Aspekte zu sensibilisieren vermögen? Inwiefern kann das Erzählen für die Formulierung von Prinzipien eine Rolle spielen? Und kann das Erzählen, verstanden als Erfahrungsvermittlung, einen Beitrag zum Verstehen und Urteilen leisten? Die Idee wäre hier gleichsam, dass Narrationen ein Reflexionsmedium darstellen, mit dem man das eigene Denken erweitern kann, oder um es mit *Ricœur* (1996, 201) zu sagen: „Forschungsreisen durch das Reich des Guten und Bösen“. Im Folgenden wird nun zu prüfen sein, inwiefern sich ein solches Verständnis narrativer Ethik als Theorieelement für die Supererogationsdebatte fruchtbar machen lässt, wobei die Funktion von Narrativen zunächst mit Blick auf die substantielle Frage und sodann mit Blick auf die konzeptuelle Frage untersucht wird.

4. Erzählung, Intuition und Kritik

Nun ist im Vorhergehenden bereits eine Funktion von Narrativen angeklungen, die oftmals implizit mit der Veranschaulichung des Phänomens einhergeht,¹⁰ nämlich dass durch die Erzählungen die vermeintlich verbreitete moralische Intuition hervorgerufen werden soll,¹¹ dass es tatsächlich supererogatorische Handlungen gibt (bzw. dass wir entsprechende Urteile zu Recht fällen), so dass es auch eine solche Handlungskategorie geben müsste. Diese Funktion findet sich relativ eindeutig in einleitenden Textpassagen folgender Art:

Eine Frau rettet unter Einsatz ihres Lebens ein fremdes Kind aus einem brennenden Haus. Ein Soldat wirft sich anstatt in den Schützengraben auf eine gezündete Handgranate, so dass sie ihn und nicht seine Kameraden zerreißt. Kapitän Oates geht, als die Lebensmittelvorräte knapp werden, für immer in den Schneesturm hinaus, damit sich die Über-

10 Heyd (1982, 142) reflektiert diesen Zusammenhang explizit, ehe er konkrete Handlungsweisen diskutiert: „These cases are meant to serve both as an illustration of the four conditions of supererogation discussed in the last chapter, and also as an intuitional support of the proposed definition.“

11 Wobei hier unter einer Intuition schlichtweg so etwas wie ein ‚common-sense belief‘ verstanden wird.

lebenschancen seiner Mitstreiter erhöhen. Eine holländische Familie versteckt in ihrem Haus Juden vor den Nationalsozialisten. Maximilian Kolbe opfert im Konzentrationslager Auschwitz sein Leben für das Leben eines Familienvaters. Eine Person spendet zu Lebzeiten einem ihr unbekanntem Dialysepatienten eine Niere. Wir sind geneigt, das Tun dieser Menschen gut oder sogar sehr gut zu nennen, nicht aber geboten. Wir sind zu sagen geneigt, dass sie mehr Gutes tun, als ihre Pflicht ist – oder, wenn wir ethisches Fachvokabular wählen, dass sie etwas tun, was *supererogatorisch* ist. (Wessels 2002, 1)

Urteilen wir angesichts dieser aufs Geratewohl herausgegriffenen oder vergleichbarer Beispiele nicht intuitiv, dass es – sieht man von ihrer Unterschiedlichkeit in concreto ab und versucht das ihnen gemeinsame Merkmal zu erfassen – Handlungsweisen gibt, deren herausragende moralische Qualität außer Frage steht, die gleichwohl nicht von allen Menschen in gleicher Weise strikt gefordert werden können? Bilden diese [...] nicht eine eigene Klasse innerhalb moralischer Verhaltensweisen? (Witschen 2006, 13)

Nun ist es schwerlich zu bestreiten, dass es die zur Rede stehenden Phänomene gibt. Wenn unsere diesbezüglichen Intuitionen, die ja gerade unserer dort dargestellten Praxis entsprechen sollen, gleichsam als Begründung der Existenz von Supererogation dienen sollen, dann scheint dies eine positivistische Moraltheorie zu implizieren.¹² Eine kritische Prüfung unserer moralischen Praxis, die sich ja an dieser Stelle auch schlicht als falsch erweisen könnte, bliebe damit gerade ausgeschlossen. Denn wie bereits hinsichtlich divergierender Interpretation des Samaritergleichnisses angedeutet wurde, lassen sich solche Erzählungen auch umdeuten. Nur weil wir scheinbar häufig derart urteilen, muss eine Zurückweisung des Konzepts der Supererogation nicht zwangsläufig mit einer mangelnden Erklärungskraft des Phänomens einhergehen, zumindest insofern eine plausible alternative Erklärung dafür gegeben werden kann.¹³ Ob eine Theorie eine Kategorie der Supererogation

12 So etwa Crisp (2013, 19): „[T]he apparent ‚moral facts‘ have changed over time, so that whether some moral theory does or does not countenance supererogation cannot plausibly count for or against it. The idea has to be defended on its own merit. Of course, Urmson and others have provided such defences [...]“

13 Die entsprechende Annahme Urmsons kann also als vorschnell zurückgewiesen werden. Denn obgleich eine adäquate Moraltheorie eben die moralischen Tatsachen erklären muss, so ist ja noch nichts darüber gesagt, wie sie diese

zu integrieren vermag, kann also keinesfalls als Maßstab der Adäquatheit von Theorien gelten, sofern die Begründung dafür einzig auf Intuitionen über unsere moralische Praxis basiert. Denn die Fälle selbst können nicht unmittelbar darüber Aufschluss geben, ob es Supererogation gibt. Wenn dies geschieht, hat man es mit einem problematischen Verständnis der Funktion von Narrativen zu tun, ganz im Sinne der narrativen Ethik (1). Es muss daher vielmehr jenseits des Verweises auf die Phänomene begründet werden, warum es sich bei der Annahme einer Kategorie der Supererogation gleichsam um die beste theoretische Erklärung des Phänomens handelt; mit anderen Worten, warum unsere moralische Praxis richtig ist.

Diese Begründungsaufgabe ist eine zweifache. Erstens muss gezeigt werden, dass das Konzept kohärent ist. Diesbezüglich muss gezeigt werden, warum supererogatorische Handlungen nicht geboten sind, obwohl sie die moralisch bessere der zur Verfügung stehenden Handlungsoptionen darzustellen scheinen. Die Quelle dieses Paradoxes wird gemeinhin auch als *good-ought tie-up* bezeichnet. Sie besteht also in einem angenommenen konzeptuellen Zusammenhang moralischer Güte und moralischer Pflichten (vgl. Heyd 1982, 167). In der am häufigsten diskutierten Form des Paradoxes wird dieser Zusammenhang vermittelt moralischer Gründe konstatiert. Es wird also davon ausgegangen, dass sowohl der deontische Status als auch der evaluative Status einer Handlung gleichermaßen in Abhängigkeit von den vorliegenden moralischen Gründen bestimmt werden (vgl. Raz 1975, 164). Der Verweis auf vermeintliche Fälle supererogatorischen Handelns kann über die Beantwortung dieser ersten Begründungsfrage jedoch keinen Aufschluss geben.

Sofern diese erste Begründungsaufgabe gelingt, muss zweitens gezeigt werden, dass es sich bei der strittigen Kategorie um eine nichtleere Kategorie handelt. Denn es scheint doch zunächst begründungsbedürftig, warum man für die Erläuterung der Phänomene eine eigene Handlungskategorie braucht. Das scheint zunächst damit zusammenzuhängen, dass das Optionalkriterium in der oben dargelegten allgemeinen Form unterbestimmt ist. Und zwar dahingehend, was genau damit gemeint ist, dass eine Handlung nicht geboten ist. Es scheint relativ klar zu sein, dass hiermit nicht eine spezifische Handlung zur Erfüllung einer Pflicht gemeint sein kann. Man

erklären sollte. Und Urmson gibt am Ende seines Textes ja durchaus auch eine theoretische Begründung dafür an, warum es einer solchen Kategorie bedarf (vgl. Urmson 1958, 211ff.). Ignoranz für das Phänomen könnte indes ein Grund sein, eine Theorie zumindest vorläufig zu verwerfen.

gehe beispielsweise davon aus, dass es eine Wohltätigkeitspflicht gibt, die man etwa durch eine Spende erfüllen kann. Wenn dem so ist, dann scheint es durchaus einen Entscheidungsspielraum zu geben, ob man etwa an UNICEF oder an Pro Asyl spendet. Entscheidet man sich nun, an UNICEF zu spenden, so ist dies aber trotzdem eine gebotene Handlung. Wie sieht die Sache nun aus, wenn man an UNICEF spendet, obwohl man bereits an ProAsyl gespendet hat? Das kommt ganz darauf an, wie man diesen Fall bewertet. Man könnte erstens daran festhalten, dass die Spende eine Pflichterfüllung darstellt und folglich nicht supererogatorisch ist. Zweitens könnte man behaupten, dass man es hier mit der Übererfüllung einer *Prima-facie-Pflicht* zu tun hat oder der Erfüllung einer unvollkommenen Pflicht. Denn in diesem Fall wäre die konkrete Handlung zwar auch keinesfalls geboten, aber ihre Ausführung wäre eben immer noch das Erfüllen einer Pflicht. Drittens könnte man es so verstehen, dass hier *all things considered* keine Pflicht vorliegt (vgl. Zimmermann 1996, 232ff.). Während die erste Handlungsanalyse dagegensprechen würde, dass es supererogatorische Handlungen gibt (*Anti-Supererogationismus*), lässt sich anhand der beiden anderen folgende Binnendifferenzierung einführen: Positionen der ersten Art kann man als *schwachen Supererogationismus* bezeichnen. Sie bestimmen das Supererogatorische unter Rückgriff auf bestimmte Pflichten, die jedoch nicht als unter allen Umständen verbindlich betrachtet werden. Dagegen reduzieren Vertreter eines *starken Supererogationismus* supererogatorische Handlungen gerade nicht auf Pflichten irgendeiner Art, sondern verstehen sie als solche, die tatsächlich jenseits aller Verpflichtung liegen.¹⁴

Mit Blick auf diese zweite Begründungsaufgabe scheint es nun gerade interessant zu sein, dass sich bei der Bewertung von scheinbar supererogatorischen Handlungen oftmals eine Diskrepanz zwischen Innen- und Außenperspektive feststellen lässt. Das Urteil, dass jemand mehr getan hat als seine Pflicht, ist in der Regel eines, das aus der Beobachterperspektive plausibel ist, während die Akteurinnen selbst, glaubt man ihrem Zeugnis, ihr Handeln nicht selten als Erfüllung einer Pflicht bezeichnen:

A striking example of this is reported by Philip Hallie in *Lest Innocent Blood Be Shed*. Hallie's book is the story of Le Chambon, a village in the mountains of southern France that was one of the only refuges

14 Die Terminologie ist Dancy (1988, 175) entliehen. In ähnlicher Weise unterscheidet Heyd (2015) zwischen „qualified“ und „unqualified supererogationism“.

in France for those hiding from Nazi “justice” during the occupation. The leaders of this sanctuary movement (Andre and Magda Trocme, Edouard Theis) were at great risk as were the many villagers who provided hiding places, food, clothing, and false papers for the refugees. On the traditional view of supererogation, surely these actions were supererogatory. Yet, Hallie’s research belies this interpretation: Madame Trocme was not the only citizen of Le Chambon who scoffed at words that express moral praise. In almost every interview I had with a Chambonnais or Chambonnaise there came a moment when he or she pulled back from me but looked firmly into my eyes and said, “How can you call us ‘good’? We were doing what had to be done. Who else could help them?”. (Hale 1991, 273f.)

Wie geht man nun mit dem Zeugnis dieser Akteurinnen um? Geht man davon aus, dass keine Theorie der Supererogation beiden Phänomenen (also den Urteilen der gewöhnlichen Akteurinnen einerseits und dem der außergewöhnlichen Akteurinnen andererseits) gerecht werden kann, ist es jedoch fraglich, warum man das Urteil gewöhnlicher Akteurinnen dem Urteil jener vorziehen sollte, die herausragend handeln (vgl. Hale 1991, 279f.). Nun kann man die Aussagen der Akteurinnen zwar auf falsche oder gar übertriebene Bescheidenheit zurückführen oder das Urteil der Akteurinnen als fehlerhaft betrachten (vgl. Urmson 1958, 203), man kann diese Erzählungen aber auch zum Anlass nehmen die Existenz supererogatorischer Handlungen gerade auf der Grundlage unserer moralischen Praxis zu bestreiten (vgl. Hale 1991, 273f.).¹⁵ Es lässt sich demnach festhalten, dass wenngleich die Relevanz des Phänomens zwar mit Verweis auf die moralische Praxis und unsere Intuitionen gerechtfertigt werden kann, dieselbe jedoch keinerlei Begründungskraft hinsichtlich der Existenz einer solchen Kategorie hat. Mit Blick auf die Frage nach der Existenz einzelner supererogatorischer Handlungen erhärtet sich das Problem gar dahingehend, dass gezeigt werden kann, dass sich bereits in der moralischen Praxis Gründe gegen eine solche Annahme finden lassen.

15 Hale nennt an dieser Stelle gar einen weiteren Aspekt der moralischen Praxis, der gegen die Existenz des Supererogatorischen spreche, nämlich die Tatsache, dass Personen sich oftmals dafür entschuldigen, wenn sie eine scheinbar supererogatorische Handlungsoption nicht ergriffen haben.

5. Grenzsituationen moralischen Handelns

Die Verwendung von Narrativen scheint indes in der Debatte noch eine weitere Funktion zu erfüllen, nämlich mit Blick auf die Erarbeitung und Konturierung des Konzepts selbst. Die Frage, was Supererogation nun eigentlich sei, ist (neben dem im Vorhergehenden bereits konstatierten Konsensproblem hinsichtlich der materialen Bestimmung des Supererogatorischen) nun gerade dadurch erschwert, dass man es nicht mit einem alltagssprachlichen Terminus zu tun hat. Die moralische Praxis liefert durchaus legitime Gründe anzunehmen, dass gewisse moralische Urteile auf der Annahme basieren, die respektiven Handlungen seien gut, aber nicht geboten. Allerdings lässt sich diese Annahme nur mittelbar explizieren, nämlich mit Blick auf die Erläuterungen, warum konkrete Handlungen als herausragend gut beurteilt werden oder warum Unterlassungen scheinbar gebotener Handlungen nicht getadelt werden. Die Frage nach dem Warum scheint dabei unerlässlich: Denn es können durchaus alternative Gründe für diese Urteile angenommen werden, beispielsweise die Härte der Umstände, aufgrund derer eine Pflichtunterlassung nicht getadelt wird. Nicht selten lässt sich daher ein Disput über die richtige Fallanalyse ausmachen. Gerade in diesem Disput scheint jedoch ein gewisses Differenzierungspotential für die Konzeptanalyse selbst zu stecken.¹⁶

Ob die oben genannten Kriterien der Optionalität und des moralischen Werts für das Vorliegen einer supererogatorischen Handlung hinreichend sind, ist durchaus umstritten, wenigstens drei weitere Merkmale werden häufig diskutiert. Wenngleich bezüglich dieser Einigkeit darüber herrscht,

16 Wenngleich hierbei unvermeidlich die Gefahr eines hermeneutischen Zirkels droht. Hierzu vgl. auch Heyd (2015): „The analysis of concrete cases or examples is methodologically important in the philosophical discussion of supererogation. Unlike other subjects in ethics, like justice or duty, in which there is wide agreement about some core cases, supererogation is a concept the applicability of which is controversial. Unlike the concepts of justice and duty, which have deep roots in both ordinary language and everyday moral judgment, the idea of supererogation is only tenuously anchored in common moral discourse and the concept itself is a theoretical construct. Examples cannot in themselves prove the truth of any of the previously discussed analyses of supererogation, but they can definitely help in revising the various definitions of the concept as well as make a case for one or another of its justifications. Admittedly, some measure of circularity is inevitable in such a method, since the way examples are understood and analyzed is also informed by the definition and the construction of the theoretical concept.“

dass es sich um Merkmale handelt, die oftmals mit supererogatorischem Handeln einhergehen, so doch nicht dahingehend, ob diese notwendig sind und welche konkrete Ausformulierung sie erhalten müssen:

- (3) *Verdienstlichkeit*: Die Handlung ist verdienstlich und daher lobenswert.
- (4) *Kostspieligkeit*: Die Handlung geht mit (hohen) Kosten für die Akteurin einher.
- (5) *Altruismus*: Die Handlung ist am Wohl anderer orientiert.

Mit Blick auf diese Merkmale scheint die Analyse von konkreten Handlungen nun als Reflexionsmedium ganz im Sinne der narrativen Ethik (3) häufig eingesetzt zu werden und äußerst ertragreich zu sein. Gerade der Rekurs auf Grenzsituationen und eben nicht auf scheinbar paradigmatische Situationen birgt diesbezüglich ein erhebliches Differenzierungspotential, wie hier beispielhaft für die Diskussion von (5) skizziert werden soll.

Vor dem Hintergrund der als paradigmatisch vorgestellten Fälle scheint es zunächst naheliegend, dass supererogatorische Handlungen stets am Wohl anderer orientiert sind. Und selbst wenn dies nicht immer explizit gemacht wird, so scheinen die meisten Positionen zunächst eben davon auszugehen. Dies lässt sich aber nun einerseits dahingehend hinterfragen, was genau eine altruistische Orientierung ausmacht, und andererseits dahingehend, ob Altruismus überhaupt ein notwendiges Merkmal darstellt.

Die erste Frage zielt darauf ab, zu klären, ob einer supererogatorischen Handlung lediglich eine altruistische Intention zugrunde liegen muss oder ob das Handlungsmotiv ebenfalls relevant ist.¹⁷ Heyds einflussreiche Definition supererogatorischen Handelns setzt gerade keine altruistische Motivation, sondern lediglich altruistische Intention voraus. Das bedeutet konkret:

The intention must be altruistic meaning that the act must be conceived as benefiting another person (or persons). [...] Altruistic intention should not, however, be confused with altruistic motive. [...] One may act heroically in order to gain fame, to soothe one's conscience (haunted by guilt feelings), or out of moral self-indulgence. (Heyd 1982, 137)

17 Diese Frage ist letztlich nicht unabhängig davon zu klären, wie moralischer Wert und gegebenenfalls auch Verdienst bestimmt wird.

Die Konsequenz, nun auch solche Handlungen als supererogatorisch einordnen zu müssen, scheint indes gerade Anlass dazu zu geben, dieses Kriterium dahingehend zu überdenken, ob nicht vielmehr altruistische Motivation entscheidend ist. Das gilt umso mehr, betrachtet man einen konkreten Fall, in dem zwar eine altruistische Intention, jedoch keine altruistische Motivation vorliegt:

Suppose a power hungry misanthrope is standing for election as mayor. She wants to be mayor so she can more effectively enact her evil plans. Our election candidate passes a river and hears a drowning child scream for help. She recognizes that saving the child is likely to win her some votes in the forthcoming election. The candidate can be said to be acting with altruistic intent, securing the child's safety is crucial to her plan of securing the townspeople's votes. Her motives though are not altruistic. We might think that it would be strange if someone who knew the candidate's motivating reasons for acting in this way asserted that this act was 'beyond the call of duty'. (Archer 2013, 450)

Nun muss eine solche Erzählung nicht zwangsläufig dazu führen, das Kriterium entsprechend zu verändern; im Zuge einer theoretisch eingebetteten Analyse des Falls kann man ebenso argumentieren, dass dies nicht der Fall ist, etwa weil es sich hier nicht in erster Linie um eine Bewertung der Handlung, sondern der Akteurin handelt und somit zumindest die Annahme voraussetzen würde, dass nicht bloß der Verdienst der Handlung ein notwendiges Kriterium von supererogatorischen Handlungen ist, sondern ebenso die Löblichkeit der Akteurin (vgl. Archer 2013, 450ff.). In jedem Fall trägt die Reflexion des konkreten Falls aber etwas zur Schärfung des Kriteriums bei, sie vermag ferner dazu anzuregen, konkrete Fälle vermeintlich supererogatorischer Handlungen genauer zu betrachten und verschiedene situative Merkmale kritisch zu reflektieren.

Die zweite Frage bezieht sich auf den Umstand, dass es sich bei den als paradigmatisch angenommenen Fällen stets um *altruistische Wirkhandlungen* handelt, für welche wenigstens die altruistische Intention charakteristisch ist (vgl. Witschen 2006, 40). Dass die meisten von uns die Intuition haben, dass Intentionen für die Handlungsbeurteilung nicht irrelevant sind, lässt sich an folgendem Beispiel illustrieren:

Suppose Julie and Jane have both made a large donation to charity and, as a result, saved hundreds of people from starvation. Performing

an act of this sort seems to be supererogatory. However, it turns out that only Julie intended to give money to charity. Jane meant to transfer her money between two of her own bank accounts but accidentally put the money in the charity's account. Jane would ideally like to retrieve the money but is unable to do so. (Archer 2013, 449)

Jedoch ist fraglich, inwiefern die Intention tatsächlich altruistisch sein muss. Gegen diese Annahme wird bisweilen vorgebracht, dass es wenigstens auch supererogatorische *Ausdruckshandlungen* gäbe (vgl. Witschen 2006, 40), die sich einzig an einer moralischen Überzeugung oder einem Prinzip orientieren, in dem Wissen, dass dies nicht dem Wohl anderer dienen kann. Um das Merkmal dahingehend kritisch zu prüfen, erweist sich hingegen der Blick auf konkrete Erzählungen erneut als ein hilfreiches Reflexionsmedium:

Wer etwa in einer Diktatur wegen seiner Gewissens- bzw. seiner religiösen Überzeugung verfolgt wird und selbst dann zu dieser steht, als er im Gefängnis der Geheimpolizei enormen Repressalien, die den Verrat an seiner Überzeugung bewirken sollen, ausgesetzt ist, der bringt eine bewundernswürdige Charakterstärke bzw. Loyalität zum Ausdruck, ohne dass dies unmittelbar positive Folgen für andere hätte. Wer selbst in einer solchen Situation seine moralische Integrität wahrt, der zeigt eine „moralische“ Größe, die das übertrifft, was im Normalfall erwartet werden kann, der ist ein Mensch von „höchsten“ moralischen Prinzipien. (Witschen 2006, 40f.)¹⁸

Diesen Handlungen liegt entsprechend, obzwar keine altruistische, so doch eine moralische Intention zugrunde. Auch hier scheint gerade die Analyse einer Grenzsituation zu einer möglichen Weiterentwicklung des Kriteriums beizutragen.

Während damit nur gezeigt werden soll, dass supererogatorische Handlungen nicht zum Wohl anderer beitragen müssen, kann außerdem gefragt werden, ob sie stattdessen auch am Wohl der Akteurin selbst orientiert sein können, d. i., kann man auch über Pflichten gegen sich selbst hinausge-

18 Ein ähnliches Beispiel findet sich bei Mellema (1991, 19f.), der dieses vorbringt, um zu zeigen, dass: „[...] benefits to others play no role whatsoever. One can act in accord with an awareness of principle and have no regard for the good consequences of one's act or the benefits which will accrue to others.“ (Mellema 1991, 22)

hen?¹⁹ Jason Kawall vertritt etwa die These, dass es solche *selbstbezogenen supererogatorischen Handlungen* gibt, wofür er u.a. folgenden durchaus umstrittenen Fall vorbringt, mit Hilfe dessen unsere Reflexion über das Kriterium vorangetrieben werden mag:

A farmer is held prisoner in a fascist state. She has committed no crimes and was simply one of scores of innocents rounded up by military police to set an example for possible dissidents in the region. Life in the prison is hard, and there is no indication that she will be released or even receive a trial. Still, she is adequately fed and has at least some interaction with other humans – her situation is not entirely nightmarish. She notices that there are loose bars on the windows of her cell (she is kept alone in this cell most of the time) and that she could crawl out. There are many guards outside and she knows that they have been ordered to kill anyone who attempts to escape. She decides to risk her life and attempts to escape. I would suggest that her action is supererogatory. (Kawall 2003, 490)

Vermittels der Konstruktion und Analyse von Grenzsituationen lässt sich das zunächst intuitiv plausibel und notwendig erscheinende Altruismus-Merkmal supererogatorischen Handelns folglich in mehrfacher Hinsicht einer kritischen Prüfung unterziehen. Wenn eine trennscharfe Unterscheidung zwischen bloß abstraktem Beispiel und gehaltvoller Erzählung hier zwar nur schwer auszumachen ist, so scheint die Tendenz doch die folgende zu sein: Zur Prüfung der Haltbarkeit des zunächst vorgestellten Merkmals vermag der Verweis auf ein Beispiel, das die Analyse intuitiv bekräftigt, oder aber auf ein Gegenbeispiel, das dieser intuitiv widerspricht, auszureichen, doch die konstruktive Weiterentwicklung und inhaltliche Anreicherung des Merkmals bedarf des Rekurses und der Reflexion auf konkrete Erzählungen moralisch herausragender Akteurinnen. Wenngleich Erzählungen somit zur Konturierung und zur Weiterentwicklung von konzeptionellen Fragen beizutragen vermögen und hier als Gegenstandsbereich der Ethik anerkannt werden, so dienen sie aber gerade nicht der unreflektierten Manifestierung herrschender Normen als vielmehr ihrer kritischen Prüfung, indem sie das Denken erweitern. Sie sind im besten Sinne „Forschungsreisen durch das Reich des Guten“.

19 Heyd (1982, 137) verneint dies explizit: „[...] only other-regarding duties can be surpassed supererogatorily“.

6. Und die Moral von der Geschichte'

Die hier dargelegten Überlegungen haben ihren Ausgang genommen in der Beobachtung, dass die Supererogationsdebatte stark durch den Rekurs auf die Erzählung von Einzelfällen geprägt ist. Es erstaunt daher umso mehr, dass der Umgang mit Fallbeispielen in der Supererogationsdebatte selbst nicht viel stärker thematisiert und reflektiert wird, um zu unterscheiden, was diese leisten können und was nicht. Diesbezüglich konnte gezeigt werden, dass Erzählungen in methodischer Hinsicht mindestens drei Funktionen zukommen, nämlich erstens die Funktion der Veranschaulichung und Etablierung des Forschungsgegenstandes, zweitens die Funktion eines Bezugspunktes für bestimmte moralische Intuitionen und Praxen und somit gleichsam die der intuitiven Unterstützung von (Nicht-)Existenzargumenten und drittens die Funktion eines Reflexionsmediums zur Untersuchung des Konzepts der Supererogation. In eben dieser dritten Funktion, so die hier vertretene These, stellen Erzählungen tatsächlich ein narratives Theorieelement dar. Die Erzählung selbst trägt in diesem Fall etwas zur Konzeptanalyse bei und lässt sich nicht ohne Weiteres aussparen. Der Grund dafür, dass hier methodisch auf Narrative zurückgegriffen wird und in mancherlei Hinsicht gar zurückgegriffen werden muss, besteht darin, dass sich supererogatorische Handlungen am besten als Grenzsituationen des moralischen Handelns verstehen lassen. Es handelt sich einerseits um Grenzfälle des moralischen Urteilens, weshalb ein Konsens mit Blick auf die materiale Bestimmung von Handlungsweisen nur schwerlich zu erwarten ist. Andererseits handelt es sich insofern um Grenzfälle, als man es mit herausragenden, außergewöhnlichen und uns oftmals nicht hinreichend vertrauten Handlungen zu tun hat. Vermittelt über Erzählungen lässt sich daher erst ein umfassender Zugang zu den Phänomenen und insbesondere der Perspektive der Handelnden selbst erlangen. Eine letzte Frage muss hier indes unbeantwortet bleiben: Hat man es tatsächlich mit konkreten Fällen supererogatorischen Handelns zu tun oder nicht vielmehr mit exemplarischen Fälle moralisch guten Handelns?

Literatur

- Archer, Alfred. 2013. „Supererogation and Intentions of the Agent“. *Philosophia* 41: 447–462.
- Crisp, Roger. 2013. „Supererogation and Virtue“. In *Oxford Studies in Normative Ethics Vol. 3*, hg. von Mark Timmons, 13–34. Oxford: Oxford University Press.

- Dancy, Jonathan. 1988. „Supererogation and Moral Realism“. In *Human Agency*, hg. von ders. et al., 170–188. Stanford: Stanford University Press.
- Eichler, Klaus-Dieter. 2007. „Über den Umgang mit Erzählungen bei Platon und Aristoteles“. In Joisten 2007, 117–134.
- Haker, Hille. 1999. *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion*. Tübingen/Basel: Francke Verlag.
- Hale, Susan C. 1991. „Against Supererogation“. *American Philosophical Quarterly* 28: 273–285.
- Heyd, David. 1982. *Supererogation. Its Status in Ethical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heyd, David. 2015. „Supererogation“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. von Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/entries/supererogation/#Bib> (letzter Zugriff am 15.12.2016).
- Hofheinz, Marco, Mathwig, Frank und Zeindler, Matthias, Hg. 2009. *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Joisten, Karen, Hg. 2007. *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen*. Berlin: Akademie Verlag.
- Joisten, Karen. 2007a. „Möglichkeiten und Grenzen einer narrativen Ethik“. In Joisten 2007, 9–21.
- Jonsen, Albert R., Toulmin, Stephen. 1988. *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Kawall, Jason. 2003. „Self-Regarding Supererogatory Actions“. *Journal of Social Philosophy* 34: 487–498.
- MacIntyre, Alasdair. 1995. *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mellema, Gregory. 1991. *Beyond the Call of Duty: Supererogation, Obligation, and Offence*. Albany: State University of New York.
- Mieth, Corinna. 2012. *Positive Pflichten. Über das Verhältnis von Hilfe und Gerechtigkeit in Bezug auf das Weltarmutproblem*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Mieth, Dietmar. 1976. *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Öhlschläger, Claudia, Hg. 2009. *Narration und Ethik*. München: Wilhelm Fink.
- Raz, Joseph. 1975. „Permissions and Supererogation“. *American Philosophical Quarterly* 12: 161–168.
- Rehbock, Theda. 2005. „Fälle oder Prinzipien. Zur Rolle der Urteilskraft in der (Medizin-) Ethik“. In *Wie viel Ethik verträgt die Medizin?*, hg. von Marcus Düwell und Josef N. Neumann, 199–210. Paderborn: mentis.

-
- Ricœur, Paul. 1996. *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink.
- Schapp, Wilhem. 1953. *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Hamburg: Verlag Richard Meiner.
- Urmson, James O. 1958. „Saints and Heroes“. In *Essays in Moral Philosophy*, hg. Von I.A. Melden, 198–216. Seattle: University of Washington Press.
- Wessels, Ulla. 2002. *Die gute Samariterin. Zur Struktur der Supererogation*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Witschen, Dieter. 2006. *Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und moralischen Idealen*. Fribourg: Academic Press Fribourg/Paulusverlag.
- White, Hayden. 1973. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Zimmermann, Michael J. 1996. *The Concept of Moral Obligation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Humanitäre Intervention – eine supererogatorische Praxis?

„Humanitarian intervention – a supererogatory practice?“

DIETER WITSCHEN, OSNABRÜCK

Zusammenfassung: Ob eine militärische humanitäre Intervention als Nothilfe für die Opfer von Menschenrechtsverbrechen sogar eine supererogatorische Praxis sein kann, diese Frage wird in der angewandten Ethik selten erörtert. Mit ihr kommen die intervenierenden Soldaten in den Blick, die bei ihrem Einsatz unter extraordinären Umständen gravierende Risiken und Belastungen auf sich nehmen. Da eine supererogatorische Handlungsweise mehrere Kriterien wie u.a. die des Supraobligatorischen, der Freiwilligkeit, einer uneigennütigen Motivation, der Verantwortbarkeit kumulativ zu erfüllen hat, ist deren Einzelprüfung vorzunehmen, um zu einem Gesamturteil kommen zu können.

Schlagwörter: Humanitäre Intervention, Intervenierende Soldaten, Nothilfe, Risiken und Belastungen, Supererogatorische Praxis

Abstract: Whether a military humanitarian intervention as an emergency aid for the victims of human rights crimes can even be a supererogatory practice, this question is rarely debated in applied ethics. With it intervening soldiers come into view, which in their commitment under extraordinary circumstances take grave risks and burdens upon themselves. Since a supererogatory action has to cumulatively fulfill several criteria such as, among other things, the supraobligatory, voluntariness, altruistic motivation, responsibility, an individual examination must be carried out in order to arrive at an overall judgment.

Keywords: Humanitarian intervention, Intervening soldiers, Emergency aid, Risks and burdens, Supererogatory practice

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



Dass die juristische Anerkennung der Menschenrechte einschließlich ihrer Spezifizierungen in eigenen Konventionen global voranschreitet, ist das eine. Dass in zahlreichen Ländern oder Regionen ein enormes Durchsetzungsdefizit dieser Rechte besteht, ist das andere. Dieses Defizit wird zur humanitären Katastrophe, sobald in einem Land grauenhafte Menschenrechtsverletzungen begangen werden. Kommt es in einem Staat zu einem Genozid, zu politisch motivierten Morden, zu extralegalen Hinrichtungen, zu Folter, zu Pogromen, zu „ethnischen Säuberungen“ durch Massendeporationen, zur Praxis des „Verschwindenlassens“, zu massenhaften Vergewaltigungen, zum absichtlichen Aushungern von Gruppen, zu Versklavungen, dann drängt sich vehement die Frage auf, wie die Fortsetzung von Verbrechen gegen die Humanität unterbunden werden kann. Für die internationale Staatengemeinschaft kann sich die diffizile Frage stellen, ob nicht als allerletztes Mittel eine militärische humanitäre Intervention erforderlich ist, um in einem Land potentielle Opfer vor weiteren Menschenrechtsverbrechen zu schützen. Dabei mischt sich die internationale Staatengemeinschaft von außen mit gewaltsamen Mitteln in die inneren Angelegenheiten eines Staates ein, in dem entweder seine Organe schwerste Menschenrechtsverletzungen direkt begehen oder dulden („Schurkenstaat“), oder in dem die Strukturen völlig zusammengebrochen sind, sodass er wegen seiner Handlungsunfähigkeit zum innerstaatlichen Schutz der Menschenrechte nicht in der Lage ist („failed state“). Der Staat ist mithin entweder nicht willens oder nicht fähig, fundamentale Menschenrechte in einem elementaren Maße zu schützen.

Für die gegenwärtige politische Ethik ist die Beurteilung von humanitären Interventionen mit gewaltförmigen Mitteln eines der drängendsten und schwierigsten Probleme. Wie ein Blick in die einschlägige Literatur zeigt, können abschließende normativ-ethische Beurteilungen völlig divergieren. Das Ergebnis der Überlegungen kann sein: 1. Eine derartige Intervention sei moralisch nicht zu verantworten; 2. sie sei allenfalls moralisch erlaubt; 3. sie sei eine moralische Pflicht, näherhin mit Kant gesprochen (3a) eine geschuldete Rechtspflicht oder (3b) eine freiwillige Tugendpflicht; 4. sie sei in Anbetracht extraordinärer Umstände eines solchen Einsatzes sogar eine überpflichtmäßige bzw. eine (so der terminus technicus) supererogatorische Praxis. Von den vier deontischen Operatoren kommen die drei erstgenannten in der ethischen Kontroverse regelmäßig zur Anwendung. Ungewöhnlich ist es hingegen, eine humanitäre Intervention als eine supererogatorische Praxis zu beurteilen. Weder ist in Erörterungen zum Thema „Supererogation“ eine humanitäre Intervention ein typischer Anwendungsfall noch wird

im Diskurs über humanitäre Interventionen wie selbstverständlich erörtert, ob sie eine supererogatorische Praxis ist. Es ist jedoch die letztgenannte Frage, die hier interessiert. Erwägenswert ist sie, weil die intervenierenden Soldaten Nothilfe leisten und dabei gravierende Risiken und Belastungen auf sich nehmen, und weil sie somit möglicherweise mehr als ihre Pflicht tun.

1. Bedingungen für ethische Legitimität von humanitären Interventionen

Bevor auf die selten behandelte Frage eingegangen werden kann, ist zu klären, unter welchen Bedingungen eine humanitäre Intervention moralisch legitim und nicht nur völkerrechtlich legal sein kann. Es sind folgende:

1. Es besteht kein vernünftiger Zweifel hinsichtlich des Anlasses. Es ist ein nachweisbares Faktum, dass in einem Land wiederkehrend wie systematisch schwerste Menschenrechtsverletzungen wie die genannten begangen werden. Dass es sich um „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ handelt, darüber besteht ein interkultureller Konsens. Dass nur im Falle von Menschenrechtsverbrechen eine gewaltförmige Intervention erwogen werden kann, leuchtet ein, macht man sich bewusst, dass Verletzungen von in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* enthaltenen Rechten wie etwa denen auf freie Wahl des Aufenthaltsortes (Art. 13,1) oder des Ehepartners (Art. 16), „auf gerechte und befriedigende Arbeitsbedingungen sowie auf Schutz vor Arbeitslosigkeit“ (Art. 23,1), auf „regelmäßigen bezahlten Urlaub“ (Art. 24) oder darauf, „sich an den Künsten zu freuen“ (Art. 27,1) gewiss keine Legitimierungsgründe sind. Ebenso steht außer Zweifel, dass ein einmaliges oder seltenes Menschenrechtsverbrechen eine derartige Intervention nicht rechtfertigen kann.

2. Das Ziel der Intervention ist die sofortige Beendigung von Menschenrechtsverbrechen. Die Opfer sind vor weiterem gravierendem Unrecht zu schützen. Es muss ein Zustand (wieder) hergestellt werden, in dem ihre basalen Rechte, die als fundierende Rechte die Möglichkeitsbedingung für die Inanspruchnahme anderer Rechte bilden, nicht mehr akut extrem bedroht werden. Die Maßnahmen haben sich davon leiten zu lassen und sind darauf zu beschränken, was zur Nothilfe notwendig ist. Es muss mithin ausgeschlossen sein, dass unter dem Deckmantel einer humanitären Intervention die Durchsetzung eigener Machtinteressen oder ökonomischer Interessen oder eigener Vorstellungen von einer politischen Ordnung kaschiert wird.

3. Politischen und zivilgesellschaftlichen Kräften, die gegen Menschenrechtsverbrechen in ihrem Land opponieren (wollen), fehlen die Macht und die Ressourcen, um von innen wirksam Widerstand gegen diese leisten zu können. Sie sind auf Hilfe von außen angewiesen. Die Opfer schwerster Menschenrechtsverletzungen wünschen sich zu ihrem Schutz dringend eine Intervention, sodass diese nichts mit einem Paternalismus zu tun hat.

4. Alle anderen, sprich: nichtmilitärischen Möglichkeiten (wie diplomatische Verhandlungen, politische und ökonomische Sanktionen etc.), denen in jedem Fall der Vorrang zukommt, sind ausgeschöpft worden. Eine gewaltförmige Intervention kann allenfalls in einem Extremfall, in dem es keine andere Alternative mehr gibt, als *ultima ratio* in Betracht gezogen werden. Die Beweislast liegt bei denen, die eine Intervention befürworten. Denn es gilt das *Prima-facie-Prinzip*, keine Gewalt anzuwenden. Die Ausnahme der Gewaltanwendung ist eigens zu rechtfertigen.

5. Die internationale Organisation, die die Intervention beschließt, durchführt und überwacht, muss dazu legitimiert sein. Gegenwärtig wird in der Regel als zuständige wie legitime Autorität die UNO angesehen, die ihrerseits ein Staatenbündnis oder einen Staat legitimieren kann. Die Delegation ist notwendig, da die internationale Staatengemeinschaft als solche über keine Armee verfügt. Ausgeschlossen ist nach positivem Völkerrecht die Selbstmandatierung eines einzelnen Staates.

6. Die angewandten Mittel müssen effektiv sein. Sie müssen zur rechten Zeit eingesetzt werden und möglichst rasch wirken, sodass die Intervention zeitlich begrenzt werden kann. Wer humanitär interveniert, hat möglichst wenig Schaden anzurichten, was den Einsatz der schonendsten Maßnahmen erfordert. Sollten sich im Verlauf einer Intervention kontraproduktive Folgen einstellen, muss es die Möglichkeit einer Korrektur bis hin zur Beendigung der Maßnahmen geben. Die Aussicht auf Erfolg setzt voraus, dass die Intervenierenden über die notwendige Macht sowie die erforderlichen Ressourcen verfügen.

7. Die angewandten Mittel müssen verhältnismäßig sein. Unter Abwägung aller relevanten Aspekte müssen die positiven Folgen die negativen bei Weitem überwiegen. Die Wahrscheinlichkeit, mit der Intervention nicht noch größeres Leid zu verursachen oder nicht noch mehr Menschen zu Opfern zu machen, muss sehr hoch sein. Eine Eigendynamik und eine Eskalation der Gewaltanwendungen müssen verhindert werden können.

8. Es muss Vorsorge getroffen werden, dass nach Beendigung der Intervention nicht neues Unrecht begangen wird, es beispielsweise nicht zu

einer Lynchjustiz oder zu Vertreibungen kommt. Es gilt nicht nur den kurz-, sondern auch den langfristigen Erfolg einer Intervention zu sichern, also die Rahmenbedingungen dafür zu schaffen, dass die Menschen in einem Staat leben können, der ihnen ihre Menschenrechte garantiert. Nach Abschluss der Intervention ist ein Wiederaufbau zu ermöglichen. Insbesondere ist für politische Stabilität, einen funktionierenden Rechtsstaat, die Möglichkeit einer aktiven Zivilgesellschaft sowie die Wiederherstellung der Infrastruktur zu sorgen. Es gibt mithin dem Konzept der „responsibility to protect“ zufolge eine „responsibility to rebuild“.

Mit der Benennung der Bedingungen kann noch nicht die Praxis der humanitären Intervention normativ-ethisch beurteilt werden. Von den quaestiones disputandae, die sich in diesem Kontext zahlreich stellen, wird hier allein die stark eingegrenzte Frage behandelt, ob eine humanitäre Intervention möglicherweise sogar eine supererogatorische Praxis ist. Nachdem zunächst deren Ausgangspunkt namhaft gemacht wird, wird daraufhin geprüft, ob die in Rede stehende Maßnahme die einzelnen Bestimmungselemente erfüllt, um als eine supererogatorische Praxis betrachtet werden zu können. Nur bei einer kumulativen Erfüllung der spezifizierenden Merkmale kann eine derartige Qualifizierung vorgenommen werden.

2. Basishandlung: Nothilfe für die Opfer von Menschenrechtsverbrechen

Der Ausgangspunkt ist die ethische Qualifizierung einer humanitären Intervention als eine spezifische Weise einer Nothilfe. Generell werden einzelne Weisen der Hilfe, die unter besonderen Bedingungen geleistet werden, als signifikante Exempel einer supererogatorischen Handlung angesehen. Von daher kann der Gedanke aufkommen, ob nicht eine humanitäre Intervention sogar eine supererogatorische Praxis sein kann, soll doch mit ihr den Opfern schwerster Menschenrechtsverletzungen auf dem Hoheitsgebiet eines anderen Staates in einer extraordinären Notlage geholfen werden.

Eine humanitäre Intervention mit militärischen Mitteln ist von einer anderen Art humanitärer Nothilfe zu unterscheiden, die etwa in Lieferungen von Hilfsgütern wie Nahrungsmitteln und Medikamenten, in der Schaffung humanitärer Korridore oder in der Errichtung von Flüchtlingslagern besteht. Die erstgenannte Art der Nothilfe ist auf die Wahrung fundamentaler Menschenrechte und damit auf die Sicherung elementarer Rechtsgüter wie insbesondere des Lebens sowie der physischen und psychischen Integrität

ausgerichtet. Für die Befürworter einer militärischen humanitären Intervention ist ein tatenloses Zuschauen unverantwortlich, wenn das Unterlassen, wie die Beispiele des Völkermordes in Ruanda (1994) sowie des Massakers in Srebrenica (1995) zeigen, die grausame Ermordung unzähliger Menschen zur Folge haben kann. Eine Untätigkeit angesichts eines Genozids oder „ethnischer Säuberungen“ ist für sie nicht hinnehmbar. Während bei einer Notwehr ein eigenes Rechtsgut geschützt wird, sollen mit einer Nothilfe wie der humanitären Intervention fundamentale Rechtsgüter anderer geschützt werden. Es ist denen beizustehen, denen in diktatorischen bzw. repressiven Staaten oder in „failed states“ droht, Opfer von Menschenrechtsverbrechen zu werden, und die selbst völlig hilflos sind.

Weder das Recht auf Schutz vor grauenhaften Übergriffen, das Individuen menschenrechtlich zusteht, noch die Nothilfe als solche, die von Staaten zu leisten ist, sind ethisch strittig. Dass ein Recht durchzusetzen ist, kann ebenfalls nicht strittig sein. Strittig ist im Falle der humanitären Intervention jedoch das Mittel. Mit der Einsicht, dass die potentiellen Opfer von schwersten Menschenrechtsverletzungen ein Recht auf Schutz haben, dem eine Verpflichtung der Staatengemeinschaft zum Schutz korreliert, ist nicht geklärt, ob unter extraordinären Umständen der Einsatz militärischer Mittel moralisch gerechtfertigt werden kann. Während bei der Förderung der Menschenrechte der Einsatz gewaltförmiger Mittel gänzlich unangemessen ist, kann sich hinsichtlich der Aufgabe, Menschenrechte zu schützen oder zu verteidigen, im Extremfall die Frage stellen, ob der Einsatz gewaltförmiger Mittel notwendig und legitim sein kann. An sich bedeutet das generelle Gewaltverbot, wie es völkerrechtlich in Artikel 2, Absatz 4 der UN-Charta verankert worden ist, eine enorme zivilisatorische Errungenschaft. Allerdings sind in dieser Charta zwei Ausnahmen vom Gewaltverbot zugelassen worden: Zum einen wird das Recht auf Selbstverteidigung im Fall eines bewaffneten Angriffs anerkannt (Art. 51) und zum anderen wird unter Kapitel VII der UN-Sicherheitsrat befugt, militärische Zwangsmaßnahmen zu beschließen, wenn „eine Bedrohung oder ein Bruch des Friedens oder eine Angriffshandlung vorliegt“ (Art. 39 und auch Art. 42). In neuester Zeit wird über die Ausnahme debattiert, ob eine humanitäre Intervention, mittels derer Fremde, die Opfer von Menschenrechtsverbrechen sind oder werden, gewaltsam geschützt werden sollen, ob diese Art der Nothilfe unter bestimmten Umständen zulässig oder gar gefordert ist.

Wer wie ein „absoluter“ Pazifist aus welchen deontologischen oder teleologischen Gründen auch immer jede Form von Gewaltanwendung strikt

ablehnt, für den erübrigen sich weitere Überlegungen dazu, wie eine humanitäre Intervention des Näheren normativ-ethisch zu beurteilen ist. Denn er hält ausschließlich gewaltlose Weisen des Schutzes von Hilfsbedürftigen für moralisch legitim und gefordert. Für den, der eine andere ethische Grundposition vertritt, ist allein mit der Qualifizierung der humanitären Intervention als Nothilfe noch offen, wie sie unter deontischer Rücksicht zu beurteilen ist. Denn eine Nothilfe kann entweder eine geschuldete Rechtspflicht sein. Oder sie kann eine freiwillig zu leistende Tugendpflicht sein, für die eine gewisse Unbestimmtheit charakteristisch ist, wer wem mit welchem Einsatz und in welchem Umfang zu helfen hat. Unter spezifischen Voraussetzungen kann sie sogar als eine supererogatorische Handlungsweise angesehen werden. Nur unter Berücksichtigung der einzelnen Bedingungen kann eine deontische Qualifizierung vorgenommen werden. Für unseren Kontext ist festzuhalten: Insofern es sich um eine spezifische Weise einer Nothilfe handelt, besteht die Möglichkeit einer supererogatorischen Praxis.

3. Nothilfe von Kollektiven – von Individuen

Für unsere Erwägung, ob eine humanitäre Intervention eine supererogatorische Praxis sein kann, ist zunächst nicht nur der inhaltliche Referenzpunkt, der einer Nothilfe, zu benennen, sondern ist auch zu klären, wer die Akteure sind. Nothilfe kann entweder von Kollektiven oder von Individuen geleistet werden. Im Regelfall werden als Akteure einer humanitären Intervention internationale Organisationen oder ein Staatenbündnis oder einzelne Staaten benannt. Die Aufgabe, Menschenrechte entsprechend ihrem Geltungsumfang weltweit zu achten und zu schützen, wird gleichsam nach dem Subsidiaritätsprinzip verteilt. Ihr primärer Adressat ist der einzelne Staat. Versagt dieser Staat völlig, dann obliegt es der internationalen Staatengemeinschaft, die ein Staatenbündnis oder einen einzelnen Staat delegieren kann, dafür Sorge zu tragen, dass es zu keinen weiteren gravierenden und systematischen Menschenrechtsverletzungen kommt. Menschenrechtsverbrechen sind nicht Angelegenheit eines einzelnen Staates.

Ein Grund, warum es ungewöhnlich ist, eine humanitäre Intervention als eine supererogatorische Praxis zu betrachten, könnte nun leicht darin gefunden werden, dass es generell Individuen und eben nicht Kollektive sind, denen das Vermögen zuerkannt wird, supererogatorisch handeln zu können. Dass Kollektive wie Staaten nicht supererogatorisch handeln können, schließt allerdings nicht aus, dass es Individuen können, die im Rah-

men eines kollektiven Auftrags handeln. Bei einer humanitären Intervention kämen damit die Individuen, in Sonderheit die einzelnen Soldaten in den Blick, die sie konkret durchführen. Mit der zweiten Klärung ist eine deutliche Eingrenzung verbunden, insofern sich die zu behandelnde Fragestellung in dieser Weise präzisieren lässt: Handeln möglicherweise die einzelnen Personen, die im Rahmen einer humanitären Intervention Nothilfe für die Opfer von Menschenrechtsverbrechen leisten, supererogatorisch?

Bei dieser Präzisierung wird vorausgesetzt, dass zwischen der Praxis eines Kollektivs und den Handlungsweisen einzelner, an dieser Praxis beteiligter Personen unterschieden werden kann. Zwischen der kollektiven Praxis und dem Handeln der daran beteiligten Personen besteht zum einen ein notwendiger moralischer Zusammenhang. Denn nur wenn die kollektive Praxis einer humanitären Intervention unter bestimmten Bedingungen als zumindest moralisch erlaubt oder als moralisch geboten beurteilt wird, kann auch das Handeln der an ihr beteiligten Individuen moralisch legitim sein. Ist eine Intervention von Staaten aus moralischen Gründen nicht zu verantworten, dann ist auch das Handeln der Personen moralisch falsch, welche die Intervention durchführen. Zum anderen lässt sich nicht in jeder Hinsicht die moralische Beurteilung der kollektiven Praxis in gleicher Weise auf das Handeln der einzelnen Beteiligten transferieren. Auch wenn die Kollektivhandlung einer humanitären Intervention unter den gegebenen Umständen als eine moralische Verpflichtung von Staaten oder eines Staatenbündnisses betrachtet wird, und wenn auch grundsätzlich nicht strittig sein sollte, dass die Individuen ihren fairen Anteil beizutragen haben an der kollektiven moralischen Aufgabe, die basalen Menschenrechte für alle Menschen zu schützen, so ist es dennoch nicht ausgeschlossen, dass die Aspekte, die es bei einer moralischen Beurteilung der Kollektivhandlung und der Handlungen von Individuen zu beachten gilt, unterschiedliche sein können. Festmachen lässt sich dies an den unterschiedlichen Handlungsbedingungen internationaler oder staatlicher Institutionen einerseits und in Sonderheit der intervenierenden Soldaten andererseits. Es sind in der Tat die besonderen Handlungsbedingungen der intervenierenden Soldaten inklusive ihrer möglichen Folgen, die die Frage aufkommen lassen, ob eine humanitäre Intervention sogar eine supererogatorische Praxis sein kann.

Wird diese Frage aufgeworfen, dann wird aus der Fülle der Aspekte, die die Komplexität des Themas „humanitäre Intervention“ ausmacht, nur ein einzelner Gesichtspunkt herausgestellt. Bei dessen Behandlung kann sich ergeben, dass das, was sich für ein Kollektiv als moralisch verbindliche

Hilfeleistung darstellt, für die intervenierenden Personen wegen ihrer spezifischen Handlungsbedingungen eine supererogatorische Handlungsweise sein kann. Die Differenz in der Beurteilung kann zu dem führen, was als moralisches Paradox der Intervention bezeichnet worden ist und das sich aus einer zweiteiligen Beurteilung ergibt: „even if it is obligatory for (the citizens of) a state (collectively) to intervene, it can still be only supererogatory (individually) for its citizens“. (Lango 2001, 186) Es kann an dieser Stelle dahingestellt bleiben, was aus der Möglichkeit einer zweigeteilten Beurteilung folgt, was beispielsweise von der Pflicht des Staates zur Nothilfe bleibt, wenn die, die die staatliche Aufgabe zu erfüllen haben, nicht verpflichtet sein sollten, so zu handeln. Hier kommt es auf die Klärung an: Das Stellen der Frage, ob die Nothilfe einer humanitären Intervention eventuell eine supererogatorische Praxis sein kann, hat nicht nur zur Voraussetzung, dass es um das Handeln von Individuen und nicht um das von Kollektiven geht, sondern hat auch zur Voraussetzung, dass das Handeln der Individuen unter ganz bestimmten Bedingungen geschieht. Damit eine Handlung als eine supererogatorische qualifiziert werden kann, hat sie mehrere Merkmale zugleich zu erfüllen. Eines dieser Kennzeichen betrifft besondere Umstände.

4. Inkaufnahme gravierender Risiken und Belastungen

Die besonderen Handlungsbedingungen, die die Frage nach dem supererogatorischen Charakter des Handelns aufkommen lassen können, bestehen darin, dass die Intervenierenden enorme Risiken bzw. Gefahren für sich in Kauf nehmen, dass sie erhebliche Belastungen auf sich nehmen, dass sie insgesamt einen ungewöhnlichen Einsatz leisten. Diese Umstände, unter denen Einzelne im Rahmen einer kollektiven Verantwortung Nothilfe leisten, sind prioritär dafür ausschlaggebend, nach der moralischen Qualität ihres Handelns zu fragen. Wenn eine humanitäre Intervention auch auf verschiedene Weise durchgeführt werden kann, so ist und bleibt sie doch eine militärische Aktion, die zwangsläufig gravierende Opfer mit sich bringt. Was die Intervenierenden betrifft, so gehen diese das Risiko ein, im schlimmsten Fall ihr Leben zu verlieren oder irreversible gesundheitliche Schädigungen, schwere körperliche Beeinträchtigungen davonzutragen. Für sie stehen mithin elementare Werte auf dem Spiel.

Je nachdem, wie und mit welchen Mitteln eine humanitäre Intervention durchgeführt wird, können die Risiken und Gefahren oder die Folgen für alle Beteiligten unterschiedliche sein. Hätten etwa die alliierten Streitkräfte

die Eisenbahnlinien bombardiert und damit zerstört, die zu den Konzentrationslagern in Auschwitz und anderswo geführt haben – was zur fraglichen Zeit zwar wegen des Fehlens dieser Kategorie nicht als eine ‚humanitäre Intervention‘ bezeichnet worden wäre, der Sache nach aber eine solche hätte sein können –, dann hätte mit vergleichsweise geringen Gefahren, mit vergleichsweise geringem „Aufwand“ zahlreichen völlig unschuldigen Opfern des Holocaust das Leben gerettet werden können. Es können des Weiteren Präferierungen zwischen den Gefahren und Folgen für die Intervenierenden und für die Betroffenen erforderlich sein. So hatten während des sogenannten Kosovo-Krieges die Piloten der NATO-Kampfflugzeuge folgende Abwägung vorzunehmen: Sollten sie aus großer Höhe die Ziele ihres Luftangriffs treffen, was einerseits für sie selbst einen sicheren Abstand und damit eine geringe Gefahr bedeutete und andererseits für Zivilisten im Interventionsland das Risiko, Opfer des Angriffs zu werden, erheblich erhöhte? Oder sollten sie tiefer fliegen, was einerseits die Treffsicherheit erhöhte und damit das Risiko für die Zivilisten verringerte und andererseits eine stärkere Gefährdung ihres eigenen Lebens bedeutete? Wenn die intervenierenden Staaten einerseits die Pflicht haben, das Leben ihrer Soldaten so gut wie möglich zu schonen, und andererseits die Pflicht, unter der Zivilbevölkerung des Interventionslandes die Anzahl der Todesopfer und der Verletzten möglichst gering zu halten, dann ist die Kollision zweier Pflichten unvermeidbar.

Wie die Aussicht auf Erfolg unter anderem von den zur Verfügung stehenden Ressourcen und Fähigkeiten, von der technologischen Überlegenheit, von den Machtverhältnissen abhängt, so ist auch der Grad der Gefahren von verschiedenen Faktoren abhängig. Bei einer humanitären Intervention sind bei einer Beurteilung der Risiken und Gefahren drei Gruppen zu berücksichtigen: erstens die unbeteiligten Dritten, die Non-Kombattanten, also die Zivilisten im Interventionsland; zweitens die Kombattanten dieses Landes – gilt es doch gemäß einer Regel des „*ius in bello*“ den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit zu beachten – sowie drittens die Intervenierenden. Was die Letzteren betrifft, wird im Allgemeinen der moralische Grundsatz als zutreffend betrachtet: Die Verpflichtung zur Hilfe findet ihre Grenze in der eigenen Gefährdung; es besteht keine Verpflichtung, das eigene Wohlergehen aufzuopfern, selbst wenn andere in großer Not sind. Legt man diesen Grundsatz als Kriterium zugrunde, dann scheint das Handeln der intervenierenden Soldaten als ein supererogatorisches beurteilt werden zu können. Denn sie nehmen bedeutsame persönliche Gefahren und Opfer auf sich. Ihr Einsatz ist in einem signifikant höheren Grad mit persönlichen Belastungen

verbunden, als dies in aller Regel bei der Erfüllung moralischer Pflichten der Fall ist.

5. Freiwilligkeit

Das Merkmal der ungewöhnlichen Inkaufnahme gravierender Risiken bzw. Gefahren oder das des Aufsichnehmens außerordentlicher Belastungen ist der basale bzw. der fundierende Gesichtspunkt für die Bestimmung einer supererogatorischen Handlung. Die Existenz eines derartigen Merkmals ist eine notwendige Bedingung für eine solche Handlung, jedoch keine zureichende. Ein weiteres Merkmal ist das der Freiwilligkeit. Unter dieser wird hier zum einen allgemein verstanden, dass der Soldat sich selbst entscheiden kann, ob er an einer humanitären Intervention teilnimmt oder nicht. Die Teilnahme geht auf seine eigene Initiative zurück, erfolgt mithin nicht auf äußeren Druck hin oder durch die Androhung von Sanktionen. Unter ‚Freiwilligkeit‘ wird zum anderen spezifisch verstanden, dass dem Soldaten die Teilnahme nicht als seine berufliche Verpflichtung auferlegt, sondern ihm ermöglicht wird, bei einer entsprechenden Anfrage selbst zuzustimmen oder nicht.

Wird die Beteiligung ausschließlich als eine berufliche Pflicht des Soldaten betrachtet, dann scheidet die Möglichkeit aus, sie als eine supererogatorische Praxis zu qualifizieren. Bei dieser Sichtweise hat der Soldat mit der Aufnahme seines Berufes sich gleichsam vertraglich verpflichtet, unter besonderen Bedingungen ein erhöhtes Risiko für seine Person einzugehen, größere Belastungen auf sich zu nehmen. Ähnlich wie von Polizisten oder Feuerwehrleuten wird von Soldaten aufgrund ihrer beruflichen Rolle eine größere Risikobereitschaft, eine höhere Belastbarkeit als in anderen Berufen verlangt. Die besonderen Verpflichtungen ergeben sich zum einen aus einer institutionellen Regelung und sind zum anderen Bestandteil des Berufsethos.

Wie der Beruf von Polizistinnen und Polizisten, von Feuerwehrleuten in bestimmten Handlungssituationen das Risiko von Gefährdungen für die eigene Person mit sich bringt, wenn sie ihrer Aufgabe nachkommen, die Sicherheit und andere Güter der Mitglieder einer Gemeinschaft zu schützen, so kann das Gefährdungspotential bei Soldaten ein nochmals erhöhtes sein, riskieren sie doch bei bestimmten Einsätzen unmittelbar den Verlust ihrer körperlichen Integrität oder sogar ihres Lebens. Wenn auch Soldaten im Allgemeinen keine guten Gründe haben, sich ihren beruflichen Verpflichtungen

zu entziehen, so werden doch die Handlungskonstellationen für diejenigen unter ihnen, die sich an einer humanitären Intervention beteiligen, um Menschen in fremden Ländern vor Menschenrechtsverbrechen zu schützen, als spezifische angesehen.

Für ein Spezifikum steht das Adjektiv ‚humanitär‘ in der Wendung „humanitäre Intervention“. Denn die Intervenierenden leisten ihren militärischen Einsatz nicht zum Zweck der Selbstverteidigung ihres Landes, sondern um Menschen in anderen Ländern vor eklatanten Menschenrechtsverletzungen zu schützen. Sie gehen nicht erhebliche Risiken ein, weil es um vitale Rechte und Interessen ihres eigenen Landes geht, sondern weil es fundamentale Rechte Fremder zu sichern gilt. Sie nehmen nicht Gefahren und Belastungen auf sich, weil sie sich den Menschen, deren Sicherheit sie gewährleisten wollen, in einer besonderen Weise wie etwa durch eine gemeinsame Nationalität oder Kultur verbunden fühlen, sondern weil Menschen unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Entität in ihrer großen Not dringend auf Hilfe angewiesen sind. Obgleich die intervenierenden Soldaten ursprünglich nicht Teil eines gewaltförmigen Konflikts zwischen einem Staat und seiner Bevölkerung gewesen sind, verhalten sie sich nicht wie Zuschauer indifferent, sondern greifen aus Gründen der Humanität in einem Staat ein, in dem Menschenrechtsverbrechen an der Tagesordnung sind. Humanitäre Interventionen dienen den einzelnen Menschen, denen droht, Opfer eines Menschenrechtsverbrechens zu werden, nicht Staaten und deren Interessen. Bei ihnen mischen sich zuvor Unbeteiligte in den Konflikt zwischen zwei anderen Parteien ein, für den charakteristisch ist, dass die eine Partei der Täter der anderen Seite der Opfer schwerstes Unrecht zufügt.

In Anbetracht der Spezifika einer humanitären Intervention, dass es sich bei ihr um eine Nothilfe für fremde Menschen handelt, die mit gravierenden Gefahren und Belastungen verbunden ist, wird in der Konsequenz vorgeschlagen, dass Soldaten an ihr nur freiwillig teilnehmen sollten. Sie sollten nicht nur freiwillig der Armee beigetreten sein, sondern sollten sich auch eigens zur Beteiligung an einer Intervention bereit erklären. Das Prinzip der Freiwilligkeit wird damit begründet, dass niemand gezwungen werden sollte, große Risiken auf sich zu nehmen, sogar sein eigenes Leben aufs Spiel zu setzen, um andere Menschen vor einer gravierenden Verletzung ihrer Menschenrechte zu bewahren. Es wird mitunter eine Analogie herangezogen: „Wie im persönlichen Leben niemand zu einer Nothilfe verpflichtet ist, bei der er Leib und Leben aufs Spiel setzt, kann man das Mitglied einer

der Verteidigung, mithin kollektiven Notwehr dienenden Armee verpflichten, auch außerhalb der Notwehr, eben bei Nothilfe, Leib und Leben aufs Spiel zu setzen.“ (Höffe 2013, 122) Unabhängig von dieser Analogie zwischen der Nothilfe im persönlichen und der im politischen Bereich ist an dieser Stelle festzuhalten: Nur wenn das Prinzip der Freiwilligkeit praktiziert wird, ist eine der Bedingungen für die Erwägung erfüllt, ob nicht das Handeln der Intervenierenden als ein supererogatorisches qualifiziert werden kann.

Ob Soldaten sich nur freiwillig an Aktionen einer humanitären Intervention beteiligen oder sie eine solche Teilnahme als einen möglichen Bestandteil ihrer beruflichen Verpflichtungen begreifen sollten, ist abhängig vom Berufsbild des Soldaten. Hinsichtlich des Rollenverständnisses lassen sich in manchen Staaten inzwischen gewisse Veränderungen feststellen. Eine Komponente des veränderten Berufsbildes lässt sich in dieser Weise beschreiben: „Vom reinen Landesverteidiger oder gar Regierungsagenten hin zu einem kosmopolitisch engagierten Rechtswahrer, der unter Umständen auch bereit ist, Risiken einzugehen, um Menschenrechte und Menschen zu schützen, die nicht seinem allerengsten politischen Kreis angehören.“ (Koch 2014, 95) Wird dieses Rollenverständnis akzeptiert, und weiß der einzelne Soldat um seine möglichen Aufgaben, um das, was von ihm eventuell erwartet wird, dann kann die Beteiligung an einer humanitären Intervention als seine berufliche Pflicht begriffen werden (vgl. Tan 2006, 106–111). Damit ist gleichwohl nicht ausgeschlossen, dass in Anbetracht der besonderen Bedingungen, der unter Umständen zu tragenden Risiken und Lasten in concreto die Soldaten für den Einsatz ausgewählt werden, die sich freiwillig melden oder bei einer Anfrage zustimmen.

6. Motivation

Damit erwogen werden kann, ob eine humanitäre Intervention eine supererogatorische Praxis sein kann, bedarf es auf Seiten der einzelnen Akteure nicht nur der Freiwilligkeit, sondern auch einer bestimmten Motivation. Dass mit ihr beabsichtigt wird, ein positives Ziel zu erreichen, kann zum einen meinen, dass die Akteure subjektiv motiviert sind, durch eine Intervention viele Menschen davor schützen zu wollen, Opfer von systematischen und wiederkehrenden Menschenrechtsverbrechen zu werden, und zum anderen, dass die Akteure ihre Handlungen auf das Erreichen des genannten Zieles ausrichten, dass seine Realisierung von ihnen objektiv intendiert wird. Zwischen subjektiver Motivation und objektiver Intention kann es nicht nur

eine Korrespondenz, sondern auch eine Diskrepanz geben. Im Falle der Korrespondenz strebt ein Akteur mit seiner wissentlich und willentlich vollzogenen Handlung moralisch Richtiges an und dieses aus einer moralisch guten Motivation heraus. Im Falle der Diskrepanz strebt er zwar moralisch Richtiges an, dieses jedoch aus einer moralisch schlechten, weil selbstsüchtigen Motivation heraus.

Bei einer individualethischen Beurteilung einer humanitären Intervention kann mithin zum einen nach der inneren Motivation der Akteure gefragt werden. Lassen sie sich primär von der Einstellung leiten, den potentiellen Opfern von Menschenrechtsverbrechen Nothilfe leisten zu wollen, oder werden sie (insgeheim) maßgeblich durch das Verfolgen purer Eigeninteressen insbesondere politischer oder ökonomischer Art oder durch Abenteuerlust motiviert? Die Beurteilung der inneren Motivation fällt generell schwer, da diese nicht nur bei einer Extraspektion, sondern selbst bei einer Introspektion nicht leicht zugänglich ist. Für gewöhnlich gibt es eine Mischung von Absichten, mithin nicht nur eine Absicht. Dass eine Intervention ebenfalls im aufgeklärten Eigeninteresse liegt, muss nicht dem entgegenstehen, dass die zentrale Motivation die ist, sich für den Schutz von Notleidenden einsetzen zu wollen. Entscheidend für das Urteil, ob Akteure moralisch gut oder schlecht handeln, ist die primäre innere Motivation. Zum anderen kann danach gefragt werden, welche Ziele objektiv – also unabhängig von der subjektiven Motivation – mit einer humanitären Intervention verfolgt werden, ob die von den Akteuren vorgenommenen Maßnahmen der Sache nach auf die Hilfe für Opfer von gravierenden Menschenrechtsverletzungen ausgerichtet sind, ob sie darauf abzielen, die Tyrannen, die Diktatoren, die Potentaten, die Warlords daran zu hindern, weiterhin ihre Menschenrechtsverbrechen zu begehen.

Einer supererogatorischen Handlungsweise wird bescheinigt, eine exzellente, eine vorbildliche zu sein, die eine besondere Hochachtung verdient. Mit diesen Charakterisierungen ließe es sich nicht vereinbaren, handelte ein Akteur aus rein egoistischen oder moralisch fragwürdigen Motiven. Würden etwa die Aktionen der Intervenierenden objektiv nicht nur als moralisch legitim, sondern sogar als bewundernswürdig beurteilt werden, würde jedoch die Motivation von einzelnen Akteuren etwa die sein, ungestraft eigene Aggressionen auszuleben oder die eigene Überlegenheit an Macht zu demonstrieren, dann würde es in Anbetracht der Motivation hinfällig, von einer vorzüglichen Handlungsweise zu sprechen. Soll erwogen werden, ob nicht die Intervenierenden sogar supererogatorisch handeln, dann wird als eine der

Bedingungen vorausgesetzt, dass ihre primäre subjektive Motivation eine moralisch gute, weil uneigennützte, eine moralisch einwandfreie ist.

7. Mehr als die Pflicht

Unter deontischer Rücksicht ist ein typisches Bestimmungsmerkmal für eine supererogatorische Handlung gemeint: Eine Person tut mehr als ihre moralische Pflicht. Wer in Betracht zieht, dass Intervenierende in dieser Weise handeln, der teilt nicht die Überzeugung, sie erfüllten nur ihre moralische Pflicht. Eine solche Pflicht wird des Öfteren damit begründet, dass die Opfer von massiven Menschenrechtsverletzungen ein moralisches Recht auf Hilfe haben. Diesem Recht korreliert eine moralische Verpflichtung derer, die zur Hilfe in der Lage sind. Wer dafür plädiert, bestimmte Aktionen der Intervenierenden als supererogatorische anzusehen, für den sind diese zu anspruchsvoll, als dass sie als moralisch verpflichtende eingefordert werden könnten. Als ihr entscheidendes Argument ziehen sie die ethische Regel heran, niemand müsse von sich aus schwere Schädigungen in Kauf nehmen oder gar sein eigenes Leben riskieren oder opfern, um anderen zu helfen. Es gebe keine Pflicht zur Selbstaufopferung. Die Vertreter dieser Überzeugung sehen einen Unterschied zwischen der Situation, in der Einzelne von sich aus gewichtige Übel in Kauf nehmen, im Extremfall sogar ihr Leben opfern, um elementare Menschenrechte für andere zu sichern, insbesondere das Leben von anderen zu retten, und der Situation, in der die Akteure verpflichtet werden, schwerwiegende negative Konsequenzen auf sich zu nehmen, sogar das eigene Leben zu opfern, um das Leben anderer zu retten. Selbst in einer Situation des extremen Notstandes, der nur durch eine Nothilfe beseitigt werden kann, gilt die in Rede stehende Regel. Wer das Handeln der Intervenierenden als ein supererogatorisches beurteilt, für den dokumentiert sich darin ein „moralischer Heroismus“. Er hält die Einordnung für verfehlt, „that people doing the defending of others need to be convinced that they are doing only their fair share; they are doing manifestly more than that, and there is no way to evenly distribute their deaths. And so the best we can do is recognise the heroism in what these individuals choose to do [...] (P)articipation in an effective humanitarian intervention will always be morally admirable [...] It can never be seen as an enforceable moral duty on the part of the soldiers who risk and make the ultimate sacrifice to save others.“ (Baer 2011, 326)

Ein maßgebliches Kriterium für die Abgrenzung zwischen verpflichtenden und supererogatorischen Handlungen ist das der Zumutbar-

keit. Es kommt zur Anwendung, wenn Akteure gravierende negative Konsequenzen, gewichtige Übel, schwere Schädigungen in Kauf nehmen. Im Unterschied dazu kommt das Kriterium der Erwartbarkeit zur Applikation, wenn Akteure von sich aus einen ungewöhnlichen Einsatz leisten. Im ersten Fall ist zu beurteilen, ob die Opfer oder Risiken bzw. Gefahren, die mit einer Intervention verbunden sind, für die Durchführenden zumutbar sind oder das „gewöhnliche“ Maß überschreiten. Wenn dieses Abgrenzungskriterium auch ein allgemeines ist und für die Grenzziehung die zugrunde gelegten moralischen Standards eine große Rolle spielen, so erlaubt es doch eine Grundorientierung.

8. Geraten, nicht geboten

Insofern eine humanitäre Intervention mit Blick auf die Durchführenden als supraobligatorisch beurteilt wird, ergeben sich zwei Folgerungen, die zu erwähnen sind, weil mit ihnen zwei weitere Erkennungsmerkmale einer supererogatorischen Praxis benannt werden. Zum einen kann den Intervenierenden unter moralischer Rücksicht nur geraten, jedoch nicht geboten werden, so zu handeln. Ein Raten setzt voraus, dass eine solche Intervention moralisch erlaubt ist. Die Akteure können sich daran beteiligen, müssen dies aber nicht, da sie keiner Verpflichtung unterliegen. Wird in diesem Kontext von einem Recht der Akteure zur Intervention gesprochen, dann ist eben ihre moralische Erlaubnis gemeint. Die Akteure haben, um die bekannte Unterscheidung der Rechte von W. S. Hohfeld aufzugreifen, ein „liberty right“. Die Erlaubnis eröffnet die Option, notfalls mit gewaltförmigen Mitteln gegen die Verursacher von schweren Menschenrechtsverletzungen vorzugehen, um den Opfern zu helfen. Es ist eine Erlaubnis und keine Pflicht, weil der Einsatz erhebliche Gefahren und Belastungen, gravierende Nachteile mit sich bringt, deren Übernahme über das Zumutbare und damit über das, was zur moralischen Pflicht gemacht werden könnte, hinausgeht. Vom Recht der Akteure zur Intervention im Sinne einer Erlaubnis ist das Recht der Betroffenen auf Intervention zu unterscheiden. Mit dem letztgenannten Recht ist der (moralische und/oder rechtliche) Anspruch der Betroffenen gemeint, dass ihre fundamentalen Menschenrechte, ihre elementaren Rechtsgüter geschützt werden. Mit W. S. Hohfeld gesprochen haben die Betroffenen „claim rights“, die von der internationalen Staatengemeinschaft zu schützen sind. Wiederum sind es die besonderen Handlungsbedingungen einer humanitären Intervention wie die der Inkaufnahme erheblicher Risiken und Belas-

tungen, von Nachteilen oder die eines ungewöhnlichen Einsatzes, die auf der deontischen Ebene eine spezifische Konsequenz nach sich ziehen. Um das wichtige Ziel, eine Vielzahl von Personen vor wiederkehrenden Menschenrechtsverbrechen zu schützen, zu erreichen, kann zur Beteiligung an einer humanitären Intervention geraten werden. Sie kann wegen der genannten Handlungsbedingungen jedoch nicht verpflichtend gemacht werden.

9. Besonderes Lob, aber kein Tadel

Zum anderen hat die Einordnung, das Handeln der Intervenierenden sei supraobligatorisch, eine Konsequenz für die nachfolgende Beurteilung. Unter der Rücksicht der moralischen Reaktion wird von supererogatorischen Handlungen gesagt, ihre Ausführung verdiene besonderes Lob, ihre Unterlassung jedoch keinen Tadel. Ist für moralische Pflichten die Symmetrie zwischen Handlungen und Reaktionen (Sanktionen) etwas Selbstverständliches – die moralisch gute Handlung ist zu loben, verdient Anerkennung, die moralisch schlechte Handlung hingegen ist zu tadeln, zieht ein Missbilligen nach sich –, ist demgegenüber für supererogatorische Handlungen eine Asymmetrie in den Reaktionen signifikant. Wer in dieser Weise handelt, der verdient besonderes Lob. Da er mehr Gutes tut, als er anderen unbedingt schuldet, erwirbt er sich besondere Verdienste. Sein Handeln wird nicht selten als bewundernswürdig qualifiziert. Entsprechend werden die, die von den Intervenierenden davor bewahrt worden sind, Opfer von Menschenrechtsverbrechen zu werden, diesen in besonderer Weise dankbar sein. Wer hingegen das, was geraten ist, nicht tut, der macht sich nicht moralisch schuldig, der ist für das Unterlassen des Empfohlenen nicht zu kritisieren. Bezogen auf die Intervention bedeutet dies: Wenn es nicht zur moralischen Verpflichtung, die ja nach Kant eine kategorische wäre, gemacht werden kann, Leib und Leben aufs Spiel zu setzen, schwerwiegende Beeinträchtigungen in Kauf zu nehmen, um anderen beizustehen, dann können denen, die sich zu dieser Art von Nothilfe nicht bereit erklären können, keine moralischen Vorwürfe gemacht werden. Das Unterlassen ist nicht moralisch verwerflich.

10. Verantwortbar

Der prima facie gewonnene Eindruck, das Handeln der Intervenierenden nehme sich in mehreren der genannten Hinsichten wie ein supererogatorisches aus, kann sich möglicherweise schnell verlieren, sobald ein letztes Prüfungskriterium herangezogen wird. Denn der Zweifel, ob eine humanitä-

re Intervention überhaupt moralisch verantwortbar ist, kann ein Hindernis für eine Anerkennung als supererogatorische Praxis sein. Nicht jede Handlung, die über das hinausgeht, was für gewöhnlich als moralische Pflicht angesehen wird, ist als solche bereits gerechtfertigt. Sie muss im Gesamt aller Konsequenzen verantwortbar sein. Wie sich die Frage, ob es eine moralische Pflicht zur humanitären Intervention gibt, nur stellen kann, wenn diese legitim und insofern erlaubt ist, so kann sich ebenfalls die Frage, ob nicht die Intervenierenden sogar supererogatorisch handelten, nur dann stellen, wenn die Intervention als solche moralisch legitim ist.

Unter den verschiedenen Einwänden gegen eine militärische humanitäre Intervention stellt einer der ethisch schwerwiegendsten die Inkaufnahme der Tötung Unschuldiger dar. Unter ‚Unschuldigen‘ werden dabei Personen verstanden, die selbst nicht an Menschenrechtsverbrechen beteiligt gewesen sind, die sich mithin nicht schuldig gemacht haben, Gräueltaten begangen zu haben, also in erster Linie unbescholtene Bürgerinnen und Bürger. Im Falle einer Intervention gehören sie als Zivilisten zu den Non-Kombattanten. Ferner wird voraussichtlich das Töten von Soldaten der intervenierenden Staaten, die sich für den Schutz vor schwersten Menschenrechtsverletzungen einsetzen, in Kauf genommen. Sind die Gründe, die im Extremfall für eine gewaltförmige Intervention angeführt werden können, hinreichend überzeugend, um eine Ausnahme von der elementaren ethischen Regel, wonach Unschuldige nicht getötet werden dürfen, als zulässig zu rechtfertigen? Darf der Tod insbesondere von unschuldigen Menschen in Kauf genommen werden, um zahlreiche Menschen vor Menschenrechtsverbrechen zu schützen (vgl. Witschen, 2015)?

Wie bereits gesagt, sind bei einer humanitären Intervention die eingesetzten Mittel sehr strittig. Mit der Einsicht, dass die potentiellen Opfer von schwersten Menschenrechtsverletzungen ein Recht auf Schutz haben, dem eine Verpflichtung der Staatengemeinschaft zum Schutz korreliert, ist nicht geklärt, ob unter extraordinären Umständen der Einsatz militärischer Mittel moralisch gerechtfertigt werden kann. Eine derartige Intervention hat offenbar etwas Paradoxes an sich, insofern ausgerechnet mit militärischen Mitteln Menschenrechte geschützt werden sollen. Die Wahl der Mittel scheint das angestrebte Ziel zu konterkarieren, insofern Tötungen, Zerstörungen, Zufügungen von massivem Leid mit Mitteln verhindert werden sollen, die selbst eben diese Übel mit sich bringen. Für Kritiker nimmt sich die Rede von einer militärischen humanitären Intervention wie ein Widerspruch in sich aus. Für sie ist die Rede von einer humanitären Intervention euphemis-

tisch bzw. verharmlosend, da mit ihr verdeckt wird, dass ein Krieg geführt wird.

Die Intervention ist mit einem anscheinend unauflösbaren Dilemma behaftet. Der tragische Konflikt – dem zufolge der Verlust des Lebens von Zivilisten wie Soldaten in Kauf genommen wird, um Menschenleben zu retten – liegt jedenfalls vor, wenn Waffengewalt direkt eingesetzt wird, wenn die Intervention nicht nur darin besteht, durch internationale Kräfte eine Schutzzone militärisch zu sichern, die für Bevölkerungsgruppen eingerichtet wird, die von Verbrechen gegen die Menschlichkeit bedroht sind. Als ein prinzipieller moralischer Einwand wird vorgebracht, es werde gegen das kategorische Verbot, Unschuldige zu töten, verstoßen, von dem auch dann keine Ausnahme gemacht werden könne, wenn ein hehres moralisches Ziel verfolgt werde. Auch zur Verhinderung einer weit höheren Zahl von Todesopfern bzw. zur Rettung vieler Menschenleben dürfe die Tötung einer geringen Zahl von Unschuldigen nicht in Kauf genommen werden.

Wer demgegenüber unter extremen Bedingungen eine humanitäre Intervention wenigstens für zulässig oder gar für geboten hält, der erachtet es seinerseits als unverantwortlich, Nothilfe zu unterlassen, und sei es, wenn schlechterdings keine andere Alternative mehr zur Verfügung steht, mit militärischen Mitteln. Der Befürworter hat sich allerdings bewusst zu sein, dass er sich von folgender Maxime leiten lässt: Die Tötung unschuldiger Menschen darf moralisch in Kauf genommen werden, wenn es weitere Menschenrechtsverbrechen zu verhindern gilt, die voraussichtlich eine noch weitaus größere Anzahl von Tötungen Unschuldiger zur Folge haben werden. Er erklärt eine Praxis für moralisch erlaubt, die ansonsten moralisch kategorisch verboten ist, nämlich die Tötung Unschuldiger. Diese Konsequenz wird er entweder als eine furchtbare Tragik ansehen, der nicht zu entrinnen ist. Oder er wird angesichts des furchtbaren Dilemmas urteilen, Akteure kämen nicht umhin, sich notwendigerweise moralisch schuldig zu machen. Oder er wird sein Handeln bei allem Bedauern über die mit ihr verbundenen Übel als moralisch gerechtfertigt ansehen. Als gerechtfertigt, weil für ihn die Alternative, auf eine Intervention zu verzichten, nicht zu verantworten ist.

Bei einer humanitären Intervention tun sich furchtbare Dilemmata auf, und zwar sowohl dann, wenn die Verantwortlichen sich zu einem derartigen Handeln, als auch dann, wenn sie sich zu einem Unterlassen entschließen. Weil diese Dilemmata unvermeidlich sind und jeder Versuch, sie aufzulösen, die Bedenken letztlich nicht zu zerstreuen vermag, wird in der Konsequenz ebenfalls in Frage gestellt, ob das Handeln der Intervenierenden

als ein supererogatorisches beurteilt werden kann. Denn eine Voraussetzung für eine solche Qualifizierung ist, dass die in Rede stehende Handlungsweise rundum eine moralisch vorbildliche, eine bewundernswürdige ist. Insofern bezweifelt wird, dass dies bei einer humanitären Intervention der Fall ist, scheint es nicht in Betracht zu kommen, Aktionen der Intervenierenden als supererogatorische zu qualifizieren. Wer eine humanitäre Intervention unterlässt, der muss dies nicht aus Motiven des puren Eigeninteresses tun, sondern kann gewichtige moralische Gründe haben.

Fazit

Als Ergebnis der Prüfung kann festgehalten werden, dass das Handeln der Intervenierenden mehrere Kriterien eines supererogatorischen Handelns zu erfüllen, dass dies jedoch bei einzelnen Kriterien nicht der Fall zu sein scheint. Abgesehen davon, dass eine Intervention aus verschiedenen Gründen generell abgelehnt werden kann, haben Einwände ihre spezifischen Gründe vor allem darin, dass die Intervenierenden, die als Soldaten ihren beruflichen Verpflichtungen nachkommen, gewaltförmige Mittel einsetzen. Um als eine supererogatorische Praxis qualifiziert werden zu können, müssen jedoch alle Bestimmungselemente zugleich kumulativ erfüllt sein. Von daher wird erklärlich, warum in den Erörterungen zu supererogatorischen Handlungen die humanitäre Intervention nicht als ein typischer Anwendungsfall auftaucht. Eine Praxis, bei der die Akteure die Inkaufnahme von Todesopfern und Verletzten, von Zerstörungen nicht ausschließen können, wird man als gesamte nicht als eine „hochethische“ beurteilen können.

Literatur

Baer, Daniel, The ultimate sacrifice and the ethics of humanitarian intervention, in: *Review of International Studies* 37 (2011), 301–326;

Busche, Hubertus u. Schubbe, Daniel (Hg.), *Die Humanitäre Intervention in der ethischen Beurteilung*, Tübingen 2013;

Höffe, Otfried, *Humanitäre Intervention? Rechtsethische Überlegungen*, in: Busche, Hubertus u. Schubbe, Daniel (Hg.), *Die Humanitäre Intervention in der ethischen Beurteilung*, Tübingen 2013, 107–125;

Koch, Bernhard, *Das Ethos des Nothelfers. Überlegungen zur moralischen Herausforderung von Interventionen für Soldaten*, in: *Ethica* 2013. Institut für Religion und Frieden, Wien 2014, 75–98;

-
- Lango, John W., Is armed humanitarian intervention to stop mass killing morally obligatory?, in: *Public Affairs Quarterly* 15 (2001), 173–191;
- Tan, Kok-Chor, The Duty to protect, in: Nardin, Terry and Williams, Melissa (Ed.), *Humanitarian Intervention (Nomos 47)*, New York/London 2006, 84–116;
- Witschen, Dieter, Die Tötung Unschuldiger in Kauf nehmen, um das Leben Vieler zu retten? Zur Relevanz des Prinzips der Doppelwirkung für die ethische Beurteilung eines Dilemmas humanitärer Interventionen, in: *Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik (FS P. Knauer SJ)*, hg. von S. Ernst / G. Gäde, Freiburg i.Br. 2015, 558–588.

Was geht uns das Elend der Welt an?

Überlegungen zur Grenze zwischen Pflicht und Supererogation am Beispiel des Weltarmutproblems

What does the misery of the world concern to us?

Considerations to the line between duty and supererogation discussed at the example of the world famine problem.

MARIE-LUISE RATERS, POTSDAM

*Zusammenfassung*¹: Während im Oktober 2016 etwa 765.000.000 Menschen Hunger leiden, leben in anderen Teilen der Welt viele Menschen im Überfluss. Angesichts ähnlicher Verhältnisse hatte der Präferenzutilitarist Peter Singer schon 1972 eine individuelle Hilfspflicht für die Bessergestellten dieser Welt behauptet. Der Essay wird die alten Debatten zu dieser Pflicht nicht wieder aufgreifen. Er wird stattdessen davon ausgehen, dass es die individuelle Hilfspflicht gibt, um die weiterführenden Fragen zu stellen, ob diese Pflicht eine Grenze haben und wo diese Grenze ggfs. liegen sollte. Diese Fragen stellen sich, weil die individuelle Hilfspflicht angesichts der ungeheuren Ausmaße des Welthungerproblems ebenfalls ungeheure Ausmaße annehmen könnte. Das würde viele der Bessergestellten überfordern und unglücklich machen, was aus präferenzutilitaristischer Sicht ein Problem wäre. Insofern wurde hier schon früh die Möglichkeit einer Grenzziehung zwischen individueller Hilfspflicht und freiwilligem supererogativen Handeln jenseits der Pflicht im Bereich der Welthungerhilfe diskutiert. Ein erster Teil rekonstruiert die präferenzutilitaristischen Positionen von P. Singer und R.M. Hare. Im zweiten Teil wird ein alternativer Vorschlag zur Diskussion gestellt, der nicht zwei Arten von moralischen Akteuren, sondern zwei Arten von Supererogationen unterscheidet. Insgesamt soll der Essay am Beispiel des Welthungerproblems das interessante Anwendungspotential der moralphilosophischen Kategorie der ‚Supererogation‘ aufzeigen.

1 Für hilfreiche Anregungen danke ich Frau Tara Suhr und den anderen Teilnehmer(inne)n an meinem Master-Seminar im WS 2016/17 sowie den beiden Gutachter(inne)n dieser Zeitschrift.

Schlagwörter: Supererogation, Pflicht, Welthunger, Präferenzutilitarismus, moralische Überforderung

Abstract: In October 2016, about 765.000.000 human beings are suffering from hunger. At the same time, millions of people live in prosperity. In the face of a comparable situation, Peter Singer had claimed in 1972 an individual duty to help poor people in other parts of the world. This paper will not retell the old debates on this duty. It will assume that there actually is such an individual duty for the better-off. Instead the essay will discuss, whether this obligation has a limit, and where this limit should be. These questions arise because the individual duty to help the poor could be enormous. This could ask too much from the better-off and make them unhappy, which would be a problem for the preference-utilitarianistic position of Singer. My paper discusses in its first part the position of Singer and the alternative position of R.M. Hare. A second part defends the idea, that a theory of supererogation should not distinguish between two kinds of moral actors but between two kinds of supererogations. Using the example of the world-hunger-problem, the paper as a whole wants to show the potential of the moral-philosophical category of ‚supererogation‘.

Keywords: Supererogation, duty, famine, preference utilitarianism, moral overtaxing

1. *Zur supererogativen Grenze der individuellen Welthungerhilfspflicht für alle Bessergestellten.* Im Jahr 1958 hatte der Utilitarist J. Urmson in seinem Essay *Saints and Heroes* für eine Wiederbelebung der scholastischen² Kategorie der ‚opera supererogationis‘ (engl. supererogatory acts) plädiert, um die moralisch besonders anspruchsvollen Handlungen von sogenannten ‚Heiligen und Helden‘³ von den allgemeinen Pflichten für alle moralischen Akteure abgrenzen zu können. Seitdem hat sich im angelsächsischen Sprachraum eine intensive Debatte⁴ entfaltet, die hierzulande aber wenig

2 Der Begriff ‚Supererogation‘ hat seinen Ursprung in der lateinischen *Vulgata*-Fassung vom ‚Gleichnis des Barmherzigen Samariters‘ (vgl. Lukas 10, 25–37). In der Scholastik wurde gelehrt, dass man sich durch überpflichtmäßige ‚opera supererogationis‘ besondere Verdienste vor Gott erwerben könne. Mit der Reformation verlor die Kategorie an Bedeutung. Vgl. zur Begriffsgeschichte Heyd 1982, I. Teil insg. insb. 1. Kapitel.

3 Urmsons Argument für eine eigenständige Kategorie supererogativer Handlungen lautet, dass grenzenlose Pflichten die meisten moralischen Akteure überfordern würden. Zu betonen ist, dass Urmsons ‚Heilige‘ besonders duldsame Menschen sind, die nicht zwangsläufig religiös sein müssen.

4 Diskutiert werden hier u.a. (i) die metamoralische Frage, ob es eine Begrenzung von Pflichten überhaupt geben kann (vgl. u.a. Chopra 1963, Pybus 1982,

Beachtung findet, weil man für die Kategorie der ‚Supererogationen‘ wenig interessantes Anwendungspotential sieht. Am Beispiel des Welthungerproblems will mein Essay dieser falschen Annahme durch den Aufweis entgegenwirken, dass sich im Rahmen einer rationalistischen Supererogationstheorie die Pflicht der Bessergestellten zu einem Einsatz gegen den Welthunger vernünftig begrenzen lässt.

1.1. Dem Welthungerindex vom Oktober 2016 zufolge leiden weltweit 795.000.000 Menschen an Hunger.⁵ Das ist etwa jeder neunte Mensch (11%) auf unserer Erde. Mit 2.000.000.000 noch einmal deutlich höher ist die Zahl der mangel- und unterernährten Menschen: „Eines von vier Kindern“ dieser Welt „leidet unter Wachstumsverzögerungen“, und „acht Prozent der Kinder sind ausgezehrt“, was sie anfällig für Krankheiten macht. Zwar ist „der Hunger in den Entwicklungsländern“ seit dem Jahr 2000 um 29% zurückgegangen (WHI 2016). Weil das Welthungerproblem aber immer noch ungeheure Ausmaße hat, spricht der deutsche Entwicklungsminister dennoch vom „größten vermeidbaren Skandal“ unserer Zeit (Braun 2016, 7). Angesichts ähnlicher Verhältnisse in den siebziger Jahren hatte der Präferenzutilitarist Peter Singer in seinem Essay *Famine, Affluence, and Morality* von 1972 die individuelle Hilfspflicht für die Bessergestellten dieser Welt behauptet, sich gegen das Welthungerproblem engagieren zu müssen (Singer 1972, 39–43).

1.2. Mein Essay möchte nicht die alten Diskussionen wieder aufgreifen, ob sich eine solche individuelle Hilfspflicht begründen lässt und ob kollektive Hilfe nicht angemessener wäre.⁶ *Er wird stattdessen davon aus-*

Carbonell 2012), sowie (ii) die Frage, ob eine Theorie der unvollkommenen Pflichten nicht die bessere Alternative wäre (vgl. u.a. Baron 1995, Altruism and Supererogation 1998). Zu einer ausführlichen Entfaltung meiner Terminologie sowie insb. zu einer Begründung, warum im vorliegenden Kontext der Begriff ‚metamoralisch‘ anstelle des gängigeren Begriffs ‚metaethisch‘ verwendet wird, vgl. Raters ² 2016, 32–35.

5 Als „hungerleidend“ gilt, wer „ein Jahr lang“ täglich „weniger als 1800 Kalorien zu sich“ nehmen kann (WHI 2016). Das entspricht zwei Tiefkühlpizzen oder drei Litern Cola.

6 Vgl. zu diesen Debatten pars pro toto die Beiträge in dem Sammelband *Weltarmut und Ethik* von 2007 sowie Mieth 2012. Wenn genügend Raum wäre, würde ich tatsächlich dafür plädieren, dass die Bessergestellten dieser Welt die individuelle Pflicht haben, sich gegen den Welthunger engagieren zu müssen. (i) Dafür, dass die Bessergestellten dieser Welt eine (wie immer geartete) Hilfspflicht gegenüber den Hungernden dieser Welt haben, sind viele überzeugten-

gehen, dass es eine individuelle Hilfspflicht gibt, um sich den beiden weiterführenden Fragen zu widmen, ob der individuellen Welthungerhilfspflicht

de Argumente ins Feld geführt worden, denen ich mich anschließen würde. (i.i) Angesichts der Tatsache, dass sich 50% des Weltvermögens auf ein Prozent der Weltbevölkerung verteilen (Oxfam 2015), stellt das Hungerproblem ein untolerierbares Gerechtigkeitsproblem dar (Bleisch 2010, 59–92; Vieth 2011). Schon daraus leitet sich m.E. eine Hilfspflicht her. (i.ii) Überzeugend ist auch Thomas Pogge, dem zufolge sich eine Hilfspflicht aus einer Wiedergutmachungspflicht herleitet (Pogge 2007, 131). (i.iii) Zudem ist Hungern-Müssen im Sinne von Peter Schaber eine Verletzung der Menschenwürde (Schaber 2007, 140f.). (i.iv) Anführen ließe sich außerdem das existenzphilosophische Argument, dass hungernden Menschen das Recht genommen wird, eigene Lebenspläne zu verfolgen. (i.v) Einschlägig wäre auch das Mitleidargument, dem zufolge nur sehr verrohte Charaktere die Augen vor dem unvorstellbaren Elend der hungernden Menschen verschließen können. (i.vi) Obgleich ich damit einen Ebenenwechsel vollziehen würde, würde ich schließlich auch das pragmatische Argument ins Feld führen, dass es klug wäre, den Hungern dieser Welt zu helfen, weil die Medien tagtäglich die Bilder von unserem Wohlstand in die vom Hunger bedrohten Teile der Welt transportieren. „Sie werden sich, wenn es nicht besser wird, auf den Weg machen. Wir würden das auch tun“, kündigt Barbara Dieckmann als Präsidentin der Welthungerhilfe bei der Vorstellung des Welthungerindex von 2016 an (Braun 2016, 7).

(ii) In einem zweiten Schritt würde ich die These verteidigen, dass kollektive und individuelle Hilfe als zwei Seiten einer Medaille anzusehen sind: Die Bessergestellten dieser Welt haben eine individuelle Hilfspflicht, *weil* es eine kollektive Hilfspflicht gibt, die ohne individuelle Beiträge nicht zu leisten ist. (ii.i) Zuzugestehen wäre zunächst, dass professionelle Hilfsorganisationen und politische Institutionen effizienter, angemessener und nachhaltiger als Privatpersonen helfen können, zumal die Hungerkatastrophen ja häufig politische Ursachen (insb. Bürgerkriege; vgl. auch dazu WHI 2016) haben. (ii.ii) Damit wird eine komplementäre individuelle Hilfspflicht allerdings nicht obsolet. Weil Institutionen auf die finanzielle und ideologische Unterstützung von individuellen moralischen Akteuren angewiesen sind, gibt es sowohl eine kollektive als auch eine individuelle Hilfspflicht im Kampf gegen den Welthunger. Die Tatsache, dass sich eine solche Pflicht an eine unspezifische Adressatengruppe wenden würde, hebt die Pflicht m.E. nicht auf.

(iii) In einem dritten Schritt würde ich fragen, wie die Pflicht am besten erfüllt werden soll. Weil es keine Pflicht geben kann, seinen Lebensinhalt oder seinen Lebensentwurf für andere aufzugeben (vgl. 5.3), kann es sich nur um eine distributive Pflicht handeln. Weil die Pflicht jedoch begrenzt sein muss (vgl. 2.2.), um die Bessergestellten nicht zu überfordern, würde ich insgesamt für eine am Einkommen orientierte und klar begrenzte Welthunger-Steuer plädieren (vgl. 8.1).

eine Grenze gesetzt werden kann und wo diese gegebenenfalls verlaufen sollte. Diese Fragen stellen sich, weil eine individuelle Hilfspflicht angesichts der ungeheuren Ausmaße des Welthungerproblems ebenfalls ungeheure Ausmaße annehmen könnte. Weil nicht zu erwarten ist, dass alle Bessergestellten ihre Pflicht erfüllen würden, müssten diejenigen, die sich in der Pflicht sehen, enorme Opfer bringen, falls ihre Welthungerhilfspflicht erst erfüllt wäre, sobald niemand auf der Welt mehr hungert. Es ist zu erwarten, dass hohe persönliche Opfer viele dieser Bessergestellten überfordern und unglücklich machen würden. Das wäre aus der intrinsischen Sicht des Präferenzutilitarismus ein Problem, weil eine der Grundannahmen dieser Moralphilosophie lautet, dass die berechtigten Interessen *aller* Beteiligten (sprich: auch die der Bessergestellten) zu berücksichtigen sind.⁷ Vor diesem Hintergrund fragt der Präferenzutilitarist R.M. Hare in seinem Buch *Moral Thinking* von 1981, ob die Grenze zwischen Supererogation und Pflicht etwa tatsächlich erst dann erreicht sei, wenn ich als Bessergestellte(r) „alle meine irdischen Güter“ verschenkt und mich selbst „auf einer Stufe mit dem ärmsten Bengalen“ gestellt habe (Hare dt. 1981, 270). Mein Essay will versuchen, diese Frage zu beantworten. Dazu werden erst die präferenzutilitaristischen Positionen von P. Singer und R.M. Hare diskutiert (vgl. 2–5). Anschließend wird ein Alternativvorschlag verteidigt (vgl. 6–8), bevor ein Fazit (vgl. 9) gezogen wird.

2. *Singer 1972.* Peter Singers Argument für eine Welthungerhilfspflicht ist allseits bekannt. Eine erste Prämisse lautet, dass Hunger ein furchtbares Übel ist. Eine zweite Prämisse besagt, dass es eine generelle Pflicht gibt, ein furchtbares Übel zu lindern oder zu beseitigen, insofern man dazu in der Lage ist und solange man nichts „von vergleichbarer moralischer Bedeutung opfern“ muss. Obgleich unsere Kleidung ruiniert werden könnte, würden wir es ja auch als unsere Pflicht ansehen, ein Kind zu retten, das in einem Teich zu ertrinken droht, wenn wir es retten können. Einer dritten Prämisse zufolge sind die Bessergestellten dieser Welt in der Lage, einen Beitrag zur Linderung des Welthungerproblems zu leisten, weil sie „Kleider“ kaufen

7 Das wird beispielsweise betont in Hare 1981, 147. Zum Zusammenhang zwischen Präferenzenerfüllung und Glück (bzw. zum komplementären Zusammenhang zwischen Präferenz-Nichterfüllung und Unglück) vgl. a.a.O. 162. Andere wichtige Probleme des Präferenzutilitarismus (wie insb. das Problem der Präferenzen anderer) werden hier ausgeblendet. Vgl. dazu z.B. *Zum moralischen Denken* 1995 sowie Hallich 2000.

können, die sie „nicht benötigen“, um „warm“ gehalten zu werden. Daraus folgert Singer, dass diese Bessergestellten zur Welthungerhilfe individuell „verpflichtet“ seien (Singer 1972, 39–43). Gegen dieses Argument sind wichtige Einwände⁸ ins Feld geführt worden, deren nochmalige Diskussion hier weder möglich noch interessant wäre. Aus Platzgründen möchte ich vor allem auf die wichtigen Diskussionen darüber verzichten, ob sich eine Welthungerhilfspflicht für die Bessergestellten dieser Welt begründen lässt und ob ein kollektiver bzw. institutioneller Einsatz nicht viel effizienter und damit mehr im Interesse der Hungernden wäre (vgl. Anm. 6). Obgleich Singers Analogie-Argument wohl nicht in allen Details überzeugt, möchte ich hier schlicht voraussetzen, dass es eine individuelle Welthungerhilfspflicht für die Bessergestellten dieser Welt gibt. Stattdessen werde ich die weiterführenden Fragen diskutieren, ob die Hilfspflicht eine supererogative Grenze haben sollte und wie diese ggfs. zu ziehen wäre.

2.1. Leider ist Singer diesbezüglich nicht klar.

2.1.1. Einerseits schließt er seinen Argumentationsgang mit der Feststellung ab, dass der individuelle Einsatz der Bessergestellten gegen den Welthunger keine Handlung von der Art sei, die „Philosophen und Theologen als ‚supererogatorischen Akt‘ bezeichnet“ hätten, sondern als Pflicht. Deshalb sei es „moralisch falsch“, nicht zu helfen (Singer 1972, 43; vgl. fast im selben Wortlaut Gosepath 2007, 219). Indem er die individuelle Hilfspflicht im Kampf gegen den Welthunger ausdrücklich von supererogativen Akten im Sinne Urmsons unterscheidet, sagt Singer, dass die individuelle Hilfspflicht in seinen Augen keine intrinsische Grenze hat und erst erfüllt ist, wenn niemand mehr hungert.

2.1.2. An anderer Stelle schreibt er jedoch, dass wir „etwas Schlechtes verhindern“ sollten, bis wir etwas „von vergleichbarer moralischer Bedeutung opfern“ (engl. „sacrificing anything of comparable moral importance“) müssen (Singer 1972, 39). Das kann nur heißen, dass ein Einsatz gegen den

8 Einige Einwände hat Singer selbst schon antizipiert. (1) Vgl. zum Einwand der räumlichen Ferne Singer 1972, 39f. Vgl. auch die Diskussionen in Cullity 2003; Mieth 2012, 183f. (2) Vgl. zum Einwand der diffusen Zuständigkeit und der Vielzahl potentieller Helfer Singer 1972, 42. Wie Schlothfeldt ²2009, 77 jedoch treffend betont, kann man auch als Mitglied einer Gruppe (z.B. der Bessergestellten) in der Pflicht sein. (3) Vgl. zum Einwand der größeren Effizienz von Institutionen Singer 1972, 47f. Vgl. auch Gosepath 2007, 230. (4) Gosepath 2007, 229 diskutiert außerdem den Einwand der Eigenverantwortlichkeit der Notleidenden.

Welthunger nach Singer keine Pflicht mehr ist, sobald ein Bessergestellter etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung opfern muss.⁹ Damit scheint es für Singer doch eine supererogatorische Grenze der individuellen Hilfspflicht im Kampf gegen den Welthunger zu geben, die allerdings sehr hoch angesetzt wird. Weil es um Menschen geht, die an Hunger sterben, wäre die Grenze erst überschritten, sobald die in die Pflicht genommenen Bessergestellten selbst vom Hungertod bedroht sind.

2.1.3. Es gibt eine dritte Passage, die man so lesen kann, dass Singer das Problem der zu hohen Forderung an die Bessergestellten antizipiert und deshalb seine anspruchsvolle Hilfspflicht deutlich einschränkt. In der Passage heißt es wie folgt: „Wenn es um die Anwendung meines Arguments auf die Notsituation in Bengalen geht, könnte ich meine These sogar auf Folgendes beschränken: Wenn es in unserer Macht steht etwas sehr Schlechtes zu verhindern, ohne etwas von moralischer Bedeutung zu opfern, so sollten wir dies moralisch gesehen, tun“ (Singer 1972, 39). Allerdings betont er wenige Seiten später, dass er „die starke Version für richtig“ halten würde, der zufolge wir „unseren Lebensstandard“ auf das Niveau reduzieren müssen, auf dem „ein bengalischer Flüchtling lebt“ (Singer 1972, 48f.). Aus dem Gesamtduktus von Singers Argumentationsgang lässt sich schließen, dass Singer die Grenze der individuellen Hilfspflicht in der zitierten Passage nur aus strategischen Akzeptanzgründen niedriger einsetzt und sich tatsächlich für eine Hilfspflicht mit hoher supererogatorischer Grenze einsetzt. Prominente Kritiker wie Nagel und Hare haben das ebenfalls so verstanden.

2.2. Zur Debatte steht damit die Frage, ob unsere individuelle Hilfspflicht im Kampf gegen den Welthunger tatsächlich erst dann eine supererogatorische Grenze haben soll, wenn wir unseren Lebensstandard auf das Niveau eines bengalischen Flüchtlings reduziert haben und selbst in Armut leben?

2.2.1. Für eine solche Grenzziehung spricht, dass sie präferenzutilitaristisch konsequent wäre. Schließlich basiert der Präferenzutilitarismus auf der Überzeugung, dass in jeder moralischen Entscheidung den „gleichen Präferenzen“ aller Betroffenen und Beteiligten „in gleicher Weise Beachtung“ geschenkt werden soll, weil „moralische Prinzipien universell sein müssen und daher keine Individuen herausgreifen“ dürfen (Hare 1981, 147). Es scheint im präferenzutilitaristischen Sinne gerecht zu sein, wenn die Bes-

9 Zur selben Schlussfolgerung gelangt auch Atfield 1979, 487.

sergestellten dieser Welt so weit belastet würden, bis sie mit den Hungernen dieser Welt gleichstehen.

2.2.2. Weil diesen jedoch enorm viel abverlangt würde, stünde der Einwand der moralischen Überforderung im Raum, den schon Urmson und später Bernard Williams¹⁰ gegen den Utilitarismus vorgebracht haben. Dabei ist bei beiden Autoren von ‚moralischer Überforderung‘ die Rede, wenn im Namen der Moral so viel gefordert wird, dass die moralischen Akteure ihre substantiellen Glücksinteressen aufgeben müssen und keine individuellen Lebenspläne mehr verfolgen können. Wenn die Bessergestellten dieser Welt tatsächlich ‚etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung‘ opfern müssten, müssten sie alles opfern, was sie nicht direkt zum Leben brauchen. Zwar wäre ihr Leben nicht unmittelbar bedroht. Allerdings wäre mit der Reduzierung des Lebensstandards auf das Niveau eines bengalischen Flüchtlings nicht nur der Verlust von lieb gewordenen Dingen und Gewohnheiten, sondern auch die Preisgabe von individuellen Glücksinteressen und Lebensplänen verbunden. Weil individuelle Glücksinteressen und Lebenspläne wesentlich zu einem gelungenen Leben gehören, verlangt Singer faktisch, dass die Bessergestellten dieser Welt ihre Konzeption eines gelungenen Lebens aufgeben müssen, was die meisten von ihnen (hier kann es natürlich Ausnahmen geben) depressiv, unglücklich und krank machen würde. Insofern ist der Überforderungseinwand von Urmson und Williams nicht von der Hand zu weisen, obgleich andererseits eine radikale Angleichung der Lebensverhältnisse auf unserer Welt strengen Gerechtigkeitsvorstellungen zufolge wohl gerecht wäre.

2.2.3. Dem könnte man entgegenhalten, dass es zu keiner Überforderung kommen würde, weil sich die enormen Lasten des Welthungerproblems auf eine große Anzahl von Bessergestellten verteilen würden. Allerdings würden viele der Bessergestellten die Pflicht vermutlich nicht erfüllen. Eine individuelle Pflicht hebt sich nicht dadurch auf, dass andere sie nicht erfüllen. Deshalb würde eine individuelle Welthungerhilfspflicht mit hoher supererogatorischer Grenze eben doch eine Überforderung derjenigen Bessergestellten bedeuten, die sich in der Pflicht sehen.

10 Es heißt: „Es ist absurd, von so jemandem zu verlangen, dass er, wenn das, durch die Pläne der anderen teilweise bestimmte Ergebnis der utilitaristischen Berechnung vorliegt, einfach seine Pläne und Entscheidungen aufgeben und diejenige Entscheidung anerkennen soll, die die utilitaristische Berechnung verlangt.“ Williams 1973, 81

2.2.4. Um den Überforderungseinwand grundsätzlich zurückzuweisen, könnte man auf das moralphilosophische Prinzip ‚ought implies can‘ verweisen.¹¹ Eine Diskussion dieses Einwands ist allerdings schon deshalb schwierig, weil es (wie Bernard Williams treffend betont) strittig ist, was das „nicht völlig klare Prinzip ‚sollen impliziert können‘“ eigentlich besagen soll (Williams 1965, 288). Wie ich an anderer Stelle (Raters 2016, 220–232) gezeigt habe, lassen sich mindestens fünf Bedeutungen unterscheiden, die zu diskutieren hier nicht der Raum ist. Im vorliegenden Zusammenhang scheint das Prinzip in der Bedeutung einschlägig zu sein, dass man aufrichtig die Grenzen seines Könnens ausgelotet haben muss, ehe man vor einer moralischen Herausforderung kapitulieren darf. Was das genau heißt, ist allerdings wesentlich davon abhängig, was unter einem ‚Nichtkönnen‘ verstanden werden darf. Es kann einmal ein physisches Nichtkönnen gemeint sein, wenn ein Nichtschwimmer beispielsweise sagt, dass er nicht schwimmen kann. Dann würde das Prinzip im vorliegenden Zusammenhang tatsächlich gegen den Überforderungseinwand Singers Forderung bekräftigen, dass die Bessergestellten dieser Welt alles weggeben müssten, was sie geben können, ohne selbst zu verhungern. Es kann aber auch von einem psychischen oder ethischen Nichtkönnen die Rede sein, wenn jemand bei der Erfüllung einer moralischen Anforderung psychisch zusammenbrechen würde oder kein gelungenes Leben mehr führen könnte. Auch mit dieser weiteren Auffassung von ‚Nichtkönnen‘ macht das Prinzip Sinn: So wird es in unserer alltäglichen moralischen Praxis ja in aller Regel akzeptiert, wenn jemand einen pflegebedürftigen Angehörigen nach jahrelanger Pflege in andere Hände gibt mit dem Argument: ‚Ich kann einfach nicht mehr‘. Wenn nun aber auch psychisches und ethisches Nichtkönnen impliziert ist, würde das Prinzip ‚ought implies can‘ Singers anspruchsvolle Hilfspflicht nicht etwa bekräftigen, sondern im Gegenteil besagen, dass die Grenze der individuellen Hilfspflicht für die Bessergestellten im Kampf gegen den Welthunger zur Vermeidung von psychischer und ethischer Überforderung sehr viel moderater gezogen werden müsste, als Singer es tut.

2.2.5. Tatsächlich drängen sich gegen Singers Position vor allem die Einwände auf, dass eine überfordernde Moral sowohl unklug als auch metamoralisch widersinnig zu sein scheint. Eine überfordernde Moral scheint unklug zu sein, weil ihre Anforderungen faktisch von kaum jemandem be-

11 Den Hinweis auf diesen möglichen Einwand verdanke ich einem/-r der beiden Gutachter(innen).

folgt würden.¹² Vor allem aber scheint sie metamoralisch widersinnig zu sein, weil eine Moral ihren Sinn verfehlt, wenn sie moralischen Akteuren systematisch die Aufopferung von substantiellen Glücksinteressen und die Aufgabe von Lebensplänen abverlangt. Das gilt zumindest, wenn man sich der Auffassung von Urmson anschließt, dass „Moral den Bedürfnissen der Menschen zu dienen habe“ (Urmson 1958, 210; übers. v. Verfasserin) und kein rigoristischer Selbstzweck sein dürfe. Singers hochschwellig begrenzte Hilfspflicht bedeutet für die Bessergestellten dieser Welt faktisch, dass sie substantielle Glücksinteressen und Lebenspläne preisgeben müssen. Eine in diesem Sinne überfordernde Moral würde zumindest die moralisch sensiblen Akteure unter den Bessergestellten systematisch unglücklich¹³ machen, weil diese ja entweder mit dem Gefühl moralischen Versagens leben oder ihre Lebenspläne und Glücksinteressen aufgeben müssten. Die systematische Erzeugung von unglücklichen moralischen Akteuren kann nicht der Sinn von Moral sein. Insofern verwundert es nicht, dass sich mit R.M. Hare ein anderer Präferenzutilitarist in seinem *Moral Thinking* von 1981 wenige Jahre nach Singers Essay um eine andere Grenzziehung bemüht hat.

3. *Hare 1981.* Für Hare ist es grundsätzlich eine „ernste Frage, ob wir unsere Güter verschenken sollen, um den Armen auf der ganzen Welt zu essen zu geben“ (Hare 1981, 270). Ebenso ernst nimmt er jedoch den Überforderungseinwand von Urmson, Williams und anderen. Wie eingangs zitiert, richtet Hare an Singer die kritische Frage, ob ich als Bessergestellte(r) meine Pflicht etwa tatsächlich erst dann getan habe, wenn ich „alle meine irdischen Güter“ verschenkt und mich selbst „auf einer Stufe mit dem ärmsten Bengalen“ gestellt habe (Hare dt. 1981, 270). Zu lösen versucht Hare dieses Problem im Rahmen einer präferenzutilitaristischen Theorie der Supererogation. Dabei unterscheidet er „gewöhnliche Pflichten“ von „supererogatorischen Handlungen“ dadurch, dass der „Vollzug“ von Supererogationen zwar „lobenswert, aber nicht Pflicht“ sei (Hare 1981, 269). Zur Entfaltung seiner Theorie greift Hare dann den Vorschlag von Urmson auf, drei Arten von moralischen Prinzipien für zwei Arten von Menschen zu unterscheiden (Urmson 1958, 211). Die erste Sorte von Prinzipien sind die allgemeinen

12 Urmson 1958, 211 vergleicht unrealistische moralische Anforderungen und Ideale mit dem Plan für eine Maschine, die niemals in Produktion gehen wird. Pfannkuche 1994 spricht von einem ‚Realismusproblem‘.

13 Dieser Einwand wird gegen Singer gerichtet in Gosepath 2007, 229.

Prinzipien, die „jeder akzeptieren muss, damit sie überhaupt funktionieren“. Hare spricht von „Prinzipien zum Beispiel, die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit verlangen“ oder „Grausamkeit und Aggression verbieten“. Ausdrücklich betont er, dass es „für die meisten von uns“ schon „schwer genug“ sei, diese „Allerwärts-Prinzipien durchgängig zu befolgen, besonders wenn wir müde oder verängstigt oder sehr verärgert sind“. Die zweite Sorte von Prinzipien sind jene, die „jeder als bindend für sich und seinesgleichen ansieht, aber die zu befolgen er nicht von jedem erwartet“. Gemeint sind spezielle Prinzipien für bestimmte Rollen oder Berufe wie den Arztberuf. Jenseits dessen gibt es drittens die individuellen supererogativen Prinzipien, die „zu befolgen ich nicht von jedem erwarte“, weil sie „zu meinen Fähigkeiten und zu meiner Lage passen“ müssen. Zwar sollte jeder solche Prinzipien haben, weil „Menschen, die sich hohe moralische Standards setzen“, nach Hare „im allgemeinen glücklicher“ sind „als die, die sich wenig vornehmen“. Letztlich muss das nach Hare aber jeder selbst entscheiden, wobei die Entscheidung von den individuellen „Fähigkeiten abhängen“ sollte, weil es unklug wäre, sich selbst zu überfordern (Hare 1981, 271–275).

3.1. Für das Welthungerproblem bedeutet das, dass sich moralische Akteure nach Hare dem Kampf gegen den Welthunger widmen sollen, wenn sie sich entweder in einer entsprechenden Rolle befinden (weil sie beispielsweise in einer Hilfsorganisation arbeiten) oder wenn sie supererogative Fähigkeiten haben. Eine individuelle Welthungerhilfspflicht für alle Bessergestellten im Sinne Singers gibt es nach Hare jedoch nicht. Stattdessen setzt er auf professionelle Institutionen mit den Begründungen, dass individuelle Hilfe schnell an ihre Grenzen stoßen und häufig als Einmischung aufgefasst würde; dass professionelle Organisationen kompetenter helfen könnten; dass in den meisten Fällen politische Eingriffe erforderlich seien; und dass die nachhaltig wirksamste Hilfe gegen das Hungerproblem die Hilfe zur Selbsthilfe sei. Obgleich er einerseits betont, dass „die meisten von uns weniger tun, als sie tun sollten“, kommt Hare damit insgesamt zu dem Schluss, dass es den Bessergestellten dieser Welt moralisch „erlaubt“ sei, „einen Großteil“ ihrer „Mittel“ für „andere Zwecke“ als für den Kampf gegen den Welthunger zu verwenden (Hare 1981, 272ff.).

3.1.1. Hares Argumenten für eine Verlagerung der Welthungerhilfspflicht von individuellen Akteuren auf professionelle Institutionen ließe sich zwar entgegenhalten, dass auch institutionelle Hilfe (insb. durch politische Institutionen) als Einmischung aufgefasst werden, und dass auch individuelle Hilfe eine Hilfe zur Selbsthilfe sein kann. Insgesamt ist aber zuzugestehen,

dass sich das Welthungerproblem durch Institutionen insgesamt wohl effizienter als durch Einsätze von Privatpersonen bekämpfen lässt.

3.1.2. Allerdings würde man das Kind mit dem Bade ausschütten, wenn man deshalb für die Bessergestellten dieser Welt überhaupt keine individuelle Welthungerhilfspflicht mehr annehmen würde. Das gilt allein schon deshalb, weil die Institutionen auf die (tatkräftige, finanzielle und ideologische) Unterstützung von Individuen angewiesen sind. Deshalb sollte die individuelle Hilfspflicht für alle moralischen Akteure nicht aufgegeben werden (vgl. Anm. 6.ii.).

3.2. Insgesamt scheint es wenig überzeugend zu sein, in Abhängigkeit von bestimmten Fähigkeiten zwei Arten von moralischen Akteuren zu unterscheiden und ihnen unterschiedliche moralische Lasten aufzubürden.

3.2.1. Eine solche Vorgehensweise ließe sich zwar mit dem Argument verteidigen, dass es pragmatisch tatsächlich unvernünftig wäre, moralischen Akteuren Handlungen abzuverlangen, die diese nicht leisten können. Zum einen würden diese Akteure schnell selbst Hilfe brauchen (Hare 1981, 271). Zum anderen wäre es unmenschlich und damit metamoralisch falsch, wenn eine Moral von moralischen Akteuren etwas fordert, was diese nicht erfüllen können, weil sie nicht über die entsprechenden Fähigkeiten verfügen.¹⁴ Von jemandem, der nicht schwimmen kann, sollte keine Moral fordern, einen Ertrinkenden retten zu müssen. Vergleichbar sollte eine Moral von einem Hartz-IV-Empfänger nicht fordern, größere Summen spenden zu müssen. Jenseits dieser Plausibilitäten wirft die Annahme von zwei Typen von moralischen Akteuren jedoch mehr Probleme auf, als sie zu lösen vermag.

3.2.2. Im vorliegenden Zusammenhang von geringem Interesse wäre zwar das Problem, dass es dann eigentlich auch zwei Arten des Ethik-Unterrichts geben müsste, nämlich einen anspruchsvollen und einen ‚normalen‘ Ethik-Unterricht. Wichtig ist jedoch der Einwand, dass Hares Vorschlag einige wenige Akteure über Gebühr belasten würde. Schließlich sollen die Lasten und Kosten des Kampfes gegen den Welthunger ja (wenn man einmal von den Institutionen und ihren Mitarbeitern absieht) einigen wenigen aufgebürdet werden, die über supererogative Fähigkeiten verfügen, während es dem Gros der Bessergestellten „erlaubt“ sein soll, „einen Großteil“ ihrer „Mittel“ und Kapazitäten für „andere Zwecke“ zu verwenden (Hare 1981,

14 Auch das ist eine mögliche Lesart des Prinzips *ought implies can*, von dem in 2.1.4. die Rede ist. Vgl. zu dieser metamoralischen Lesart Raters ²2016, 222–225.

273). Damit droht sich das Überforderungsproblem durch die Hintertür wieder einzuschleichen, wenn das Gros der moralischen Akteure entlastet wird, indem die Lasten des Welthungerproblems einigen wenigen aufgebürdet werden.

3.3. Dem würde Hare vermutlich entgegenhalten, dass die Gefahr nicht bestünde, weil er die besonders anspruchsvollen supererogativen Handlungen ja nur denjenigen Akteuren nahelege, die über spezielle supererogative Fähigkeiten verfügten. Aber welche Fähigkeiten sollten das sein? Übernatürliche Kräfte schließen sich aus, weil es so etwas nicht gibt. Besondere Fertigkeiten können nicht gemeint sein, weil diese schon zu den rollenspezifischen Verpflichtungen führen. Von besonderen ökonomischen Fähigkeiten spricht Hare ebenfalls nicht, obgleich das noch am ehesten plausibel wäre. Tatsächlich hat Hare moralische Fähigkeiten wie Menschenliebe, Mut oder Duldsamkeit im Auge, welche Aristoteles als „ethische Tugenden“ bezeichnet. Veranschaulichend schreibt Hare von sich selbst, dass er vermutlich „weit anspruchsvollere Prinzipien“ hätte, als er „tatsächlich“ hat, wenn er „so heiligmässig wie Albert Schweitzer oder Mutter Theresa wäre“ (Hare 1981, 272). Das Problem besteht darin, dass wir von moralischen Akteuren erwarten, dass sie solche moralischen Fähigkeiten so weit wie möglich zur Entfaltung bringen. Wenn jemand keine ökonomischen Möglichkeiten hat, weil er selbst am Rande des Existenzminimums lebt, kann man ihn nicht zum Spenden verpflichten. Das wurde schon zugestanden. Von moralischen Fähigkeiten im Sinne Hares kann es jedoch nicht abhängig sein, ob ein Akteur sich gegen das Welthungerproblem engagieren sollte oder nicht, weil es in signifikantem Ausmaß in unserer Hand liegt, diese Fähigkeiten auszubilden. Wie New schon 1974 gegen Urmson eingewendet hat, gilt in diesem Bereich schließlich „that everyone has the capacity to *try*“ (New 1974, 181). Wir können nicht sagen, dass wir niemandem vor dem Hungertod bewahren können, weil wir leider zu geizig dazu sind. Eine Entlastung von der individuellen Welthungerhilfspflicht wegen mangelnder moralischer Fähigkeiten scheint damit wenig plausibel zu sein.

4. *Zwischenfazit.* Singers anspruchsvolle individuelle Welthungerhilfspflicht würde die meisten der Bessergestellten dieser Welt moralisch überfordern und deshalb systematisch unglücklich machen. Das wäre metamoralisch widersinnig (vgl. 2.2). Zur Lösung des Überforderungsproblems schüttet Hare dann allerdings das Kind mit dem Bade aus, indem er die Bessergestellten dieser Welt von einer individuellen Welthungerhilfspflicht gleich

ganz losspricht. Stattdessen belastet er einige wenige Akteure, die mit den entsprechenden Fähigkeiten ausgestattet sein sollen, wobei das Problem besteht, dass es sich um moralische Fähigkeiten handelt, für deren Entfaltung moralische Akteure selbst verantwortlich sind (vgl. 3.3). Zusammenfassend ist damit festzuhalten, dass beide präferenzutilitaristische Positionen keine überzeugenden Antworten auf die Frage nach einer adäquaten Begrenzung der individuellen Welthungerhilfspflicht geben.

5. *Supererogation versus Pflicht.* Mein Alternativvorschlag basiert auf einer Theorie der Supererogation, die nicht zwei Arten von moralischen Akteuren, sondern zwei Arten von Supererogationen unterscheidet. Aus Platzgründen kann ich diese Theorie hier nur in Umrissen skizzieren.¹⁵

5.1. Den Ausgangspunkt bildet ein Begriff von ‚Pflicht‘, dem zufolge *ich die Pflicht habe, eine Handlung x zu vollziehen, wenn ich vor dem Hintergrund des kollektiven Normengefüges meiner Zeit aus vernünftigen Gründen wollen kann, dass alle moralischen Akteure in vergleichbaren Situationen x tun sollten.* Eine knappe Erläuterung muss hier genügen.

5.1.1. Der Begriff ist im Kern rationalistisch, weil seine zentrale Bedingung lautet, dass ich vernünftige Gründe haben muss, um wollen zu können, dass eine Handlung Pflicht ist. Dabei spreche ich von ‚vernünftigen Gründen‘, wenn die Gründe für andere vernünftige moralische Akteure rational verständlich und einsichtig sind. Abkürzend werde ich auch sagen, dass ich ‚vernünftigerweise wollen können sollte, dass eine Handlung Pflicht sein sollte‘.

5.1.2. Die Anforderung, dass das kollektive Normengefüge einer Zeit den Hintergrund für das vernünftige Wollen einer Handlung X als Pflicht bilden soll, basiert auf zwei pragmatistischen Prämissen. Die erste Prämisse lautet, dass sich unsere Lebenswirklichkeit (durch technische Innovationen oder soziale Umwälzungen beispielsweise) ständig wandelt. Die zweite Prämisse besagt, dass Normensysteme als dynamische Gefüge zu betrachten sind, weil sie den sich wandelnden Lebenswirklichkeiten angepasst sein müssen.¹⁶ Allgemeine Pflichten sind Elemente solcher Normensysteme. Das

15 Vgl. Raters, im Erscheinen.

16 Um dem naheliegenden Einwand relativistischer Beliebigkeit zuvorzukommen, sei betont, dass der pragmatistischen Moralphilosophie zufolge moralische Überzeugungen erst dann aufgegeben werden sollten, wenn es keinen vernünftigen Zweifel an ihrer Obsoleszenz gibt.

Normensystem einer Zeit sollte demnach bei der Überlegung, ob eine Handlung allgemeine Pflicht sein sollte, berücksichtigt werden, um ein Festhalten an obsolet gewordenen Moralvorstellungen zu vermeiden, die nicht mehr in die jeweilige Lebenswirklichkeit passen. So sehen es heute die meisten Welthungerhelfer nicht mehr als ihre Pflicht an, die hungernden Menschen auch zum Christentum bekehren zu müssen: Eine missionarische Auffassung von Welthungerhilfe gilt heute als kulturimperialistisch.

5.1.3. Mit dem Hinweis auf die ‚vergleichbaren Situationen‘ wird schließlich der Tatsache Rechnung getragen, dass es Umstände geben kann, unter denen man vernünftigerweise nicht wollen kann, dass eine Handlung X allgemeine Pflicht ist, obwohl man das unter anderen Umständen durchaus wollen sollte. So gibt es vernünftige Gründe für eine Pflicht zur Aufrichtigkeit. Gleichzeitig wäre es aber nicht vernünftig, eine generelle Pflicht zur Aufrichtigkeit auch für Situationen zu behaupten, in denen ein Mörder nach dem Aufenthaltsort eines Freundes fragt.¹⁷

5.2. Es gibt nun Handlungen, von denen ich unter Berücksichtigung der einschlägigen vernünftigen Gründe letztlich nicht wollen kann, dass sie Pflicht sein sollen, obwohl ich ihren moralischen Wert zugestehen muss: Dann spreche ich von einer ‚Supererogation‘.

5.2.1. Vom ‚moralischen Wert‘ einer Handlung spreche ich, wenn einer Handlung das moralisch wertvolle Motiv zugrunde liegt, dass sie die berechtigten¹⁸ Interessen anderer befördern soll, und wenn sie diese dann auch tatsächlich befördert und bewahrt. Inkompetente Hilfeleistung wäre dem zufolge keine moralisch wertvolle Handlung, weil allen guten Absichten zum Trotz die berechtigten Interessen anderer nicht befördert werden; dasselbe gilt für Liebedienerei, weil kein moralisch wertvolles Motiv zugrunde liegt.¹⁹

17 Auf das Problem der Vergleichbarkeit von Situationen kann ich an dieser Stelle wiederum nicht näher eingehen. Wiederum nur so viel: Vom präferenzutilitaristischen Standpunkt aus sind zwei Situationen moralisch vergleichbar, wenn vergleichbare Interessen von moralischen Akteuren im Spiel sind.

18 Zur Abgrenzung der ‚berechtigten‘ Interessen von ‚banalen‘ oder ‚bösen‘ Interessen vgl. Hare 1981, 203–206.

19 Auf den schwierigen Grenzfall der gut gemeinten Handlung, die wegen nicht absehbarer böser Zufälle keine guten Folgen für andere hat, kann ich hier nicht eingehen. Nur so viel: Das moralische Urteil über die Handlung ist vom moralischen Urteil über den Akteur deutlich zu unterscheiden. Eine durch nicht absehbare böse Zufälle gescheiterte Handlung wäre nicht moralisch wertvoll, weil die Handlung ihr Ziel nicht erreicht hat. Moralisch wertvoll

Der moralische Wert einer Handlung ist für sich genommen ein vernünftiger Grund, zu wollen, dass sie allgemeine Pflicht sein sollte. Es kann aber vernünftige Gegengründe geben, aus denen man das bei manchen moralisch wertvollen Handlungen dennoch nicht wollen kann (vgl. 6). Wenn solche Gegengründe den moralischen Wert der Handlung überwiegen, spreche ich von einer ‚Supererogation‘.²⁰

5.2.2. Daraus, dass es im Falle von Supererogationen vernünftige Gründe gibt, warum sie keine allgemeine Pflicht sein sollten, folgt ausdrücklich nicht, dass es unvernünftig wäre, supererogativ zu handeln.²¹ Im Gegenteil kann es individuelle Gründe für Supererogationen geben, die insofern vernünftig sind, dass rational nachvollziehbar ist, warum der jeweilige Akteur die jeweiligen Gründe hat. Beispiele wären hohe moralische Ideale oder intensive Liebesgefühle. Wenn ein solcher Grund vorliegt, kann sich die Waagschale der Entscheidung wieder in die Richtung senken, dass der individuelle Akteur als der Akteur, der zu sein er sich vorgenommen hat, die moralisch wertvolle Handlung allen vernünftigen Gegengründen zum Trotz vernünftigerweise eben doch tun sollte. So kann ein ausgeprägter Altruismus durchaus ein vernünftiger Grund sein, sein Leben dem Kampf gegen den Welthunger widmen und Entwicklungshelfer werden zu wollen, obgleich es vernünftigerweise keine allgemeine Pflicht geben kann, seinen Lebensentwurf in dieser Weise ausrichten zu müssen (vgl. 6.1.2).

(sprich: lobenswert) wäre aber der moralische Akteur. Das belegt die Tatsache, dass man sich zwar für die gute Absicht, aber nicht für die Handlung selbst bedanken würde.

- 20 Auf das alte rationalistische Problem einer Gewichtung von Gründen kann ich hier ebenfalls nicht eingehen. Es sei dazu nur so viel gesagt, dass wir zwar nicht über einen objektiven Maßstab, aber in der Regel doch über ausreichend moralische Erfahrungen verfügen, um eine solche Gewichtung im konkreten Anwendungsfall eben doch mit ausreichender Zuverlässigkeit vornehmen zu können.
- 21 Auf unvernünftige Pseudo-Supererogationen kann ich an dieser Stelle nicht eingehen. Davon spreche ich z.B., wenn jemand ins Meer springt, um einen Ertrinkenden zu retten, obwohl er nicht schwimmen kann. Anders als im Falle des Selbstversuchs des Arztes (vgl. 6.1.) fehlt hier der vernünftige Grund des moralischen Werts der Handlung, weil es keine Chance gibt, dass der Ertrinkende gerettet wird.

6. *Ultraerogationen versus Anstandserogationen*. In Abhängigkeit von der Art der Gründe gegen eine allgemeine Pflicht lassen sich nun zwei Arten von Supererogationen unterscheiden.

6.1. Zum einen gibt es Handlungen, bei denen man trotz ihres moralischen Werts nicht wollen kann, dass sie allgemeine Pflicht sind, weil sich der moralische Akteur mit der Handlung als moralischer Akteur selbst gefährden würde. In diesem Fall spreche ich von einer ‚Ultraerogation‘. Man kann nicht wollen, dass solche Handlungen allgemeine Pflicht sind. Diese These basiert auf den beiden Prämissen, dass „Moral den Bedürfnissen der Menschen zu dienen“ hat (s.o. Urmson 1958, 210), und dass alle moralischen Akteure als solche in gleicher Weise dieser letzte Endzweck der Moral sind. Vor diesem Hintergrund würde es zu einem Selbstwiderspruch der Moral führen, wenn es eine allgemeine Pflicht für moralische Akteure gäbe, sich selbst als moralische Akteure für andere moralische Akteure opfern zu müssen. Was selbstwidersprüchlich ist, ist unvernünftig; was unvernünftig ist, kann man vernünftigerweise nicht als allgemeine Pflicht wollen; somit kann es keine allgemeine Pflicht zu Handlungen geben, durch die sich moralische Akteure als moralische Akteure selbst opfern müssen. Wenn ein moralischer Akteur sich trotzdem aus einem individuellen vernünftigen Grund für eine moralisch wertvolle Handlung entscheidet, mit der er sich selbst als moralischen Akteur gefährdet, handelt er ultraerogativ. Einige wenige Beispiele müssen zur Veranschaulichung genügen.

6.1.1. Obwohl noch nicht einmal Singer von den Bessergestellten den Einsatz ihres Lebens im Kampf gegen den Welthunger fordert, möchte ich zunächst auf Handlungen zu sprechen kommen, die das Leben des moralischen Akteurs kosten können, weil solche Handlungen das deutlichste Beispiel für Ultraerogationen sind. Weil es keine allgemeine Pflicht für moralische Akteure zu Handlungen geben kann, mit denen sie sich selbst als moralische Akteure gefährden würden, kann es keine allgemeine Pflicht zu Handlungen geben, bei denen moralische Akteure ihr Leben verlieren können, weil sie mit dem Leben auch ihren Status als moralischer Akteur verlieren würden. Das gilt auch für Soldaten: Fahnenflüchtige Soldaten verletzen ihre Pflicht, zu kämpfen, aber nicht die Pflicht, ihr Leben zu opfern, weil es eine solche Pflicht nicht geben kann.²²

22 Dementsprechend hat Verteidigungsministerin von der Leyen den Berufssoldaten den Kampf gegen den Ebola-Virus im Herbst 2014 auch nicht befohlen, sondern zum freiwilligen Einsatz aufgerufen.

6.1.2. Mit Blick auf die hier leitenden Fragen sind diejenigen Handlungen von Interesse, die keine allgemeine Pflicht sein können, weil sie den Lebensinhalt oder den Lebensentwurf eines Menschen gefährden. Unter dem ‚Lebensinhalt‘ verstehe ich dasjenige, was das Leben eines Menschen in einem substantiellen Sinne sinnvoll und glücklich macht. Das kann die Familie sein, aber auch der Beruf und in manchen Fällen sogar ein Hobby. Unter dem ‚Lebensentwurf‘ verstehe ich im Sinne von Jean-Paul Sartre den Plan, den jemand von sich selbst gemacht hat. Zum Lebensentwurf gehören also nicht Johann Wolfgang von Goethes ‚Blühtenträume‘, wohl aber grundsätzliche Vorstellungen darüber, was jemand mit seinem Leben machen will. Der Lebensentwurf gehört nun ebenso zum moralischen Akteur als solchen wie sein Lebensinhalt, weil zum Status des moralischen Akteurs nicht nur seine bloße Existenz (das Leben), sondern auch substantielle ethische Interessen als Telos seines Handelns gehören. Wenn das zugestanden wird, muss auch zugestanden werden, dass ein moralischer Akteur mit der Aufgabe seines Lebensentwurfs oder seines Lebensinhalts ultraerogativ handelt, weil er sich als moralischer Akteur selbst gefährdet. Um zwei Beispiele zu nennen: Weil Nierenspende keine Leistungssportler mehr sein können, handelt ein Leistungssportler mit einer Nierenspende ultraerogativ, weil er mit der Nierenspende seinen Lebensentwurf aufgeben muss. Dasselbe ist der Fall, wenn jemand in seiner Ehe seinen Lebensinhalt sieht, aber dennoch gegen den Willen des Ehepartners nach Afrika geht, um dort gegen den Hunger zu kämpfen, obgleich das die Auflösung seiner Ehe bedeuten wird.

6.1.3. Weil zum Status des moralischen Akteurs neben der Existenz und dem Telos des Handelns auch bestimmte Fähigkeiten gehören, sind Kandidaten für Ultraerogationen auch Handlungen, im Zuge derer ein Akteur seine Autonomie oder seine physische und/oder psychische Handlungsfähigkeit gefährdet. Somit handelt ein Arzt ultraerogativ, der einen Selbstversuch mit einem Medikament durchführt, von dem er sich einen großen Durchbruch gegen eine menscheitsgefährdende Seuche erhofft, das aber das Risiko in sich birgt, debil machen zu können. Dasselbe gilt, wenn jemand einen Angehörigen bis zum eigenen Zusammenbruch pflegt.

6.1.4. Ein Suizidversuch aus einer Depression heraus ist hingegen keine Ultraerogation, weil eine solche Handlung zwar lebensgefährlich, aber nicht moralisch wertvoll ist. Aus demselben Grund ist es nicht ultraerogativ, ein Verbrechen zu begehen, um einem anderen Menschen zu helfen.²³

23 Falls das Verbrechen die einzige Möglichkeit zur Hilfe wäre, läge ein Dilemma vor. Das zu begründen würde hier jedoch zu weit führen.

6.2. Jenseits einer Gefährdung des moralischen Akteurs als solchen kann es noch andere Gründe geben, aus denen man vernünftigerweise nicht wollen kann, dass eine moralisch wertvolle Handlung allgemeine Pflicht sein soll. Dann spreche ich von einer ‚Anstandserogation‘. An dieser Stelle kann ich *pars pro toto* nur einige mögliche Gründe aufzählen.

6.2.1. Im vorliegenden Zusammenhang ist der mögliche Grund der ‚usurpatorischen Tendenzen der Moral‘ von Interesse (vgl. 8.1). Damit ist Folgendes gemeint: Wenn wir alles moralisch Wertvolle tun müssten, was wir tun könnten, müssten wir ununterbrochen moralisch wertvoll handeln, weil es immer etwas moralisch Wertvolles zu tun gibt. So müssten die Bessergestellten dieser Welt beispielsweise im Kampf gegen den Welthunger nicht nur ihr gesamtes Vermögen (im Sinne Singers) opfern, sondern sie müssten zudem alles stehen und liegen lassen und sich persönlich engagieren, wenn diesen usurpatorischen Tendenzen keine Grenze gesetzt wird. Niemand könnte mehr lesen, tanzen, studieren oder Klavier spielen, weil es immer irgendwo auf der Welt etwas moralisch Wertvolles zu tun gibt. Zwar stünde nicht immer gleich der Lebensentwurf oder der Lebensplan (vgl. 6.1.2) auf dem Spiel, wenn wir den usurpatorischen Tendenzen der Moral nachgäben. Aber dennoch würden wir sukzessive immer mehr zu Moralerfüllungsmaschinen, was niemand vernünftigerweise wollen kann, weil es neben den moralisch wertvollen Handlungen auch andere Typen wertvoller Handlungen wie beispielsweise die ästhetisch wertvollen Handlungen gibt. Deshalb können die usurpatorischen Tendenzen der Moral ein vernünftiger Grund sein, bei manchen moralisch wertvollen Handlungen nicht zu wollen, dass sie allgemeine Pflicht sind.

6.2.2. Wenngleich sie zur Begrenzung der individuellen Welthungerhilfspflicht keine Rolle spielen, seien der Vollständigkeit halber noch einige weitere Gründe angerissen. Ein weiterer möglicher Grund wäre der ästhetische Überschuss, den Gefälligkeiten oder Freundschaftsdienste beispielsweise haben. Mit dem Begriff ‚ästhetischer Überschuss‘ bezeichne ich die Tatsache, dass es Handlungen gibt, mit denen man besondere Sympathie bekunden oder Dankbarkeit zeigen kann. Dabei verwende ich das Adjektiv ‚ästhetisch‘, weil solche Handlungen in besonderer Weise geeignet sind, das Miteinander angenehmer und schöner zu gestalten. Durch Handlungen mit ästhetischem Überschuss wird der moralische Akteur als solcher (anders als durch Ultraerogationen) nicht gefährdet. Dennoch kann man vernünftigerweise nicht wollen, dass sie Pflicht sind, weil die Handlungen damit ihre ästhetische Zusatzdimension verlieren würden. Wenn Gefälligkeiten

und Freundschaftsdienste Pflicht wären, gäbe es keinen Raum für spezielle Sympathiebekundungen mehr, und es würde sich niemand mehr bedanken müssen. Beides wäre ein ästhetischer Verlust, den man vernünftigerweise nicht wollen kann. Deshalb sollten Handlungen mit ästhetischem Überschuss keine allgemeine Pflicht sein. Falls sie moralisch wertvoll sind, sind sie stattdessen Kandidaten für eine Anstandserogation. Ein dritter möglicher Grund sind bestimmte Zuständigkeitsregelungen. Es wäre sowohl zumutbar als auch moralisch wertvoll, wenn ein Apotheker jenseits seiner Bereitschaftsdienste nachts aufstehen würde. Dennoch kann man das nicht als generelle Pflicht wollen, weil das alle Nachtdienstregelungen ad absurdum führen würde. Ein weiterer möglicher Grund wäre die pragmatische Unverhältnismäßigkeit des Aufwandes in Relation zum Effekt einer Handlung. So sind Sie nicht verpflichtet, drei Stunden mit dem Auto durch die Stadt zu fahren, um mir die Unannehmlichkeiten des öffentlichen Nahverkehrs zu ersparen. Tuen Sie das trotzdem, handeln Sie anstandserogativ. Als Pseudo-Anstandserogationen ausschließen möchte ich unfähiges Handeln, Amtsanmaßungen, Helfersynndrome und Anbiederungen, weil solche Handlungen nicht moralisch wertvoll sind.

7. Sympathie und Bewunderung. Für eine verantwortliche Begrenzung der Welthungerhilfspflicht, welche die berechtigten Interessen aller Beteiligten berücksichtigt, ist die Tatsache entscheidend, dass wir moralische Akteure für manche Supererogationen besonders sympathisch finden und für andere sogar bewundern.

7.1. Beiden Arten von Supererogationen ist gemeinsam, dass es Gründe gibt, aus denen sie ihrem moralischen Wert zum Trotz keine allgemeine Pflicht sein können. Das bedeutet, dass Supererogationen moralisch freiwillig sind. Der Tatsache zum Trotz, dass sie vernünftigerweise keine Pflicht sein können, kann die freiwillige Entscheidung für eine Supererogation aber dennoch rational sein, wenn ein individueller moralischer Akteur starke individuelle Gründe (wie beispielsweise einen ausgeprägten Altruismus) hat, aufgrund derer er überzeugt ist, dass er als der moralische Akteur, der zu sein er sich vorgenommen hat, die Handlung doch tun sollte. Das bedeutet, dass beide Arten von Supererogationen ihre Wurzeln letztlich in dem Bild haben, das ein moralischer Akteur von sich selbst als moralischem Akteur gemacht hat. Nun lassen sich moralische Selbstbilder ausschließlich im Handeln realisieren: Nur jemand, der sich tatsächlich für den Schutz der Natur einsetzt, kann sich mit Fug und Recht einen ‚Naturschützer‘ nennen. Das bedeutet

umgekehrt, dass sich von den freiwilligen Handlungen eines Akteurs (auf die Ausnahmen kann ich hier nicht eingehen) auf den moralischen Selbstentwurf eines moralischen Akteurs zurückschließen lässt. Wenn sich jemand in besonderem Maße für den Tierschutz einsetzt und das Welthungerproblem anderen überlässt, können wir daraus in aller Regel rückschließen, dass wir es mit einem passionierten Tierschützer zu tun haben, weil es zum moralischen Selbstbild eines Tierschützers passt, sich für den Tierschutz einzusetzen, und nicht gegen den Welthunger.

7.2. Es lassen sich aber nicht nur unterschiedliche Ausrichtungen moralischer Selbstentwürfe unterscheiden, sondern zudem auch anspruchsvolle und weniger anspruchsvolle moralische Selbstentwürfe. So kann sich ein Akteur vornehmen, sein Leben dem Welthungerproblem widmen zu wollen. Dann hat er sich der Realisierung eines anspruchsvollen moralischen Selbstentwurfs verpflichtet. Er kann sich aber auch entscheiden, sich moralisch in keiner Weise hervortun zu wollen, was ebenfalls ein moralischer Selbstentwurf wäre, wenn auch kein anspruchsvoller. Weil sich vom Handeln eines Akteurs auf seinen moralischen Selbstentwurf rückschließen lässt (vgl. 7.1), lässt sich auf einen anspruchsvollen Selbstentwurf rückschließen, wenn jemand nicht nur seine Pflicht tut (was, wie Hare treffend betont, ja auch schon sehr anstrengend sein kann), sondern darüber hinaus noch in bestimmter Weise supererogativ handelt. Weil es nun zwar eine Pflicht geben mag, seine Pflicht tun zu müssen, aber sicherlich keine Pflicht, einen besonders anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf haben zu müssen, lässt sich von supererogativem Handeln zudem auf eine *freiwillige* Selbstverpflichtung auf einen anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf rückschließen. Insgesamt lässt sich damit festhalten, dass Supererogationen ihre Wurzel in einer freiwilligen Selbstverpflichtung auf einen anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf zu haben scheinen.²⁴

24 Mit der freiwilligen Selbstverpflichtung auf einen anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf lässt sich auch das ‚Paradox der Pflicht‘ erklären, das in der Supererogationsforschung viel diskutiert wird. Gemeint ist die Tatsache, dass Menschen nach einer supererogativen Handlung häufig behaupten, dass sie doch ‚nur ihre Pflicht‘ getan hätten: Das haben einschlägigen Untersuchungen zufolge beispielsweise viele der tapferen Menschen gesagt, die jüdische Menschen vor den Naziverbrechern gerettet haben. Tatsächlich kann jedoch ein Akteur, der sagt, dass er ‚nur seine Pflicht‘ getan habe, als er sein Leben für andere riskierte, nur eine freiwillige Selbstverpflichtung meinen, weil es (wie gezeigt wurde) keine allgemeine Pflicht geben kann, sein Leben für andere opfern zu müssen. Damit liegt eigentlich kein ‚Paradox‘ vor, son-

7.3. Weil es keine Pflicht gibt, sich einem anspruchsvollen moralischen Selbstentwurf verpflichten zu müssen, reagieren wir mit besonderer moralischer Anerkennung, wenn wir Anzeichen dafür sehen. Supererogationen sind ein solches Anzeichen. Daraus erklärt sich, dass wir Menschen besondere moralische Anerkennung entgegenbringen, die supererogativ handeln. Allerdings gibt es ein deutliches Gefälle zwischen Ultraerogationen und Anstandserogationen.

7.3.1. Ultraerogationen gefährden den Akteur als solchen. Wenn sich jemand freiwillig für eine Ultraerogation entscheidet, bringt er damit zum Ausdruck, dass er in Kauf nimmt, sich selbst als moralischen Akteur auszulöschen, um ein besonders anspruchsvolles Selbstbild zu realisieren. Auch jenseits der Moral bewundern wir es, wenn jemand große Risiken oder Mühen auf sich nimmt, um einen besonders anspruchsvollen Selbstentwurf zu realisieren. Schon deshalb bewundern wir es, wenn jemand ultraerogativ handelt. Zweitens scheint der besonders anspruchsvolle Selbstentwurf mit der Ultraerogation zumindest für einen kurzen Zeitraum vollkommen realisiert zu sein, wobei wir (wie schon die Ästhetik der deutschen Aufklärung²⁵ wusste) alle Formen von Vollkommenheit zunächst einmal bewundern. Einzüräumen ist zwar, dass wir aus beiden Gründen auch Klaviervirtuosen und sogar geniale Verbrecher bewundern. Allerdings werden sich im Falle des Verbrechers in die Bewunderung Gefühle des Abscheus mischen. Wenn jemand ultraerogativ handelt, verwirklicht er hingegen unter hohen Risiken einen besonders anspruchsvollen *moralischen* Selbstentwurf in momentaner Vollkommenheit, was uneingeschränkt bewunderungswürdig ist.²⁶ Das erklärt, warum wir Menschen uneingeschränkt und in höchstem Maße bewundern, wenn sie freiwillig ultraerogativ handeln.

7.3.2. Anders als Ultraerogationen gefährden Anstandserogationen den Akteur nicht. Manche mögen lästig oder anstrengend sein, aber manche

dern eine Äquivokation im Pflichtbegriff. Vgl. zu dieser Debatte stellvertretend Tec 1986; sowie Baron 1998; sowie Archer/Ridge 2015.

25 Vgl. z.B. Mendelssohn 1755, 29–110. Vgl. zum Ideal moralischer Vollkommenheit ausführlicher Raters 2005, Abschnitt 1.3.a.

26 Auf den (i) Einwand der menschlichen Schwächen aller (menschlichen) moralischen Akteure kann ich hier ebenso wenig eingehen wie auf das (ii) Problem des ja immer möglichen dialektischen Umschwungs der vollkommenen Realisierung des anspruchsvollen moralischen Selbstentwurfs in die totale Vernichtung des moralischen Akteurs als solchen durch die Ultraerogation.

machen sogar Spaß. Trotzdem sind sie ebenfalls Ausdruck dafür, dass sich der Akteur der Realisierung eines anspruchsvollen (wenn auch nicht eines besonders anspruchsvollen) moralischen Selbstentwurfs im Handeln verpflichtet hat. Das bewundern wir zwar nicht, aber wir reagieren mit freundlicher Anerkennung und Gefühlen der Sympathie. Schon der Volksmund weiß, dass kleine Freundschaftsdienste die Freundschaft erhalten, und wer anderen Gefälligkeiten erweist, wird nicht verehrt, aber immerhin gemocht. Vergleichbar ist es zwar nicht faszinierend, aber immerhin sympathisch, wenn jemand den Hungernden in der Welt Geld spendet oder einen Teil seiner Zeit in einem Oxfam-Laden verbringt.

8. Pflichten, Anstandserogationen und Ultraerogationen im Kampf gegen den Welthunger. Aufgrund dieser dreistufigen Unterscheidung von Ultraerogationen, Anstandserogationen und Pflichten lässt sich nun einigermaßen klar sagen, wozu die Bessergestellten dieser Welt im Kampf gegen den Welthunger moralisch verpflichtet sind, was ihnen darüber hinaus zu tun anzuraten ist, und was von ihnen noch nicht einmal erbeten werden kann. Nachdem gezeigt wurde, dass die von Singer behauptete (und hier begründungslos angenommene) individuelle Welthungerhilfspflicht für die Bessergestellten dieser Welt eine supererogative Grenze haben sollte, weil der Zweck von Moral ansonsten durch ein systematisches Überfordern und Unglückmachen vieler moralischer Akteure konterkariert würde (vgl. 2.2.5), lassen sich diese Grenzen nun relativ klar ziehen.

8.1. Zweierlei ist zu berücksichtigen. Einerseits sollte die Grenze dem Argument der usurpatorischen Tendenzen zufolge vernünftigerweise so gezogen werden, dass die Bessergestellten dieser Welt ihren nicht-moralischen Interessen noch nachgehen können (vgl. 6.2.1). Andererseits muss garantiert sein, dass den Hungernden dieser Welt in ausreichendem Maße geholfen wird: Selbst wenn man einen Großteil der Arbeit an Institutionen delegieren kann, so brauchen diese doch enorme finanzielle Mittel, um wirksam helfen zu können.²⁷ Angesichts der ungeheuren Ausmaße des Welthungerproblems können beide Bedingungen meines Erachtens nur

²⁷ Auf andere allgemeine Pflichten (wie beispielsweise die Pflicht zur Einschränkung des Fleischkonsums zur besseren Nutzung der weltweiten Anbauflächen oder die Pflicht zum Verzicht auf ökonomische Vorteile durch ungerechte Welthandelsbedingungen) kann ich an dieser Stelle nicht eingehen, obwohl es solche individuellen Pflichten im Kampf gegen den Welthunger ebenfalls vernünftigerweise geben sollte.

erfüllt werden, wenn die finanziellen Lasten des Welthungerproblems auf möglichst viele Bessergestellte (im Bestfall alle) verteilt werden. Insofern sollte gewährleistet sein, dass sich keiner der Bessergestellten der individuellen Welthungerhilfspflicht entziehen kann. Das beste Mittel dazu scheint mir die Einführung eines juristisch einklagbaren Pendants zur individuellen moralischen Welthungerhilfspflicht in Form einer Welthungersteuer zu sein. Über die effizienteste und korruptionssicherste Verwendungsweise, über die Legitimierung und den Aufbau entsprechender Institutionen sowie insbesondere über die genaue Höhe der Steuer müsste noch separat nachgedacht werden. Eine Möglichkeit wäre, sich an den Berechnungen der *Food and Agriculture Organization of the United States* zu orientieren: Wenn man von Hartz-IV-Empfängern einmal absieht, könnten sich die meisten von uns die 30 Cent pro Tag leisten, die es dieser Organisation zufolge kosten würde, um ein Kind in Afrika satt zu machen (FAO 2014). Eine gerechtere Lösung scheint mir eine prozentual am Brutto-Einkommen orientierte Steuer von etwa 1% zu sein. Mit einem solchen Prozentsatz würde niemand überfordert, weil ja nur diejenigen Steuern zahlen müssten, die (anders als Hartz-IV-Empfänger, Kinder oder Rentner beispielsweise) ein Einkommen haben. Den Berechnungen von Thomas Pogge²⁸ zufolge kämen aber dennoch die nötigen finanziellen Mittel für den Kampf gegen den Welthunger zusammen, ohne welche die entsprechenden Institutionen nicht tätig werden können (vgl. Anm. 6). Ein Akzeptanzproblem (vgl. 2.2.5) wäre auch nicht zu erwarten, weil der (prozentual höhere) Solidaritätszuschlag schließlich auch weitgehend akzeptiert wurde. Damit würde ich letztlich für eine Welthungersteuer in Höhe von etwa 1% plädieren, womit die individuelle Welthungerhilfspflicht klar begrenzt wäre.

8.2. Anstandserogatives Handeln ist aus (mindestens) zwei Gründen klug. Zum einen wird man für anstandserogatives Handeln in besonderer Weise geschätzt und gemocht (vgl. 7.3.2), was sozial wichtig und persönlich angenehm ist. Zum anderen fühlt es sich in aller Regel gut an, anstandserogativ handeln zu können. Im Kampf gegen den Welthunger würde ein Akteur anstandserogativ handeln, wenn er sich freiwillig entscheidet, etwas mehr zu spenden oder zu tun, als die Welthungerhilfspflicht (bzw. die Welthungersteuer) fordert. Insofern diese Art des anstandserogativen Handelns zu seinem moralischen Selbstentwurf passt, wäre es einem Bessergestellten also regelrecht anzuraten, im Kampf gegen den Welthunger etwas mehr zu geben

28 Vgl. dazu Schaber 2007, 142.

oder zu tun, als die Welthungerstreuer fordert, weil es generell in einem prudentiellen Sinne lebensklug ist, anstandserogativ zu handeln.

8.3. Während Anstandserogationen generell anzuraten sind, bietet die Kategorie der Ultraerogation die Möglichkeit, sich von überzogenen moralischen Ansprüchen zu distanzieren. Der Grund dafür wurde schon genannt: Insofern man die Prämisse teilt, dass der moralische Akteur als solcher der ultimative Zweck der Moral ist, muss jede Moral am moralischen Akteur ihre Grenze haben. Das heißt zum einen, dass Ultraerogationen keine allgemeine Pflicht sein können, weil bei Ultraerogationen per definitionem etwas auf dem Spiel steht, was den moralischen Akteur als solchen ausmacht (vgl. 6.1). Das heißt aber auch, dass sich im Falle von Ultraerogationen jede auch noch so schwache Form von moralischer Bewertung und moralischem Appellieren verbietet, weil jedes moralische Bewerten oder Fordern eine Grenze haben muss, sobald der moralische Akteur als solcher auf dem Spiel steht. Und daraus wiederum folgt, was hier entscheidend ist: Es folgt nämlich, dass man Ultraerogationen im Namen der Moral nicht einfordern und letztlich noch nicht einmal erbitten kann, ohne sich selbst in das schlechte Licht überzogener moralischer Forderungen zu setzen. Ich kann nicht sagen: ‚Bitte opfere Du doch Dein Leben für mich‘, ohne mich selbst anrücklich zu machen, weil ich jemanden im moralisch unzulässiger Weise unter Druck setze. Singer fordert mit seiner individuellen Welthungerhilfspflicht faktisch, dass die Bessergestellten dieser Welt zwar nicht ihr Leben, aber immerhin doch ihren Lebensinhalt und ihren Lebensentwurf aufgeben müssen, weil es genau das bedeutet, wenn die Grenze der Pflicht der Bessergestellten im Kampf gegen den Welthunger erst dann erreicht sein soll, wenn sie ‚etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung opfern‘ müssen. Mit Verweis auf die Ultraerogativität lässt sich eine derart überzogene moralische Forderung klar als metamoralisch illegitim zurückweisen, weil der Akteur als solcher auf dem Spiel stünde. Das wiederum bedeutet, dass die Entscheidung zu einer Ultraerogation grundsätzlich absolut freiwillig sein muss und aus keinem wie immer gearteten moralischen Druck hervorgegangen sein darf. Eine Moralphilosophie wie die von Peter Singer, die ultraerogatives Handeln einfordert, ist demnach zumindest in diesem Punkt metamoralisch defizitär.

9. *Fazit.* Damit sehe ich den eigentlichen Gewinn meiner Unterscheidung darin, eine Grenze gegen moralische Überforderung im Namen von zu anspruchsvollen philosophischen Theorien und moralischen Idealen einziehen zu können. Es wäre metamoralisch widersinnig, von sich selbst oder anderen zu fordern, sein gesamtes Vermögen spenden oder Lebenspläne oder eine Nie-

re für den Kampf gegen den Welthunger opfern zu müssen. Das wäre ultraerogativ und damit weder moralisch zu fordern noch im Falle einer Verweigerung zu tadeln. Wir haben zwar allen Grund, Menschen im höchsten Maße zu bewundern und zu verehren, die im Kampf gegen den Welthunger freiwillig ultraerogativ handeln (vgl. 7.3.1). Aber wir müssen nicht alle zu solchen Opfern bereit sein. Es reicht, wenn wir die Welthungersteuer zahlen, und es wäre klug, wenn wir darüber hinaus ein kleines bisschen mehr geben oder tun als das. Auch dadurch schon würde unsere Welt deutlich besser, ohne dass irgendjemand überfordert wäre – und ganz nebenbei würden die Menschen in der sogenannten ‚Dritten Welt‘ dann auch gern in ihrer Heimat bleiben.

Literatur

- Alfred Archer und Michael Ridge, „The Heroism Paradox: Another Paradox of Supererogation“, in *Philosophical Studies* 172, Netherlands: Springer 2015, 1575–1592.
- Marcia Baron, *Kantian Ethics almost without Apology*, Ithava: Cornell University Press 1995.
- Barbara Bleisch, *Pflichten auf Distanz. Weltarmut und individuelle Verantwortung*, Berlin u.a.: De Gruyter 2010.
- Barbara Bleisch und Peter Schaber (Hrsg.), *Weltarmut und Ethik*, Paderborn: mentis 2007/ 2009.
- Stefan Braun, „Der größte vermeidbare Skandal“, in *Süddeutsche Zeitung. Nr. 236*. München 12.10.2016, 7.
- Vanessa Carbonell, „The Ratcheting-up Effect“, in *Pacific Philosophical Quarterly* 93, Malden MA u.a.: University of Southern California Press 2012, 228–254.
- Vogendra Chopra, „Professor Urmson on ‚Saints and Heroes‘“, in *Philosophy* 38. London: Cambridge University Press 1963, 160–166.
- Garett Cullity, „Beneficence, Rights and Citizenship“. 2003. Zit. als „Fremde in Not. Wohltätigkeit, Rechte und Staatsbürgerschaft“. Übers. R. Celikates, E. Engels. In *Weltarmut und Ethik*, a.a.O. 53–75.
- FAO 2014: Food and Agriculture Organization of the United States. Stand 2014. Zit. <http://www.fao.org/publications/sofi/2014/en/>. Zugriff 10.3.2015.
- Christoph Fehige und Georg Meggle (Hrsg.), *Zum moralischen Denken*. 2. Bd.e. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995
- Stefan Gosepath, „Notlagen und institutionell basierte Hilfspflichten“, in *Weltarmut und Ethik*, a.a.O. 213–246.
- Oliver Hallich, *Richard Hares Moralphilosophie*. Freiburg/München: Alber 2000.
- Richard M. Hare, *Moral Thinking*. New York: Oxford University Press 1981, als *Moralisches Denken*, übers. V. C. Fehige, G. Meggle, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992.

- David Heyd, *Supererogation*. Cambridge: Cambridge University Press 1982.
- Moses Mendelssohn, „Über die Empfindungen“. 1755, in *Ästhetische Schriften in Auswahl*. Hrsg. v. Otto F. Best. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, 29–110.
- Corinna Mieth, *Positive Pflichten*. Über das Verhältnis von Hilfe und Gerechtigkeit in Bezug auf das Weltarmutproblem. Berlin u.a.: De Gruyter 2012.
- Oxfam Pressemitteilung 19. Januar 2015. Zit. nach <https://www.oxfam.de/presse/pressemitteilungen/2015-01-19-oxfam-soziale-ungleichheit-waechst-schockierend-schnell>. Zugriff 17. Oktober 2016.
- Walter Pfannkuche, „Supererogation und moralische Verantwortung“, in *Umorientierungen*. Wissenschaft, Technik und Gesellschaft im Wandel. Hrsg. v. W. König. Fr. a.M. u.a.: Peter Lang 1994, 73–92.
- Elizabeth Pybus, „Saints and Heroes“, in *Philosophy* 57, London: Cambridge University Press 1982, 193–199.
- Marie-Luise Raters, „Das moralische Dilemma. Antinomie der praktischen Vernunft?“, in *Alber Reihe Praktische Philosophie*, hrsg. C. Horn, A. Hutter, K.H. Nusser. Freiburg/München: Alber-Verlag 2016.
- Marie-Luise Raters: *Kunst, Wahrheit und Gefühl*. Freiburg/ München: Alber-Verlag 2005.
- Peter Schaber, „Globale Hilfspflichten“, in *Weltarmut und Ethik*, a.a.O. 139–151.
- Peter Singer, „Famine, Affluence, and Morality“, 1972, als „Hunger, Wohlstand und Moral“, übers. E. Imhofer und D. Jaber, in *Weltarmut und Ethik*, a.a.O. 37–52.
- Stephan Schlothfeldt, „Wer ist angesichts der Weltarmut wozu verpflichtet?“, in *Weltarmut und Ethik*, a.a.O. 77–93.
- Nechema Tec: *When Light Peirced the Darkness*. New York: Oxford University Press 1986.
- James O. Urmson, „Saints and Heroes“, in *Essays in Moral Philosophy*, hrsg. A.I. Melden, Seattle: Washington Press 1958, 198–216.
- Andreas Vieth „Weltarmut und Ethik. Ein Verantwortungsdilemma und seine solidarische Auflösung, in *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 3. Hannover: Siebeck 2011, 6–20.
- Welthunger-Index. Bonn/ Washigton DC/ Dublin Oktober 2016. Zit. nach <http://www.welthungerhilfe.de/welthungerindex2016.html>. Zugriff 14. Oktober 2016.
- Bernard Williams, „Ethical Consistency“, in *Proceedings of the Aristotelian Society* 39, 1965. Zit. als „Ethische Konsistenz“, in *Probleme des Selbst*, übers. J. Schulte, Stuttgart (Reclam) 1978, 263–296.
- Bernard Williams, „A Critique of Utilitarianism“, in J.J.C. Smart und B. Williams, *Utilitarianism. For and against*, 1973, als „Kritik des Utilitarismus“, hrsg. und übers. W. R. Koehler. Frankfurt: Klostermann 1979.

