

Andreas Siemoneit, August 2013:

Zusammenfassung von:

Michael Sandel: Justice – what's the right thing to do. Penguin Book London, 2010 (Originalausgabe bei Farrar, Straus and Giroux, New York 2009).

## 1 Das Richtige tun

- [3] Im Gefolge des Hurrikans Charley, der Florida verwüstete (Mitte August 2004), kam es zu unerhörten Preissteigerungen für viele besonders benötigte Güter: Eis, Trinkwasser, Generatoren, Handwerksdienste, ... Der allgemeinen Empörung wurde von Verfechtern des freien Marktes entgegengehalten, dass auch unter diesen Bedingungen Angebot und Nachfrage das Sagen haben sollten.
- [6] Bereits an diesem Beispiel werden drei Zugänge zur Idee von Gerechtigkeit deutlich: Maximierung von Wohlfahrt, Respekt vor der Freiheit und Beförderung von Tugend. Man kann Argumente für und gegen Wucherpreise finden, aber die entstehende Empörung richtete sich gegen die empfundene *Ungerechtigkeit* und setzte sich dafür ein, gesetzlich dagegen vorzugehen, anstatt sie zu verteidigen, auch um ein gesellschaftliches Signal gegen Gier zu setzen.
- [8] Die Diskussion über Tugenden und Laster wird stets von einem Unbehagen begleitet, weil sie in einer pluralistischen Gesellschaft fehl am Platze zu sein scheint. Sollte der Staat in diesen Fragen nicht besser neutral sein? Dieses Dilemma bildet den Unterschied zwischen klassischem und modernem politischen Denken: Aristoteles gründete seine Gerechtigkeitslehre auf die Suche nach Tugend, moderne politische Philosophen von Kant bis Rawls setzen auf die Idee der persönlichen Freiheit und Selbstbestimmung. Die *allgemeine* Diskussion freilich verquickt diese beiden Ansätze: Gerechtigkeit beinhaltet Tugend *und* Selbstbestimmung.
- [10] In der US-Debatte, welche verletzten Kriegsveteranen die Auszeichnung „Purple Heart“ verdienen würden (nur mit physischen oder auch mit psychischen Verletzungen), offenbarte sich ein solcher Aspekt: Rivalisierende Auffassungen von Charakterstärke und -schwäche sowie militärischer Ehre, letztlich: Welche *Tugend* soll mit dieser Auszeichnung eigentlich belohnt werden? Man landet immer wieder bei Aristoteles' Frage: Wer verdient moralisch was – und warum?
- [12] Als nach der Finanzkrise 2008/09 der US-Finanzsektor widerstrebend mit 700 Mrd. US-\$ gestützt worden war und dann bekannt wurde, dass einige der Firmen mit dem höchsten „Rettungsbedarf“ nun wieder üppige Bonuszahlungen an Mitarbeiter leisteten, brach ein Sturm der öffentlichen Entrüstung los. Dem bereits vorhandenen Gefühl von Erpressung („too big to fail“) gesellte sich das der Gier hinzu: Sie verdienten das nicht.
- [14] Aber warum eigentlich nicht? Die Antwort ist nicht so offensichtlich. Ein Argument war „Gier“. Aber war denn die schon vor dem Crash unumstritten vorhandene Gier besser als die danach? Die weitere Analyse offenbart den tieferen Grund: Die Boni wurden als Belohnung für *Versagen* empfunden, nicht für *Erfolg*. Aber hatten die Finanzjongleure wirklich versagt, im Sinne eines individuellen Verschuldens? Hätten sie den „Tsunami“ überhaupt verhindern können, wie sie selbst argumentierten?
- [18] Allerdings stellten sie mit dieser Argumentation auch die exorbitanten Verdienste früherer Jahre in Frage: War das vielleicht auch jenseits ihres Einflusses? Und warum erhielten sie dann damals Boni? Man kann die Debatte noch ausdehnen: US-Vorstandschefs verdienten 2007 im Schnitt 344 mal so viel wie ein durchschnittlicher Arbeiter – verglichen mit einem Faktor 42 im Jahre 1980. Auch absolut verdienten sie in den Jahren 2004 bis 2006 deutlich mehr als deutsche oder japanische Top-Manager. Wie lassen sich diese zeitlichen und regionalen Unterschiede sachlich erklären?
- [19] Eine gerechte Gesellschaft verteilt materielle *und* immaterielle Güter (Rechte, Pflichten, Macht, Ehre, ...) so, dass jeder und jede erhält, was er oder sie verdient. Aber wer verdient was warum? Wir werden die drei existierenden grundsätzlichen Ansätze untersuchen: Wohlfahrt, Freiheit und Tugend. Ihre Stärken und Schwächen, ihre Akzeptanz und Widersprüche. Wir beginnen mit der Maximierung von Wohlfahrt, einem natürlichen Ausgangspunkt in einer Marktwirtschaft, und das führt uns zum Utilitarismus. Anschließend kommen die Theorien der Freiheit, mit zwei wesentlichen Lagern: Laissez-faire und Fairness. Schließlich die Theorien rund um Tugend und das gute Leben.
- [21] Doch vorher analysieren wir anhand zweier Beispiele, wie moralische Überlegungen eigentlich funktionieren. Fall 1 (hypothetisch): Ein Schienenwagen mit defekten Bremsen rattert eine Strecke entlang und wird fünf Gleisbauarbeiter töten, es sei denn, Ihnen, dem Fahrer, gelingt es, ihn auf ein Nebengleis zu lenken, wo er nur einen Arbeiter töten wird. Und als Variante: Der Schienenwagen ist führerlos, aber Sie stehen auf einer Brücke und sehen ihn. Neben Ihnen steht ein sehr schwerer Mann, der dank seiner Masse den Schienenwagen stoppen könnte – vorausgesetzt, Sie schubsen ihn aufs Gleis. Sie selbst sind zu leicht dafür. Was tun?
- [24] Fall 2 (real): Eine amerikanische Patrouille in Afghanistan soll einen geheimen Auftrag erfüllen, wird dabei jedoch von einheimischen Ziegenhirten überrascht. Es gibt eine Diskussion, diese zwei Männer und den Jungen zu töten, aber der Kommandant entscheidet, sie laufen zu lassen. Kurz darauf werden sie von Taliban angegriffen und bis auf den Kommandanten alle getötet. Ein zu Hilfe kommender US-Hubschrauber wird abgeschossen, 16 weitere US-Soldaten sterben. Der Kommandant bereut seine Entscheidung bis heute.
- [27] Diese Dilemmata erhellen auch die öffentliche Debatte, wo die Argumente oft heftig aufeinanderprallen. Doch manchmal ändert ein Argument unsere Meinung. Moralische Diskussion hantiert mit diesen Überzeu-

gungen, Spannungen und Widersprüchen und versucht, darin Gerechtigkeit oder Wahrheit zu finden. Dazu braucht es einen *Dialog*, manchmal auch nur den inneren.

- [29] Doch dieser Dialog darf nicht abgehoben sein, sonst führt er uns in ein steriles Utopia, er braucht auch unreflektierte Meinungen, die Öffentlichkeit. Und besonders anspruchsvoll ist die Gesellschaft politischer Philosophen, klassischer und moderner, die vieles schon durchdacht haben, manchmal radikal, manchmal überraschend.

## 2. Das Prinzip des größten Glücks der größten Zahl: Utilitarismus

- [31] 1884 trieben vier Männer in einem Rettungsboot im Südatlantik, nachdem ihr Schiff in einem Sturm untergegangen war. Ohne Wasser überlebten sie 20 Tage. Dann tötete der Kapitän den Kabinenjungen, der ohnehin im Sterben zu liegen schien, und weitere vier Tage nährte sie dessen Leichnam, bis sie tatsächlich gerettet wurden. Zurück in England, wurde ihnen der Prozess gemacht – wie beurteilen *Sie* die Lage moralisch?

- [32] Rein kalkulatorisch scheint die Lage recht eindeutig: Töte einen, rette drei. Zwei Einwände: (1) Ein solcher Mord schwächt die gesellschaftliche Moral insgesamt, es ist nicht klar, ob der rechnerische Vorteil das aufwiegen kann. (2) Die Kalkulation ist egal, man tötet keinen Menschen als Mittel zum Zweck. Darf man so rechnen? und wenn nicht: Wie können wir fundamentale Menschenrechte identifizieren, und was macht sie fundamental?

- [34] Jeremy Bentham (1748-1832) ist der Begründer des Utilitarismus, der bis heute einen großen Einfluss ausübt. Das oberste Prinzip von Moral ist die Maximierung von Glück, also der Überschuss von Freude über Leid. „Nutzen“ ist alles, was Freude oder Glück erzeugt und Schmerz oder Leid verhindert. Gefühle von Leid und Freude werden dabei als unsere „Herrscher“ (*sovereign masters*) angesehen, die unser Leben dirigieren. Ziel ist die Maximierung des Glücks der Gesellschaft insgesamt, nicht allein des Individuums.

- [35] Damit verwirft er die Idee aller *übergeordneten* (kategorischen) Rechte und Pflichten. Alles Handeln muss – auf lange Sicht – menschliches Glück maximieren. Mit dieser Logik strebte Bentham damals eine Reihe von (strafrechtlichen) Reformen an. Sein Ziel war nicht Bestrafung, sondern eine Steigerung des gesellschaftlichen Wohlbefindens, und es wirkt bis heute fort. Was spricht dagegen?

Einwand 1: Individuelle Rechte

Wenn der gesellschaftliche Vorteil nur groß genug ist, kann man Menschen beliebig schlecht behandeln, also zum Beispiel Christen im alten Rom den Löwen vorwerfen, zur Begeisterung der Massen. Selbst wenn man eine gewisse weitere Verrohung der Sitten mit einrechnet, könnte sich das insgesamt lohnen.

- [38] Eine ähnliche Frage ist: Darf man Terrorverdächtige foltern, um dank ihrer Aussage viele Unschuldige zu retten? Ein utilitaristischer Standpunkt verwirft Folter nicht aus *prinzipiellen* Gründen, sondern bestenfalls aus praktischen. Wir verschärfen das Beispiel: Der Terrorverdächtige mag uns ohnehin bestrafungswürdig erscheinen. Wie ist es, wenn wir ihn nur zum Sprechen bringen, indem wir seine junge Tochter foltern? Dieses Gedankenspiel wurde in einer Kurzgeschichte von Ursula K. Le Guin auf die Spitze getrieben: In einer glücklichen, gesunden, von allen Umständen gesegneten Stadt lebt ein Kind unter erbärmlichen Umständen in einem fensterlosen Verließ, und alle Bewohner wissen, dass sie nur diesem Unglück ihr Glück verdanken – so lautet die Bedingung. Der erste Einwand lehnt solche Bedingungen ab, selbst für das sehr große Glück einer sehr großen Zahl.

- [41] Einwand 2: Einheitlicher Bewertungsmaßstab

Die ganze Glückskalkulation ohne individuelle Wertung basiert auf der Idee einer einheitlichen „Währung der Werte“. Kann es diese geben? Zwei prominente Beispiele: (1) Der Tabakkonzern Philip Morris versuchte 2001, eine Steuererhöhung auf Tabak in Tschechien mit einer Studie abzuwenden, welche die finanziellen Vorteile des frühen Rauchertodes für die Staatskasse hervorhob. (2) Der Autohersteller Ford akzeptierte in den 1970er Jahren über 500 Unfalltote durch einen schlecht konstruierten Benzintank, weil eine interne Kosten-Nutzen-Kalkulation den in Dollar bewerteten Toten und Verwundeten die Mehrkosten von 11 Dollar pro Wagen entgegengesetzte und zum Ergebnis kam, dass sich das bei 12,5 Millionen Fahrzeugen nicht lohne. In beiden Fällen war die Öffentlichkeit empört.

- [44] Verteidiger solcher Kosten-Nutzen-Kalkulationen führen an, dass viele gesellschaftliche Entscheidungen höhere Todes- und Erkrankungsraten nach sich ziehen (Grenzwerte für Luftverschmutzung, Tempolimits, ...) und es doch besser wäre, damit transparent umzugehen – ein Plädoyer für Rationalität. Kritiker verweisen darauf, dass unsere Zurückhaltung auf einen moralisch wichtigen Punkt hindeutet: Es gibt keinen einheitlichen Maßstab für Werte.

- [46] Zwei weitere Kuriosa: Eine Liste von unappetitlichen oder unangenehmen Erfahrungen, die ein US-Wissenschaftler durch Befragungen mit Dollar-Werten versah, verdeutlicht eher, dass bestimmte Erfahrungen in Dollar weder messbar noch vergleichbar sind. Und es kann passieren, dass (altmodische) moralische Bedenken vordergründig mit Kostenargumenten aufrechterhalten werden (Besuchsregeln für Männer in einem Londoner Frauen-College).

- [48] John Stuart Mill (1806-1873) unternahm den Versuch, zwei Einwänden gegen den Utilitarismus – mangelnde Berücksichtigung menschlicher Würde und individueller Rechte sowie die einheitliche „moralische Messlatte“ – Rechnung zu tragen. Die Mehrheit hat *langfristig* den größten Nutzen, wenn individuelle Freiheiten

sichergestellt sind und die Rechte von Minderheiten geachtet werden. Die Idee des Nutzens geht damit weit über den Einzelfall und die aktuelle Zeit hinaus.

- [50] Zwei offene Fragen: (1) Wie verhindert dieses Prinzip eine „glückliche Despotie“, und (2) sind individuelle Rechte nicht in ihrem Kern *prinzipiell* zu achten? (1) Mill argumentiert, dass die Entwicklung des Selbst zu seinen vollen Möglichkeiten – unabhängig von Konventionen und Mehrheitsmeinung – höchstes Ziel des Menschen sei. Mit diesem Rückgriff auf Moral jenseits von Nutzen wird Mill allerdings ungewollt zum Häretiker des Bentham'schen Prinzips.
- [52] (2) Das Charmante des Bentham'schen Ansatzes ist ja sein nichtwertender Geist, seine liberale Akzeptanz verschiedener Quellen von Vergnügen. Aber müssen wir perverse Vergnügen wie Hahnenkämpfe wirklich akzeptieren (oder vielleicht sogar fördern), anstatt sie zu verbieten? Mill führt die *Qualität* des Vergnügens ein: Wenn zwei Vergnügen zur Wahl stehen, die Befragten beide kennen und mit überwältigender Mehrheit das eine bevorzugen, dann ist dieses das erstrebenswertere. Aber löst dies das Problem?
- [54] Wenn ich meine Studenten testweise über Wrestling, den Hamlet-Monolog und die Simpsons abstimmen lasse: (a) Was *gefällt* ihnen am besten und (b) was bewerten sie *qualitativ* am höchsten, so gewinnen bei (a) regelmäßig die Simpsons und bei (b) regelmäßig Shakespeare. Mill nimmt in seiner Verteidigung Zuflucht zu Begriffen wie „Freiheit“ und „persönliche Unabhängigkeit“, er postuliert ein „Gefühl von Würde“, welches uns ein verlässliches Urteil erlaube. Das Feld des Nutzens hat er damit allerdings verlassen. Zur Verteidigung des Utilitarismus muss Mill ihn stellenweise relativieren.

### 3. Besitzen wir uns selbst? Libertarismus

- [58] In den USA gibt es eine extreme Vermögens- und Einkommensungleichheit. Gegen eine stärkere Umverteilung durch Steuern, die mit utilitaristischer Logik gut vereinbar wäre, gibt es zwei Einwände: (a) Umverteilung schwächt Leistungsanreize, und (b) Reichtum ist verdientes Eigentum, seine beliebige Verwendung Ausdruck von Freiheit. Die Haltung hinter (b) nennt man „Libertarismus“<sup>1</sup>.
- [60] Libertäre befürworten lediglich einen Minimalstaat und lehnen viele Eingriffe moderner Politik ab. Die Freiheit des Individuums in eigener Verantwortung ist der höchste Wert, und in der Gesetzgebung haben Fürsorge, Moral und Umverteilung nichts zu suchen. Libertäre findet man überall im politischen Spektrum und bei allen politischen Themen, von Abtreibung über gleichgeschlechtliche Ehe bis zu Mindestlohn und beruflicher Zulassung. Prominente Vertreter sind z. B. Friedrich A. Hayek und Milton Friedman.
- [62] Robert Nozick argumentierte 1974 gegen Umverteilung mit dem Argument, dass auch extreme Ungleichverteilung gerecht sei, wenn sie (1) auf gerechten Voraussetzungen und (2) auf rechtem Austausch basiere. Nur Verletzungen dieser Voraussetzungen rechtfertigten eine Umverteilung. Am Beispiel des hochbezahlten Basketballers Michael Jordan illustriert Nozick, dass Besteuerung von Einkommen aus Arbeit gleichzusetzen sei mit Zwangsarbeit (nämlich die Arbeitszeit, deren Erlös in die Steuer fließe). Dahinter steht der moralische Kern libertärer Überzeugung: Das Eigentum an der eigenen Person. Für Libertäre zieht sich eine gerade Linie von Besteuerung über Zwangsarbeit zur Sklaverei.
- [66] Befürworter von Umverteilung argumentieren folgendermaßen gegen libertäre Logik:
- Einspruch 1: Besteuerung ist besser als Zwangsarbeit, weil immer noch die Wahl bleibe, weniger zu arbeiten, um geringere Steuern zu zahlen. Libertäre lehnen aber bereits diese „Zwangswahl“ ab.
- Einspruch 2: Die Armen brauchen das Geld dringender als die Reichen. Libertäre leiten daraus aber keinen *Anspruch* auf Umverteilung ab.
- Einspruch 3: Michael Jordan verdankt seinen Erfolg auch seinem Team. Libertäre entgegnen, dass das Team ja auch seinen gerechten Lohn erhalte.
- Einspruch 4: Als Staatsbürger einer Demokratie hat Jordan seiner Besteuerung letztlich indirekt zugestimmt. Libertäre lehnen jedoch auch mehrheitlich beschlossenen Zwang ab. Mehrheit ist kein Garant für Gerechtigkeit.
- Einspruch 5: Jordans Talent ist nicht sein Verdienst, er hat körperlich Glück gehabt und lebt zufällig in einer Gesellschaft, die Basketball liebt. Libertäre wenden ein: Aber wem gehört sein Talent dann, wer hat ein höheres Recht als er selbst?
- [69] Die Idee des Eigentums an der eigenen Person ist attraktiv: Wir haben nicht das Recht, über fremdes Leben zu verfügen. Selbst wer eine Ökonomie des Laissez-faire ablehnt, hat oftmals Sympathien für die Idee des Selbst-Eigentums in anderen Bereichen, z. B. Reproduktion, Sexualmoral oder Datenschutz, bis hin zum Organhandel oder straffreier Beihilfe zur Selbsttötung. Aber betrachten wir mal einige Konsequenzen:
- [70] • Organhandel: Jedes Jahr sterben Tausende von potentiellen Empfängern einer Spenderniere, weil zu wenige Organe zur Verfügung stehen. Ein Markt für Spendernieren könnte die Situation verbessern, da die meisten Menschen mit nur einer Niere leben und die andere verkaufen können. Ein streng libertärer Standpunkt müsste dabei allerdings vom guten Zweck absehen und den Verkauf von Nieren für *jeden* Zweck zulassen, auch für nutzlose oder gar frivole Zwecke.

<sup>1</sup> Die parallel existierende Bezeichnung „Libertarianismus“ ist lediglich eine weitere (grammatikalisch fragwürdige) Übersetzung des englischen Begriffes „libertarianism“. (A. S.)

- [72] • Beihilfe zur Selbsttötung: In den 1990er Jahren half Dr. Kevorkian 130 sterbenskranken Menschen, ihr Leben willentlich zu beenden. Auf der Basis der Idee des Selbst-Eigentums ist das moralisch völlig in Ordnung. Man kann aber auch mit Argumenten wie Würde und Mitleid vertreten, dass Sterbenskranke das Recht haben, ihr Leiden zu verkürzen. Um das moralische Argument des Selbst-Eigentums besser herausarbeiten zu können, betrachten wir einmal einen (zugegebenermaßen bizarren) Fall ohne Sterbenskranke:
- [73] • Kannibalismus nach Vereinbarung: 2001 tötete in Deutschland ein Mann einen (gesunden) anderen mit dessen ausdrücklicher Zustimmung, um ihn anschließend zu zerlegen und aufzuessen. Obwohl in Deutschland Kannibalismus nicht explizit verboten ist, wurde der Täter wegen Mordes zuerst zu achteinhalb Jahren, später zu lebenslänglicher Haft verurteilt. Die Verteidigung hatte auf „Tötung auf Verlangen“ plädiert. Ein echter Libertärer hätte gegen dieses freiwillige Handeln unter erwachsenen Menschen nichts einzuwenden.

#### 4. Gekaufte Leistung: Märkte und Moral

- [75] Ist der freie Markt fair? Gibt es Güter, die nicht für Geld zu haben sein sollen? Die Befürworter freier Märkte berufen sich in der Regel auf die Freiheit (freiwilliger Gütertausch) und den Wohlfahrtsgewinn (beiderseitiger Nutzen). Marktskeptiker halten dagegen: Nicht jeder Handel ist freiwillig, und bestimmte Güter oder soziale Praktiken müssen geschützt werden.
- [76] Als der amerikanische Bürgerkrieg sich hinzuziehen begann, führte der Norden 1862 eine Wehrpflicht ein, mit der Klausel, ein Wehrpflichtiger könne einen (gegebenenfalls vom Wehrpflichtigen bezahlten) Ersatzmann stellen – eine Konzession an die individualistische Tradition Amerikas. Unter öffentlichem Druck wurde diese Klausel mehrfach geändert, denn es gab gegen die verschiedenen Formen der Vermeidung der Wehrpflicht ebenfalls eine heftige Opposition. Am Ende des Bürgerkriegs hatte lediglich ein knappes Viertel der Wehrpflichtigen selbst gedient. War das gerecht? Und wenn es nicht gerecht war: Ist die heutige Berufsarmee wirklich gerechter? Die Frage berührt das Spannungsverhältnis zwischen individueller Freiheit und Bürgerpflicht. Wir vergleichen drei Modelle:
- Wehrpflicht
  - Wehrpflicht mit Stellung von Ersatzleuten
  - Berufsarmee
- [79] Für Libertäre ist der Fall klar: Wehrpflicht ist Zwang und damit ungerecht. Auch ein Utilitarist wird einwenden, dass Zwang die Gesamtfreude mindere. Und wenn man (bezahlte) Ersatzleute zulässt, kann man auch gleich das Modell der Berufsarmee wählen, wo Menschen freiwillig einen (zugegebenermaßen gefährlichen) Beruf wählen. Zwei Einwände:
- Einwand 1: Die Wahl ist nicht notwendig frei.  
Die Armee zieht die ärmeren Schichten an, die kaum eine berufliche Alternative haben („ökonomische Wehrpflicht“). Die Bessergestellten sind in der US-Armee deutlich unterrepräsentiert. Ein Kongress-Abgeordneter (selbst ein Veteran des Korea-Krieges) ist überzeugt, der Irak-Krieg wäre nie begonnen worden, wenn die Kinder der Entscheider wehrpflichtig gewesen wären (nur 2 % der Kongress-Abgeordneten haben Kinder in der Armee). Mehr ökonomische Gleichheit kann dieses Argument allerdings entkräften.
- [84] Einwand 2: Wehrdienst ist Bürgerpflicht.  
Auch die Geschworenen der Gerichte werden verpflichtet und können sich nicht freikaufen. Der Hintergedanke ist, dass die Arbeit in der Jury auch eine Form von bürgerlicher Bildung und Ausdruck eines demokratischen Gemeinwesens ist. Der Wehrdienst vertieft die Bindung an die Gemeinschaft ebenfalls. Eine Berufsarmee ist hingegen nicht weit entfernt von einem Söldnerheer, und auch die politische Entscheidung, einen Krieg zu führen, wird niedrigschwelliger.
- [87] Rousseau wandte bereits 1762 ein, dass eine Berufsarmee die Freiheit unterminiere, und er hielt Arbeitsdienste für vertretbarer als Steuern. Aber sind Söldner wirklich weniger loyal? Die USA haben zwar keine Fremdenlegion wie Frankreich, bewegen sich aber in diese Richtung, indem sie Einwanderer mit beschränkt gültigem Visum aktiv anwerben.
- [89] Mittlerweile sind große Teile des Armeebetriebs privatisiert, hauptsächlich im Bereich Logistik, es gibt aber auch viele bewaffnete Wachleute. Das Verhalten von Mitarbeitern dieser Firmen stand immer wieder im Mittelpunkt von Kontroversen, wegen der offensichtlichen Schwierigkeiten, sie zur Verantwortung zu ziehen. Macht es einen prinzipiellen Unterschied, ob man Postdienste oder Militärdienste an Private abgibt? Dahinter steht eine andere Frage: Ist Wehrdienst eine Bürgerpflicht, und welche Verpflichtungen haben Bürger denn generell? Mehr dazu später. Zunächst noch eine andere Kontroverse: Leihmutterschaft.
- [91] Im März 1986 weigerte sich eine Leihmutter in den USA, das von ihr ausgetragene Kind an den (biologischen) Vater und dessen Frau abzugeben. In erster Instanz wurde sie dazu verurteilt: Die Abmachung sei nicht unfair zustande gekommen, und da das Kind mit dem Samen des Mannes gezeugt sei, handle es sich nicht um Kinderhandel, argumentierte der Richter.
- [93] In zweiter Instanz wurde das Urteil aufgehoben: Eine Mutter können prinzipiell nicht im Vorhinein wissen, welche Bindung sie zu ihrem Kind haben werde. Auch hielt der Richter die Abmachung für ökonomisch ungleichgewichtig. Er führte aber noch einen fundamentaleren Grund an: Die ursprüngliche Zustimmung der Leihmutter sei *irrelevant*, da es in einer zivilisierten Gesellschaft Dinge gebe, die man für Geld nicht kaufen

könne. Und schließlich sah der Richter den Tatbestand des Kinderhandels als erfüllt an: Zwar sei der Vater der biologische Vater, aber die Leihmutter solle ihr Recht als biologische Mutter aufgeben. Die Leihmutter-schaft sei von einem profitgetriebenen Vermittler vorangetrieben worden, dominant sei das Gewinnmotiv.

[95] Für Libertäre und Utilitaristen hat der Vertrag Vorrang, als Ausdruck von Freiheit (Libertarismus) bzw. als Vereinbarung, die beide besser stellt (Utilitarismus).

Einwand 1: Faule Vereinbarung („Tainted consent“)

Wurde wirklich unter Gleichen verhandelt, ohne übermäßigen Druck und mit hinreichender Information für alle? Was „übermäßig“ und „hinreichend“ bedeutet, ist vom Einzelfall abhängig.

Einwand 2: Verfall der Sitten und Existenz höherer Werte

Dahinter steht eine weitreichende Idee: Die Bewertung von Gütern und sozialen Praktiken ist keine rein individuelle Angelegenheit. Viele Dinge auf dieser Welt können ohne weiteres gehandelt werden, aber andere verlangen Respekt, und der Handel mit ihnen wertet sie ab. Kant ist der wichtigste Verfechter des Unterschieds zwischen Personen und bloßen Dingen. Aristoteles hingegen macht den Wert am jeweils charakteristischen *Ziel* fest.

[99] Mit der In-vitro-Fertilisation wurde die Debatte noch verschärft, da das bisher biologisch gegebene „Paket Eizelle und Gebärmutter“ jetzt auch einzeln erhältlich ist, was dem Markt für Leihmütter einen neuen Aufschwung beschert hat. Das Risiko für die Auftraggeber ist geringer: Die biologische Mutter kann nach ihren genetischen Eigenschaften ausgewählt werden, die eigentliche Leihmutter nach ihren charakterlichen.

[100] Mittlerweile gibt es Leihmütter in armen Ländern zu Schnäppchenpreisen. In der indischen Stadt Anand könnte sich eine „Leihmutter-Industrie“ etablieren. Die „Dreiteilung“ der Mutterrolle macht das Modell rechtlich schwerer angreifbar, löst aber nach wie vor nicht das moralische Dilemma: Wer hat eigentlich Anspruch auf das Kind? Und angesichts der massiven ökonomischen Ungleichgewichte sind die Entscheidungen nicht wirklich frei. An diesen Fragen scheiden sich die konkurrierenden Konzepte von Gerechtigkeit: Wir frei sind Entscheidungen auf dem freien Markt? Und gibt es Tugenden und höhere Werte, die man nicht kaufen darf?

## 5. Entscheidend ist das Motiv: Immanuel Kant

[103] Für Menschenrechte kann es zwei Begründungen geben: Nutzenmaximierung für alle auf lange Sicht, oder aber ein *intrinsischer Wert jeder Person an sich*. Die Libertären begründen die zweite Position mit Freiheit und Eigentum an der eigenen Person. Dies führt aber – weiter oben konsequent zuende gedacht – zu haarsträubenden Entscheidungen. Sogar John Locke (1632-1704) ging nicht so weit, aber er brachte Gott ins Spiel, was für jene schwierig ist, die nach einer säkularen Basis suchen.

[104] Immanuel Kant (1724-1804) war einer der einflussreichsten Philosophen, die zum Thema Rechte und Pflichten geschrieben haben. Sein Fundament ist die Vernunft, und Menschenwürde ist ein Ziel an sich. 1785 erschien Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, eine vernichtende Kritik des Utilitarismus. Das Werk ist Basis dessen, was wir heute allgemeine Menschenrechte nennen.

In der Einleitung unterschied ich drei verschiedene Zugänge zu Gerechtigkeit: (1) Wohlfahrt (Utilitarismus), (2) Freiheit (Libertarismus) und (3) Tugend (Aristoteles). Kant weist (1) und (3) zurück. Aber er fundiert den Freiheitsbegriff anders. Bevor wir dazu kommen, schauen wir uns an, warum Kant (1) zurückweist.

[106] Laut Kant kann Moral nicht nur auf *empirischen* Überlegungen beruhen (Mehrheitsentscheidung oder das „Prinzip der eigenen Glückseligkeit“), das sei zu beliebig und zerstöre die Würde. Ein glücklicher Mensch sei etwas anderes als ein guter Mensch, und gewitzt etwas anderes als tugendhaft. Erst die Anwendung der „reinen praktischen Vernunft“ führe zu den höchsten Prinzipien der Moral. Alle Menschen haben die Fähigkeit zur Vernunft und zur Freiheit (Autonomie). Zwar suchen wir Freude und vermeiden Schmerz, aber wir können immer die Vernunft darüber setzen.

[108] Kants Verständnis von Freiheit ist anspruchsvoll. Die Gefühle von Freude und Leid basieren auf Präferenzen, die wir nicht selbst gewählt haben. Wir *haben* sie einfach. Freiheit hingegen ist „Auto-nomie“, das Befolgen eines Gesetzes, *das wir uns selbst geben*. Das Gegenteil ist Heteronomie, also Fremdherrschaft. Moralische Verantwortung ist an Autonomie geknüpft, und Autonomie gibt den Menschen Würde. Und deshalb dürfen Menschen nie Mittel werden, sie sind ein Zweck an sich.

[111] Der moralische Wert von Handlungen besteht nach Kant *nicht* in ihren Konsequenzen, sondern in ihrer *Intention*, das Richtige zu tun, weil es richtig ist. Entscheidend ist das Motiv. Wer nur richtig handelt, um damit seine persönliche oder geschäftliche Reputation zu wahren, handelt zwar richtig, aber aus dem falschen Motiv heraus. „Belohnte“ Ehrenhaftigkeit hat keinen moralischen Wert.

[113] Kant lehnt Selbsttötung ab. Aber nur das *Pflichtgefühl* zum Leben hat moralischen Wert, nicht die Lebensfreude. Ebenso ist Altruismus nur dann moralisch wertvoll, wenn er aus Pflichtgefühl entsteht. Nur der „freudlose Anteil“ des Motivs ist gut. Kant ist der Gegensatz wichtig von Pflicht (gut) und Neigung (irrelevant).

[116] Was ist nun die Pflicht? Kant verbindet drei Ideen über die Kontraste von Begriffen:

1. Moral: Pflicht versus Neigung
2. Freiheit: Autonomie versus Heteronomie

### 3. Vernunft: Kategorischer versus hypothetischer Imperativ

Den ersten Kontrast haben wir gerade untersucht. Der zweite betrifft die Art und Weise, wie mein Wille bestimmt wird: Von mir selbst oder von außen. Aber gibt es so etwas wie „rein intrinsisch“ überhaupt? Kant argumentiert, dass *alles* in der Natur Gesetzen gehorcht. Das selbstgewählte Gesetz folgt aus der *Vernunft*. Nicht aus einer bloß „instrumentellen Vernunft“, um irgendwelche Ziele zu erreichen, sondern aus der „reinen praktischen Vernunft“, die nicht empirisch sei.

[119] Kant unterscheidet *hypothetische Imperative* („Wenn Du X willst, dann mach Y“, instrumentelle Vernunft) von *kategorischen Imperativen* (die ohne Bedingung gelten, immer und ohne Ausnahme). Nur letztere sind moralisch gut. Kant bietet im wesentlichen zwei verschiedene Formulierungen dieses kategorischen Imperativs:

[120] Formulierung I: Verallgemeinere Deine Maxime

Nur Handlungsgrundsätze, die sich ohne Widerspruch verallgemeinern lassen, sind kategorische Imperative. Sich Geld zu leihen, obwohl man schon jetzt weiß, es nicht zurückzahlen zu können, ist falsch, aber nicht im Sinne „Wenn das jeder machen würde, ...“ (konsequentialistisch), sondern weil es verallgemeinert zu dem Widerspruch führen würde, dass die Institution „Versprechen“ wertlos würde. Die Verallgemeinerung stellt somit einen moralischen Test dar.

[121] Formulierung II: Handle Menschen als Ziele an sich

Menschen haben Vernunft und damit Würde. Damit hat Menschlichkeit einen intrinsischen Wert, sie ist ein Ziel an sich. Auch unter diesem Blickwinkel darf eine Handlung das allgemeine Vertrauen nicht untergraben, weil ich damit Menschen instrumentalisieren. Auch wer sich selbst tötet, benutzt sich selbst als Mittel zum Zweck, argumentiert Kant. Respekt für sich und andere folgt aus dem gleichen Prinzip: Respekt vor *dem* Menschen schlechthin. Respekt ist frei von Bedingungen und die Grundlage der allgemeinen Menschenrechte.

[123] Kants Verbindung zwischen Moral und Freiheit ist demnach: Nur Handeln gemäß des kategorischen Imperativs ist wirklich frei, unabhängig von meinen Wünschen und Sehnsüchten. Und deshalb war für Kant der Utilitarismus völlig fehlgeleitet.

[124] Vier Fragen an Kant und seine Antworten:

Frage 1: Ist der kategorische Imperativ nicht das Gleiche wie die „Goldene Regel“: Was Du nicht willst, das man Dir tu, das füg’ auch keinem anderen zu? Nein, denn die Goldene Regel handelt davon, wie Menschen behandelt werden *wollen*, nicht wie sie behandelt werden *sollen*.

Frage 2: Wie können Pflicht und Autonomie das Gleiche sein? Wenn die Pflicht aus einem Gesetz folgt, welches ich mir selbst gegeben habe.

Frage 3: Besteht nicht die Gefahr, dass verschiedene Menschen bei verschiedenen kategorischen Imperativen landen? Ist Vernunft wirklich universell? Reine praktische Vernunft ist universell, denn sie abstrahiert von konkreten Menschen und ihren konkreten Wünschen.

Frage 4: Was passiert mit Kantischer Moralphilosophie, wenn die Wissenschaft nachweist, dass freier Wille eine Illusion ist? Freier Wille kann wissenschaftlich weder bewiesen noch widerlegt werden, ebenso wenig Moral, denn beide sind *Sichtweisen*. Wir sind Geschöpfe aus Fleisch und Blut, aber auch mit Ideen und Überzeugungen. Wir müssen uns immer von beiden Standpunkten aus zu verstehen suchen, dem empirischen und dem vernünftigen.

[127] Somit haben wir einen vierten Kontrast:

4. Standpunkt: Verstandeswelt versus Sinneswelt

In der Verstandeswelt kann ich die Gesetze der Natur überwinden, nur hier kann ich laut Kant frei sein. Diesen *Standpunkt* nehme ich *willentlich* ein. Freiheit kann man nur denken.

Wenn man diesen Standpunkt *ablehnt*, kann einen Kants Auffassung nicht widerlegen. Aber es wird dann schwierig mit unserem Selbstverständnis und dem *Sinn*: Erst das Leben in beiden Welten erzeugt die Spannung zwischen Sein und Sollen.

[129] Sex: Wenden wir Kant einmal auf konkrete Fragen an: Sex, Lügen und Politik. Kant lehnte außerehelichen Sex ab, weil Sex dann nur noch Mittel zum Zwecke der Lusterfüllung sei und beide Partner herabwürdige. Kant verneint, dass wir das Eigentum an uns selbst haben, und dementsprechend dürfen wir weder uns noch andere als Mittel benutzen. Das betrifft auch Prostitution oder Organhandel (zu Kants Zeiten betraf das die Zähne, die Reiche sich implantieren ließen). Kants Autonomiebegriff steht in scharfem Kontrast zu dem des Libertarismus. Ehelichen Sex bewertet Kant anders, weil sich in der Ehe beide Partner ganz einander hingeben, in guten wie in schlechten Zeiten.

[132] Lügen: Für Kant ist Lügen *immer* inakzeptabel. Der französische Philosoph Constant konfrontierte Kant mit einem Gedankenspiel: Dürfe man einen Mörder auf der Suche nach seinem Opfer belügen? Constant schlug vor: Die Pflicht zur Wahrheit gelte nur gegenüber denjenigen, die sie verdienen. Kant entgegnete, dass die Pflicht zur Wahrheit immer gelte, unabhängig von ihren Konsequenzen. Dieser Standpunkt erscheint extrem, natürlich gibt es Fälle, wo man nicht verpflichtet ist, die Wahrheit zu sagen. Dennoch möchte ich Kant ein Stück weit verteidigen. Neben der „echten“ Lüge gibt es auch noch die „weiße Lüge“ (mit der wir

manchmal operieren, um die Gefühle anderer nicht zu verletzen) und die wahre, aber irreführende Aussage. Kant würde lediglich diese letzte Form gelten lassen – und hat sie selbst einmal verwendet.

- [134] Politik: Ähnliche Klimmzüge unternahm Bill Clinton in der Lewinsky-Affäre, um zu vermeiden, der Lüge bezichtigt zu werden. Täuschung, Vertuschung, Schande – alles hinnehmbar. Nur nicht Lügen. Was macht den Unterschied? Eine sorgfältig gedrechselte Ausrede zollt meines Erachtens der Pflicht zur Wahrheit Respekt, eine Lüge nicht. Die irreführende Aussage bietet einem sorgfältigen Zuhörer noch eine Chance, die Lüge nicht. Sie manipuliert ihn stärker. Vielleicht finden Sie meine Verteidigung von Kant zu gewollt. Aber wenigstens illustriert sie Kants Moralphilosophie.
- [138] Kant schrieb über politische Theorie nur einige Essays, kein großes Werk. Aber er favorisierte eine Theorie der Gerechtigkeit auf der Basis eines sozialen Vertrages anstelle von Utilitarismus. Erstens konnte Nutzenmaximierung für ihn nicht die Basis von Recht und Gerechtigkeit sein, da sie ein allgemeines Konzept von Glück voraussetzte. Zweitens sah Kant im Gegensatz zu früheren Denkern der Vertragstheorie (u. a. Locke) den Vertrag rein imaginär, aus praktischen, aber auch philosophischen Gründen. Diesem imaginären Vertrag legte er eine „Idee der Vernunft“ zugrunde, eine imaginäre kollektive Zustimmung. Erst John Rawls nahm sich dieser Fragen zwei Jahrhunderte später genauer an.

## 6. Plädoyer für mehr Gleichheit: John Rawls

- [140] Nur Einwanderer müssen in den USA der Verfassung explizit zustimmen. Und die anderen? Haben laut John Locke stillschweigend zugestimmt. Kant schlug vor, eine Verfassung sei gerecht, wenn die Öffentlichkeit ihr zustimmen *könnte*. John Rawls (1921-2002), ein amerikanischer politischer Philosoph, schlug in „A Theory of Justice“ (1971) vor, gerecht seien diejenigen Prinzipien, auf die wir uns in einer anfänglichen Situation der Gleichheit (*original positions*) einigen könnten, *ohne zu wissen, an welchem Platz der Gesellschaft wir später landen würden* („Schleier der Unwissenheit“). Welche Prinzipien würden wir wählen?
- [141] Rawls geht davon aus, dass wir weder Utilitarismus noch Libertarismus wählen würden – das „Risiko“ für einen Benachteiligten wäre zu groß. Seiner Ansicht nach würden sich zwei Prinzipien herausbilden: (1) Elementare Grundrechte für alle, unabhängig von Nutzen und Wohlfahrt. (2) Nur so viel ökonomische Ungleichheit, dass sie denen, die am wenigsten haben, noch nützt. Ist Rawls' Gedankenexperiment denn der richtige Weg, um über Gerechtigkeit nachzudenken?
- [142] Jeder Vertrag birgt die Gefahr der Unfairness, egal wie „freiwillig“ er geschlossen wurde. Wie kann man Fairness unabhängig beurteilen? Auch Verfassungen, aus denen man Vertragsrecht ableitet, können unfair sein, obwohl sie gemeinschaftlich beschlossen wurden (man denke an die Sklaverei). Dennoch ist Zustimmung natürlich ein entscheidendes Element, und bis zu einem gewissen Punkt können wir auch verpflichtet sein, unfaire Verträge zu erfüllen.
- [144] An welchem Punkt beginnt die gegenseitige Verpflichtung eines Vertrages? Verträge besitzen moralisches Gewicht, weil sie zwei Ideale realisieren: Autonomie und Reziprozität. Zustimmung (Autonomie) kann manchmal nicht hinreichend, manchmal nicht notwendig sein – es hängt von der Fairness (Reziprozität) ab.
- [145] Zwei Beispiele für Unfairness (Zustimmung nicht hinreichend): Meine beiden unterschiedlich alten Söhne tauschen Sammelbilder (der ältere haut den jüngeren übers Ohr). Ein Klempner berechnet einer alten Dame für eine einfache Reparatur 50.000 Dollar (die Sache fliegt erst auf, als die Dame das Geld abheben will). Zwei Beispiele für Verpflichtung (Zustimmung nicht notwendig): Der schottische Moralphilosoph David Hume wurde von einem Gericht verpflichtet, Reparaturarbeiten an seinem Haus zu bezahlen, die ein *Untermieter* ungefragt in Auftrag gegeben hatte. In großen Städten putzen Menschen an der Ampel ungefragt Autoscheiben und fordern dann Geld.
- [147] Und noch ein Beispiel, wo Zustimmung und Verpflichtung nicht sauber unterschieden sind: Ein zufällig auftauchender Kfz-Mechaniker nennt mir seinen Stundensatz (50 \$) und beginnt, mein kaputtes Auto zu untersuchen, während ich schweigend daneben stehe. An der Zündung findet er nichts und will weitersuchen, als ich ihn mit dem Hinweis stoppe, ich hätte ihn ja noch gar nicht beauftragt. Er fragt ärgerlich, ob ich ihn auch nicht bezahlen würde, wenn er das Problem gerade eben gelöst hätte. Ich entgegne, das sei eine andere Frage. Ich hätte ihm in diesem Fall die 50 \$ bezahlt, aber nicht, weil ich ihn beauftragt hatte (hatte ich nicht), sondern weil er erfolgreich war. Er hingegen schloss dann aus meiner grundsätzlichen Zahlungsbereitschaft auf die vollständige Zustimmung zu seinen Konditionen. Wenn ich meinen Studenten diese Geschichte erzähle, so sind die meisten der Auffassung, ohne meine *explizite* Zustimmung sei so oder so keine Verpflichtung entstanden. Sie sehen den Aspekt der Zustimmung strikter.
- [150] Stellen Sie sich eine ideale Vertragsverhandlung unter Gleichen vor, nur dass der Verhandlungsgegenstand jetzt unsere gesellschaftliche Ordnung ist. Das ist die Idee von Rawls. Ironischerweise ist der hypothetische Vertrag hinter dem Schleier der Unwissenheit nicht ein schwacher Abklatsch eines echten Vertrages, sondern im Gegenteil seine *reine Form* und daher stärker.
- [151] Was würde nun dabei herauskommen? Utilitarismus scheidet aus, weil er die Grundrechte nicht gewährleisten kann. Was ist mit ökonomischer Ungleichheit? Völlige Gleichheit wäre wohlmöglich unklug. Rawls schlägt das „Differenzprinzip“ vor: Nur diejenigen sozialen und ökonomischen Unterschiede sind erlaubt, die auch den am meisten Benachteiligten der Gesellschaft zugute kommen.

- [152] Einwand: Was wäre, wenn ein besonders risikofreudiger Verhandler mit am Tisch säße, der ein Dasein als Knecht akzeptiert für die Chance, König zu werden? Rawls glaubt nicht, dass Menschen für ihre Lebensperspektive hohe Risiken eingehen würden. Aber er nennt noch einen weiteren Grund: Die Ablehnung von Faktoren, die moralisch gesehen *beliebig* sind.
- [153] Rawls geht durch die Theoriegeschichte: Das Feudalsystem beruht auf dem zufälligen Faktor „Geburt“ und ist sozial praktisch undurchlässig. Die Marktwirtschaft eröffnet Chancen je nach Talent, allerdings gibt es in einer Marktwirtschaft libertärer Prägung nur *formal* gleiche Startbedingungen. Eine faire Leistungsgesellschaft sorgt für *real* gleiche Startbedingungen, und somit verdienen Gewinner ihre Belohnung. Aber Rawls reicht auch das noch nicht: Auch die Gewinner zehren von natürlichen Gaben, die sie nicht „verdient“ haben. Aber müsste das jetzt nicht bedeuten, dass man – nach der Förderung der Schwachen – die Starken noch „künstlich behindert“?
- [155] In der Kurzgeschichte „Harrison Bergeron“ spielt Kurt Vonnegut jr. diese Idee einmal durch: Eine US-Behörde wacht über Gleichheit und bemisst sorgfältig künstliche Handicaps für die Talentierten – bis sich eines Tages ein gut aussehender, kräftiger und talentierter Junge dagegen auflehnt ... Dieser Vorwurf geht an Rawls vorbei. Er fordert lediglich die Einsicht, dass die Früchte der Talentierten nicht ihnen allein gehören. In dieser inspirierenden Vision von Gleichheit verbessern die Bessergestellten die Situation der Schlechtergestellten.
- [157] Das Argument der moralischen Beliebigkeit ähnelt in diesem Punkt dem Bild der Verhandlung hinter dem Schleier der Unwissenheit: Es fordert die Abstraktion von Zufälligkeiten der Beteiligten.  
Einwand 1: Anreize  
Werden die Talentierten dann nicht demotiviert? Rawls entgegnet, dass Anreize durchaus noch vorhanden sind. Aber der Wohlstand müsse letztlich auch den Schlechtergestellten *konkret* zugute kommen. Ein Verweis auf ein *abstraktes* BIP-Wachstum reicht z. B nicht aus. Wichtig zudem: Leistungsanreize sind ein anderes Argument, als Belohnungen zu *verdienen*.
- [158] Einwand 2: Anstrengung  
Aber die Talentierten haben endlos viel Mühe in ihren Erfolg gesteckt – verdienen sie nicht die Belohnung? Rawls erwidert, dass sogar Anstrengung das Ergebnis von Zufälligkeiten sein kann, denn Leistungsbereitschaft ist vom sozialen Hintergrund abhängig. Und was belohnen wir eigentlich: Anstrengung – oder Ergebnis? Kaum jemand würde einem leistungsschwächeren Arbeiter, der bis zum Umfallen schuftet, *mehr* bezahlen als einem weniger angestregten Kollegen, der einigermaßen mühelos das Vierfache leistet. Unsere Leistung beruht immer auch auf Talent, für das wir nichts können.
- [160] Rawls' Argument führt zu einer überraschenden Schlussfolgerung: Bei Verteilungsgerechtigkeit geht es nicht darum, was wir moralisch gesehen *verdienen*. Rawls unterminiert die Sichtweise der Leistungsgesellschaft, dass faire Startchancen zu Erfolg nach Leistung und damit zu einem *Verdienst* führen. Erfolg ist für Rawls kein Verdienst. Heißt das, dass die „Leistungsträger“ keinerlei Anspruch auf die Belohnungen haben, die sie für ihre Anstrengungen erhalten? Halt, hier macht Rawls einen kleinen, aber feinen Unterschied zwischen „moralischem Verdienst“ und „Anspruch gemäß berechtigten Erwartungen“. Letztere basieren auf den *Regeln*, die wir uns geben, und nur diese sind „einklagbar“.
- [161] Ein Lottogewinn definiert einen Anspruch, keinen Verdienst. Ein Baseballspiel um einen Pokal endet mit einem Anspruch und einem Verdienst, die aber nicht zusammenfallen müssen – der Sieger kann reines Glück haben und der Verlierer die eigentlich bessere Mannschaft sein. Somit können sich Erfolgreiche einem vereinbarten Steuersystem nicht mit dem Argument widersetzen, es nehme ihnen, was ihnen *zustehe*. Rawls entkoppelt Verdienst und Anspruch mit dem Verweis auf die Beliebigkeit zweier Faktoren:  
(1) Die Herkunft meiner Talente  
(2) Welche Qualitäten eine Gesellschaft zufällig gerade belohnt
- [163] Einem Showmaster mag zwar ein Einkommen von 31 Mio. US-\$ *zustehen*, aber er *verdient* es nicht – er hat Glück, dass er in einer Gesellschaft lebt, die Geld auf Fernsehstars häuft. Zu anderen Zeiten, mit anderen Werten wäre das anders. Kann man die Verteilungsfrage wirklich von der Idee des Verdienstes lösen?
- [164] 1980 veröffentlichte der Ökonom Milton Friedman gemeinsam mit seiner Frau Rose eine engagierte, selbstbewusste Verteidigung der freien Marktwirtschaft. Er gibt überraschenderweise zu, dass die Leistungsgesellschaft nicht fair ist, aber im Gegensatz zu Rawls warnt er davor, dies zu korrigieren – sondern statt dessen gemeinsam die Vorteile zu genießen. Rawls kann mit solcher Selbstgefälligkeit nichts anfangen. Aus dem, wie Dinge *sind*, kann nie abgeleitet werden, wie sie *sein sollen*. Ungerechtigkeit der Natur gebe es nicht, sondern lediglich Fakten. Gerecht oder ungerecht sei der Umgang der Gesellschaft mit diesen Fakten.
- [166] Rawls' Theorie der Gerechtigkeit ist das bislang überzeugendste Plädoyer für eine gleichere Gesellschaft, das die amerikanische politische Philosophie bisher hervorgebracht hat.

## 7. Streit um Antidiskriminierung

- [167] In den USA bevorzugen viele Hochschulen Bewerber benachteiligter Minderheiten durch niedrigere Zugangsvoraussetzungen. Abgelehnte Bewerber der Majorität empfinden dies oft als unfair und klagen ebenso oft gegen diese „positive Diskriminierung“. Unabhängig von der rechtlichen Seite: Ist dieses Vorgehen akti-



ver Bevorzugung *gerecht*? Befürworter nennen in der Regel drei Gründe:

- (1) Die standardisierten Zugangstests benachteiligen Minderheiten
- (2) Kompensation für vergangenes Unrecht
- (3) Förderung der Vielfalt

- [169] Zu (1): Schwarze und hispanische Studenten schneiden insgesamt schlechter ab in diesen Tests. Aber das Verfahren wird nicht grundsätzlich in Frage gestellt, die eigentliche Debatte findet bei (2) und (3) statt.
- [170] Zu (2): Historische Diskriminierung bedeutet auch heute noch Benachteiligungen, die ausgeglichen werden sollen. Allerdings sind die heute Bevorzugten nicht die, die damals diskriminiert wurden, und den Nachteil haben heute Bewerber, die sich in der Gegenwart nichts haben zuschulden kommen lassen. Die Kernfrage ist: Können Verpflichtungen nur individuell entstehen, oder können wir auch als Mitglieder der Gesellschaft verpflichtet sein?
- [171] Zu (3): Hier zählt ein gesellschaftliches Ziel: Ethnische Vielfalt kommt dem Universitätsbetrieb zugute, und Vertreter von Minderheiten in gesellschaftlichen und beruflichen Schlüsselbereichen sind ebenfalls erwünschenswert. (3) ist das häufigste Argument. Seine Kritiker wenden ein, dass (a) das Ziel praktisch nicht erreicht werde, es würden statt dessen diverse gesellschaftliche Spannungen erzeugt, und dass (b) die Bevorzugung eine ungerechtfertigte Benachteiligung von Menschen ohne eigene Schuld bedeute.
- [173] Für einen Utilitaristen ist (b) unbedeutend – das ist eine reine Nutzenabwägung zwischen gesellschaftlicher Wohlfahrt und individuellen Einschränkungen. Für Anhänger von Kant und Rawls ist (b) eine Verletzung von Grundrechten. Aber welches Grundrechtes eigentlich? Der Philosoph Richard Dworkin verneint, dass es ein *Zugangsrecht* gebe, und räumt den Universitäten die Freiheit ein, ihre Ziele und Zugangsvoraussetzungen selbst zu setzen. Erst danach entscheide sich, welche Eigenschaften durch die Zulassung gewürdigt werden – es gibt keine Verdienste, die *unabhängig* davon existieren und eine Zulassung quasi „erzwingen“.
- [175] Das bedeutet jedoch nicht, dass Hochschulen *beliebige* Zugangsvoraussetzungen festlegen dürfen. Beispielsweise gab es früher rassistisch motivierte Beschränkungen für Schwarze und Juden. Entscheidend ist das Motiv: Steht hinter der Ablehnung eines Bewerbers eine *Abwertung* oder lediglich ein Fakt?
- [177] Hier ist ein Test für das Vielfalt-Argument: Kann es auch Gründe geben, die Majorität zu bevorzugen? In einem staatlich geförderten Wohnblock in Brooklyn, New York, war das Ziel eine rassisch integrierte Gemeinschaft. Dazu durften einzelne Ethnien kein zu großes Gewicht bekommen, und es gab getrennte Wartelisten, die für Weiße deutlich kürzer waren. Die Rechtmäßigkeit des Verfahrens wurde von Gerichten bestätigt. Gemäß Rawls *verdient* niemand einen Platz. Was als Zugangsvoraussetzung zählt, ist abhängig von den Zielen der Institution. Erst müssen diese definiert werden und frei von Abwertung sein. Aber dann ist eine Bevorzugung gerecht.
- [178] Die Entkopplung von Verteilungsgerechtigkeit und moralischem Verdienst hat auch etwas Beunruhigendes. Der Glaube an die eigene Leistung und die Idee der Belohnung dafür haben zwar einen entsolidarisierenden Effekt, sitzen aber tief, und eine Entkopplung mit der Entschiedenheit von Rawls oder Dworkin wird möglicherweise nie wirklich funktionieren. Denn:
- [179] (1) Gerechtigkeit hat oft einen ehrenden Aspekt: Welche Eigenschaften sind es wert, geehrt und belohnt zu werden? (2) Soziale Institutionen sind nicht frei, ihren *gesellschaftlichen* Auftrag nach Belieben zu formulieren, sondern müssen sich an ihrem *inhaltlichen* Auftrag ausrichten, und das bestimmt, was sie würdigen können. Ein Orchester, die Armee und eine Hochschule sind nicht das Gleiche.  
Zu (1): Eigentlich müssten Institutionen ihre schriftlichen Absagen und Zusagen viel neutraler formulieren, um das Gefühl der Abwertung auf der einen und der Hybris auf der anderen Seite zu vermeiden. In der Praxis verschicken sie aber zumindest die Zusagen voller Glückwünsche und Lobpreisungen.
- [181] Zu (2): Betrachten wir noch andere Formen der Bevorzugung von Hochschulbewerbern: Kinder von Alumni einerseits und sogenannte „Entwicklungszulassungen“ – Zulassung gegen eine hohe finanzielle Zuwendung. Wäre es gerecht, wenn eine Hochschule 10 % der Erstsemesterplätze einfach versteigert? Folgt man Dworkin, so kann man sagen: Hochschulen brauchen Geld, und wenn sie das vorher klar ansagen, dann ist das für den abgelehnten Bewerber keine Abwertung, sondern lediglich Pech. Warum überzeugt das nicht? Es geht um die Integrität der Universität: Sie verfolgt nicht primär wirtschaftliche Ziele, und deshalb kann man den Zugang dazu nicht einfach verkaufen oder die Universität kommerziell ausrichten.
- [183] Die Verquickung von Gerechtigkeit mit Begriffen wie Ehre, Tugend und Zielen scheint unvermeidlich in hoffnungslose Uneinigkeit zu führen, und genau deshalb haben Kant und Rawls versucht, *neutrale* Ansätze zu finden, die keine Vision vom guten Leben beinhalten. Jetzt ist es an der Zeit zu untersuchen, ob ihr Projekt erfolgreich ist.

## 8. Wer verdient was? Aristoteles

- [184] Die Cheerleaderin Callie Smartt war beliebt und erfolgreich. Enthusiastisch und mit hoher Präsenz feuerte sie „ihre Leute“ an – im Rollstuhl. Dann aber wurde ihr mitgeteilt, dass sie sich „wie alle anderen auch“ in einem Verfahren neu bewerben müsse, welches schwierige gymnastische Übungen vorsieht. Die Initiative war von den Eltern anderer Cheerleaderinnen ausgegangen (hauptsächlich von einem Vater), vordergründig aus Sorge um Callies Gesundheit.

- Dieser Vorgang wirft zwei Fragen auf: (1) Ist diese Anforderung gerecht? Was bedeutet es, in der Rolle einer Cheerleaderin gut zu sein? Gibt es nur einen Weg dorthin? (2) Was treibt den Vater? Seine Tochter ist im Team und macht ihre Sache auch gut. Woher die Missgunst? Mein Verdacht ist: In seinen Augen erhält Callie eine Ehrung, die sie nicht verdient. Dies bedroht den Stolz seiner Tochter. Eine soziale Tätigkeit, auf die man sich sozusagen bisher verlassen konnte, wurde von Callie undefiniert.
- [186] Die beiden Fragen hängen zusammen: Um zu sagen, wer einen Platz im Cheerleader-Team verdient, müssen wir bestimmen, was die Natur und der Zweck von Cheerleading sind, und das hängt davon ab, welche Tugenden unserer Ansicht nach Anerkennung und Belohnung verdienen. Das war ein Schnellkurs in Aristoteles' Theorie der Gerechtigkeit:
- (1) Gerechtigkeit ist teleologisch. Wer Rechte festlegt, muss zunächst den *telos* (Zweck, Ziel, Natur) der Tätigkeit definieren.
- (2) Gerechtigkeit ist ehrend. Über den *telos* zu diskutieren, beinhaltet eine Auseinandersetzung darüber, welche Tugenden geehrt und belohnt werden sollen.
- [187] Aristoteles ist überzeugt, dass Gerechtigkeit nicht neutral sein kann bezüglich der Ziele. Gerechtigkeit bedeutet: Jedem Menschen das zu geben, was er oder sie verdient. Und was verdient man? Das hängt davon ab, was es zu *verteilen* gibt. Wenn Flöten verteilt werden, dann entscheidet die Fähigkeit, Flöte zu spielen, darüber, wer die beste erhält, denn der *Zweck* einer Flöte ist es, gut gespielt zu werden. Aristoteles' Argumentation ist *nicht* utilitaristisch: Es geht nicht darum, dass wir lieber gute als schlechte Flötenmusik hören, das ist bestenfalls ein Nebeneffekt. Um ein Gut gerecht zu verteilen, müssen wir seinen *Zweck* untersuchen.
- [189] Wer Trainingszeiten auf dem Sportplatz nach Talent vergibt oder Leih-Instrumente nach Könnerschaft, denkt teleologisch. Einst weit verbreitet, gilt solches Denken in den „objektiven“ Naturwissenschaften mittlerweile als kindlich-naiv: Natur ist nicht zielgerichtet. Aber diesen Standpunkt kann man nicht ohne weiteres auf Politik und Moral ausdehnen.
- [190] Die Diskussion um Zugang zur Universitätsausbildung ist (implizit) immer auch die Frage: Wofür ist eine Hochschule da? Oft gibt es mehrere Ziele, die in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, und so geht es auch den Zugangsbedingungen. Aristoteles glaubt, dass man über diese Ziele diskutieren *kann*. Sie sind nicht in Stein gemeißelt (Dogmatismus), aber auch keine bloße Geschmacksfrage (Relativismus).
- [192] Die Frage „Was ist das Ziel von Politik?“ müssen wir zuerst beantworten, wenn wir politische Macht gerecht verteilen möchten. Wir machen das ungern, weil es wie eine *Vorwegnahme* demokratischer Abstimmung erscheint: Stimmen nicht die Bürger gerade über diese Ziele ab? Für Aristoteles ist das Ziel von Politik nicht ein werteneutrales Regelwerk. Es geht nicht um eine bloße Allianz mit Benimmregeln, sondern um ein Leben, das die Bürger gut und gerecht *macht*. Oligarchen und Demokraten (die beiden großen Gruppen, die im alten Athen politische Macht beanspruchten) hatten eine jeweils einseitige Sichtweise. Die Führung sollte daher weder bei den Besitzenden noch bei der Majorität liegen, weil es nicht um Interessenvertretung, sondern um die Entwicklung von Fähigkeiten und Tugenden geht.
- [194] Bündnisse und Abkommen werden von Aristoteles nicht abgelehnt, sind aber nicht wirklich Politik, weil sie keinen „Bildungsauftrag“ haben. Demzufolge sollten jene Personen die höchsten Ämter und den größten Einfluss haben, welche die bürgerlichen Tugenden am besten verkörpern (z. B. Perikles). Indem der Staat jene ehrt, bekommt er nicht nur die beste Politik, sondern bildet auch seine Mitbürger (Vorbildfunktion). Das spricht nicht gegen eine *Mitbestimmung* der Wohlhabenden oder der Mehrheit.
- [195] Heute nehmen wir Politik als notwendiges Übel sowie Interessenkungelei wahr. Politik um des guten Lebens willen – wie kommt Aristoteles darauf? Für ihn realisieren wir erst im politischen Diskurs unsere menschliche Natur, die eng mit der Fähigkeit zur Sprache verknüpft ist. Glück ist kein geistiger Zustand, sondern eine Lebensform, die Tugend sucht und erreicht sowie Freude und Leid an den *richtigen* Dingen empfindet: Edel versus plump.
- [197] Moralische Tugend erwirbt man durch Praxis, nicht durch Theorie, wie jedes andere Handwerk auch. Die Voraussetzung dafür sind die richtigen Gewohnheiten, die man von kleinauf lernt. Das Formen dieser Gewohnheiten, die zu einem guten Charakter führen, ist das Ziel von Gesetzgebung. Gutes Benehmen ist nicht nur äußere Form, sondern auch innere Schulung.
- [198] Moralisches Handeln bedeutet für Aristoteles nicht, blind Regeln zu befolgen, sondern das Besondere jeder Situation zu erkennen und sein Handeln entsprechend anzupassen. Die einzige *allgemeine* Regel ist dabei, dass Tugend das richtige Maß zwischen den Extremen ist – was praktische Urteilskraft voraussetzt. Diese können wir nur als *Bürger* herausbilden, die am politischen Leben teilnehmen und die Diskussion mit anderen suchen. Frauen und Sklaven waren im politischen Leben allerdings nicht vorgesehen, weil ihre „Natur“ dafür nicht geeignet war (hauptsächlich wohl Ausdruck der gängigen Vorurteile seiner Zeit). Die Idee einer *natürlichen Rolle* ist zentral in Aristoteles' Denken. Moderne politische Theorien lehnen solche Vorstellungen von Ziel und Anpassung ab und geben der freien Wahl und der individuellen Zustimmung den Vorrang.
- [201] Aristoteles' Theorie selbst bietet gute Möglichkeiten, gegen seine Sicht der Sklaverei zu argumentieren. Sklaverei ist für Aristoteles gerecht, wenn sie (a) notwendig und (b) natürlich ist. (a) wurde von ihm nicht weiter hinterfragt. (b) setzt voraus, dass bestimmte Menschen „die Mentalität von Sklaven“ besäßen, was für Aristoteles „offensichtlich“ der Fall war. Allerdings beschlich ihn selbst ein Unbehagen an seiner Argumen-

tation, denn viele Sklaven seiner Zeit waren schlicht Kriegsbeute, vormals freie Bürger. Zur Unterscheidung von „zufälligen“ und „echten“ Sklaven war der Zwang zu beurteilen, den man ausüben musste: Zwang deutet auf Unnatürlichkeit hin und ist ein *Symptom* von Ungerechtigkeit. Für liberale politische Theorien ist Zwang hingegen die *Ursache* von Ungerechtigkeit. Wenn wir moderne Fließbandarbeit betrachten: Ist solche Arbeit gerecht? Für einen Libertären ist Freiwilligkeit der einzig relevante Faktor. Rawls würde die gesellschaftlichen Hintergrundbedingungen miteinbeziehen. Aristoteles schaut, ob die Arbeit der menschlichen Natur angemessen ist. Viele eintönige, gefährliche Jobs sind unter diesem Aspekt kaum besser als Sklaverei.

- [203] Der Profi-Golfer Casey Martin litt an einer Durchblutungsstörung der Beine und beantragte die Erlaubnis, bei Wettkämpfen einen Wagen benutzen zu dürfen. Der Verband lehnte dies mit Verweis auf die Wettkampfbedingungen ab, und Martin klagte vor Gericht. Die Richter hatten nun zu entscheiden, ob ein Wagen „die Natur des Golfspiels fundamental ändere“ – eine klassisch aristotelische Fragestellung. Mit 7:2 stimmten sie für den Wagen. Ein Richter stellte jedoch in seinem Minderheitenvotum bereits die *Möglichkeit* infrage, über den Zweck eines *Spiels* zu diskutieren: Sport sei dem Wesen nach zweckfrei.
- [205] Sein Einwand erscheint aus mehreren Gründen fragwürdig: Kein Fan würde seinen Sport als zweckfrei bezeichnen, und selbstverständlich kann man ernsthaft über die Regeln und ihre Bedeutung für das Spiel diskutieren. Hinter verschiedenen Meinungen stehen verschiedene Ansichten über die Fähigkeiten, Talente und Tugenden, die in diesem Sport *gewürdigt* werden sollen: Strategisches Denken, Geschick, Kraft, ...
- [206] Für den Golfverband stand allerdings noch mehr auf dem Spiel: Der Kampf gegen den alten Vorwurf, Golf sein kein „richtiger Sport“, da er physisch die Spieler zu wenig fordere. Die Auseinandersetzung, die immerhin vier Jahre dauerte, ist ein lebendiges Beispiel aristotelischer Gerechtigkeitstheorie: Diskussion über Gerechtigkeit ist ohne Diskussion über die Natur des guten Lebens kaum möglich.

## 9. Was schulden wir einander? Dilemmata der Loyalität

- [208] Historische Ungerechtigkeiten und Gräueltaten wurden in der Neuzeit sehr unterschiedlich gehandhabt: Wiederholten offiziellen Entschuldigungen und Wiedergutmachungszahlungen von deutscher Seite für Verbrechen der Nazizeit steht die wiederholte Weigerung japanischer Politik gegenüber, eine Verantwortung zu übernehmen für die sexuelle Versklavung zehntausender Frauen durch japanische Soldaten in den 1930er und 1940er Jahren. Aborigines in Australien, schwarze Sklaven in den USA: Sollen sich Nationen für historisches Unrecht entschuldigen? Kann es kollektive Verantwortung geben? Wachhalten der Erinnerung, Anerkennung der oft heute noch wirksamen Folgen, Sühne für das begangene Unrecht können dazu beitragen, alte Wunden zu heilen und zur Versöhnung beizutragen. Sie können genauso gut aber auch alte Wunden wieder aufreißen, Spannungen und Missgunst erzeugen. Es kommt auf den Einzelfall an.
- [211] Aber mal prinzipiell: Kann man überhaupt verantwortlich sein für Unrecht, das oft vor der eigenen Geburt begangen wurde? Basiert Verantwortung nicht auf individuellem Handeln? In den USA wird insbesondere von republikanischer Seite immer wieder dieser Einwand erhoben. Dieser „moralische Individualismus“ ist eine mächtige und attraktive Idee: Verpflichtungen können nur aus eigenen, freien Entscheidungen entstehen. Das befreit uns von diversen „Erblasten“ und macht Schluss mit einer kollektiven Verantwortung über mehrere Generationen hinweg. Aber dieses Freiheitskonzept halte ich für mangelhaft.
- [214] Wie haben sich verschiedene Auffassungen von Wahl und Zustimmung historisch entwickelt? Für John Locke ging Regierung ohne Zustimmung gar nicht. Kants Autonomie war mehr als bloße Zustimmung, sie abstrahierte von den zufälligen Vorlieben. Rawls suchte nach den gesellschaftlichen Prinzipien der Gerechtigkeit und fand sie ebenfalls, indem er Menschen ihre zufälligen Eigenschaften beiseite stellen ließ. Wenn diese Abstraktion von unseren jeweiligen persönlichen Eigenschaften wesentlich für Gerechtigkeit ist, dann fällt es schwer, eine historische Verantwortung als Deutscher, als Amerikaner zu tragen – Eigenschaften, die ich nicht gewählt habe. Aber die Konsequenzen gehen noch weiter: Wenn ich ein frei wählendes, unabhängiges Selbst bin, dann sollten die Prinzipien der Gerechtigkeit neutral bezüglich konkurrierender Visionen eines gutes Lebens sein.
- [215] Damit haben wir uns weit von Aristoteles entfernt. Für ihn war die Suche nach der Natur einer idealen Verfassung ohne die Bestimmung der Natur des erstrebenswertesten Lebens nicht möglich. Heute erscheint uns diese Sicht seltsam, ja gefährlich. Bei „tugendbasierten“ Staaten denken wir nicht zuerst an die Polis, sondern an religiösen Fundamentalismus. Für Kant und Rawls folgte aus dem frei wählenden Selbst der neutrale Staat. Dennoch waren sie keine moralischen Relativisten. Die Idee freier Menschen ist selbst ein kraftvolles moralisches Ideal. Aber es sagt uns nicht, wie wir leben *sollen*. Kant und Rawls haben ein Problem mit einer übergreifenden Idee des Guten, wie sie der Utilitarismus oder Aristoteles anbieten. Für sie kommt das Richtige vor dem Guten, Gleichheit und Freiheit sind durch teleologische Prinzipien gefährdet.
- [218] Die Debatte über die Priorität des Richtigen über das Gute ist letztlich eine Debatte über die Bedeutung der menschlichen Freiheit. Wer frei ist zu wählen, ist nicht an übergeordnete Moral gebunden. In den USA argumentieren sogar die Verteidiger des Wohlfahrtsstaates individualistisch, nicht im Namen von sozialer Solidarität und gegenseitiger Verpflichtung. Theorien der Gerechtigkeit, die auf Neutralität basieren, sind anziehend – unberührt von moralischen und religiösen Kontroversen, entwerfen sie ein Bild von Freiheit, in dem nur wir selbst moralische Verpflichtungen eingehen.

- [220] Dieses Bild ist fehlgeleitet, ebenso die Suche nach „neutraler Gerechtigkeit“. Ich glaube nicht, dass man auf freier Wahl eine gerechte Gesellschaft aufbauen kann, und selbst wenn man neutrale Prinzipien der Gerechtigkeit finden könnte, halte ich das für nicht erstrebenswert. Anerkannte oder sogar hochgeschätzte moralische und politische Verpflichtungen wie Solidarität, Loyalität, geschichtliche Erinnerung oder religiöser Glaube bleiben unverstänlich, solange wir uns nicht als *eingeschränktes* Selbst denken, das moralische Verpflichtungen hat, die wir nicht selbst eingegangen sind. In den 1980er Jahren wurde die liberale Auffassung des frei wählenden, uneingeschränkten Selbst von einer Reihe von Kritikern (auch von mir) in Frage gestellt. Wie können wir uns gleichzeitig als gebunden und frei auffassen?
- [221] Alasdair MacIntyre macht in *After Virtue* (1981) den Vorschlag, Menschen als Teil von *Narrativen* zu denken, die Sinn stiften und nach Einheit und Kohärenz streben. Ich kann weder das Gute suchen noch die Tugenden üben, wenn ich allein auf mich gestellt bin, weil der teleologische Aspekt von Moral stets mit Mitgliedschaft und Zugehörigkeit verbunden ist. Wir leben stets soziale Rollen und tragen ein soziales Erbe. Unser Selbst lässt sich eben *nicht* davon lösen.  
Welche der beiden Sichtweisen – Individualismus oder Narrativ – lässt sich besser mit moralischer und politischer Verpflichtung in Einklang bringen? Gibt es moralische Bindungen jenseits von Zustimmung und sozialem Vertrag?
- [223] Rawls sieht zwei Quellen für moralische Verpflichtungen: Allgemeine Menschenrechte und darüber hinaus nur freiwillige Zustimmung. Liberale Gerechtigkeitstheorie kennt somit auch keine „Bürgerpflichten“. Im narrativen Konzept ist unsere gesellschaftliche Identität keine Beliebigkeit, von der es zu abstrahieren gilt, sondern unverzichtbarer Teil unseres Selbst, und es gibt dementsprechend eine dritte Kategorie von „Verpflichtungen aus Solidarität“, für die Zustimmung nicht erforderlich ist. Einige Beispiele dafür:
- [225] • Familiär: Wenn Ihr Kind und ein weiteres am Ertrinken sind und sie nur eines retten können: Müsstes sie gerechterweise eine Münze werfen, welches? Wohl kaum. Man kann versuchen, solche Beispiele auf explizite oder implizite Zustimmungen zurückzuführen, wird aber den Kern der Verpflichtung nicht treffen.
- Französische Résistance: Ein Kämpfer bittet darum, an einem Angriff nicht teilnehmen zu müssen, bei dem er seine Heimatstadt bombardieren müsste. Bewundernswerte Loyalität oder Zeichen von Schwäche?
  - Rettung äthiopischer Juden: 1984 flog die israelische Luftwaffe mehrere Tausend äthiopischer Juden nach Israel aus, um sie vor einer Hungersnot zu retten. Hunderttausende Äthiopier hungerten weiter. Warum fühlte Israel eine größere Verantwortung gegenüber den Juden?
  - Patriotismus: Bereits Rousseau, ein glühender Verfechter von Patriotismus, wies darauf hin, dass Beistand und Mitleid räumlich begrenzt sein müssten, um wirksam zu sein. Länder leisten für ihre Bürger mehr als für Ausländer. Zwischen den Leistungen des Wohlfahrtsstaates und Entwicklungshilfe wird klar unterschieden. Moralisch vertretbar?
  - Grenzpatrouillen im Internet: US-Bürger unterstützen die Behörden bei der Überwachung der Grenze zu Mexiko – vor dem heimischen Rechner, via Webcams. Mit welchem Recht verhindern eigentlich Nationen Ausländern das Recht auf Zugang? Michael Walzer argumentiert, dass nur so stabile Gemeinschaften mit gemeinsamer Identität und Geschichte, mit *Gemeinsinn* entstehen können. Für wohlhabende Länder bedeutet das aber stets auch Schutz von Privilegien. Hat man auf diese Privilegien ein Recht, weil man auf der richtigen Seite der Grenze geboren wurde? Wenn Ungleichheit den Schlechtestgestellten der Gesellschaft zugute kommen soll, ist das kaum zu rechtfertigen – es sei denn, man akzeptiert eine höhere moralische Verpflichtung gegenüber den unmittelbaren Mitbürgern, begründet durch gemeinsame Identität.
- [232] Die „Buy American“-Kampagne geht in die gleiche Richtung: Es ist besser, *hier* Jobs zu schaffen als anderswo. Das bezweifeln auch diejenigen nicht, welche die Wirksamkeit der Kampagne selbst infrage stellen. Diese Verpflichtung ist kaum mit Zustimmung zu rechtfertigen, und auch nicht mit Reziprozität: Möglicherweise verdanken wir im unübersichtlichen Geflecht internationaler Wirtschaftsbeziehungen „Ausländern“ mehr von unserem Wohlstand als unseren Mitbürgern. Wer meint, Patriotismus habe eine moralische Basis, kommt nicht umhin, Verpflichtungen anzuerkennen, die auf Solidarität und Mitgliedschaft beruhen – und nicht auf Zustimmung.
- [234] Es kann sogar Verpflichtungen aus Solidarität geben, die stärker sind als Menschenrechte oder freiwillige Zustimmung:
- Robert E. Lee war im amerikanischen Bürgerkrieg der Oberkommandierende der Südstaaten-Armee. Vorher war er Offizier der Nordstaaten-Armee gewesen. Er lehnte Sklaverei ab und betrachtete die Sezession der Südstaaten als Landesverrat. Aber als Lincoln ihm den Oberbefehl über die Nordstaaten-Armee anbot, lehnte er ab. Seine Loyalität zu seiner Heimat Virginia war so stark, dass er seine Leute sogar in einem Krieg anführte, den er als ungerecht empfand. Man kann seine Entscheidung aus vielen Gründen kritisieren, aber er zeigte *Charakter*: Er erkannte seine Bindungen an und traf eine Entscheidung.
  - Die Bulger-Brüder entstammen einer armen Familie. William war fleißig, studierte Jura und hatte verschiedene angesehene Ämter inne. Whitey war Schulabbrecher und wurde ein einflussreicher Anführer in der organisierten Kriminalität. Dennoch weigerte sich William, den Behörden irgendwelche Hinweise auf Whitey zu geben, obwohl er telefonischen Kontakt zu ihm hatte, und musste unter dem Druck als Universitätspräsident zurücktreten.

- Siebzehn Jahre lang suchten die US-Behörden nach dem Urheber mehrerer Paketbomben (3 Tote, 23 Verletzte), der versprach, damit aufzuhören, wenn zwei große Zeitungen ein technologiefeindliches Manifest von ihm veröffentlichten, was sie taten. David Kaczynski kamen die Argumente bekannt vor, und hin- und hergerissen informierte er schließlich die Behörden von seinem Verdacht, dass sein Bruder Ted dahinterstecke. Ted entging nur knapp der Todesstrafe und verachtete den „Verräter“. David wiederum gab die Belohnung von 1 Mio. US-\$ größtenteils den Opfern und ihren Familien und bat im Namen seiner Familie für die Taten seines Bruders um Entschuldigung.

[240] Diese Begebenheiten kann man nur dann als moralische Dilemmata betrachten, wenn man Verpflichtungen anerkennt, die weder auf universalen Pflichten noch auf Zustimmung beruhen, sondern auf unseren Beschränkungen und unserer Eingebundenheit in diese Welt. Was steht denn eigentlich auf dem Spiel in dieser Diskussion um das Narrativ oder den freien Willen als Quelle moralischer Verpflichtung?

(1) Der Begriff der Freiheit steht auf dem Spiel. Wer moralische Verpflichtungen ablehnt, die wir nicht selbst eingegangen sind, muss viele Ideen zurückweisen, die unser Gemeinwesen prägen.

(2) Die Idee der Gerechtigkeit steht auf dem Spiel. Kant und Rawls wenden sich gegen Aristoteles, weil sie befürchten, dass elementare Freiheiten gefährdet sind, wenn die Werte einiger anderen aufgedrückt werden. Das Selbst geht dem Ziel voraus, und das Richtige dem Guten. Wenn wir aber das narrative Konzept moralischen Tuns überzeugender finden, könnte Neutralität ein Fehler sein.

[243] Religiöse und moralische Querelen aus der Politik herauszuhalten, war ein Ziel liberaler politischer Theorie. Aber das kann nicht funktionieren. Es verhindert nicht das Abgleiten in Intoleranz und Fundamentalismus. Die Frage ist doch eher: Wie können wir verhindern, dass der Diskussionsprozess über das Gute in einen Religionskrieg mündet? Wie kann ein moralisch engagierterer Diskurs aussehen?

## 10. Gerechtigkeit und Gemeingüter

[244] 1960 erklärte John F. Kennedy, seine (katholische) Religion sei seine Privatangelegenheit und spiele keine Rolle in seiner Politik. Einzig und allein das nationale Interesse sei für ihn maßgeblich, und nicht ein von außen kommender religiöser Druck. 2006 erklärte Barack Obama, dass es ein Fehler sei, den religiösen Diskurs aus der Politik herauszuhalten, insbesondere wenn es um moralische Fragen gehe. Obendrein sei es in praktischer Hinsicht absurd zu verlangen, Politiker und Politikerinnen sollten ihre „persönliche Moralität“ aus öffentlichen Debatten heraushalten. Ein Thema, zwei sehr unterschiedliche Positionen.

[246] Zu Kennedys Zeiten spielte die Idee, die Regierung solle moralisch und religiös neutral sein, in den USA eine große Rolle. Republikaner bezogen sie eher auf die Wirtschaftspolitik (wirtschaftliche Freiheit, wenig Steuern, keine Umverteilung), Demokraten auf Kultur- und Sozialpolitik (Sexual- und Reproduktionsverhalten). 1971 lieferte Rawls den philosophischen Hintergrund hierfür, in den 1980er Jahren wurde die kommunitaristische Kritik daran formuliert. 1993 reagierte Rawls auf diese Kritik. Er akzeptierte, dass in der Praxis Menschen eingebunden und insofern nicht frei seien. Aber das dürfe ihre Identität als *Bürger* nicht beeinflussen, weil es zu moralischen und religiösen Fragen viele verschiedene, aber dennoch vernünftige Auffassungen gebe. Wenn eine moralische Auffassung sich in der Diskussion durchsetze, würde das daraus resultierende Gesetzeswerk allen anderen diese Moral aufdrücken. Rawls schlug einen Test vor, um Argumente auf „moralische oder religiöse Verzerrtheit“ zu prüfen: Wie würden wir reagieren, wenn das Verfassungsgericht so argumentieren würde?

[249] Seit den 1960er Jahren drifteten die Demokraten in Richtung Neutralitäts-Ideal und verbannten moralische und religiöse Argumente aus ihrem politischen Diskurs, mit wenigen bemerkenswerten Ausnahmen (Martin Luther King, Vietnamkrieg, Robert F. Kennedy). Mit der Wahl von Ronald Reagan 1980 gewann die Christliche Rechte enormen Einfluss und wettete gegen die moralische Zügellosigkeit des modernen Amerika. Ihre Forderungen stießen auf den pauschalen Widerstand der Liberalen, Moral und Religion hätten in der Politik keinen Platz, was den Liberalen den Vorwurf der „Wertelosigkeit“ einbrachte. Der Verweis auf ihre eher „diskursiven“ Werte Toleranz, Fairness und Freiheit konnte jedoch nicht an das allgemeine Verlangen nach größeren Sinnzusammenhängen ankoppeln. Erst Obama belebte die spirituelle Dimension wieder – und zwar ausdrücklich mit Verweis auf Werte und das gute Leben. Das war nicht nur politischer Instinkt, sondern auch gute politische Philosophie. Fragen nach dem guten Leben auszuklammern, ist weder möglich noch erstrebenswert.

[251] Das Recht auf Abtreibung ist heftig umstritten: Tötung eines unschuldigen Lebens sagen die einen, freie Entscheidung der Frau die anderen. Die zweite Position scheint moralisch neutral zu sein, aber sie ist es nicht: Sie basiert auf einer bestimmten Vorstellung, wann menschliches Leben wirklich beginnt, und trifft insofern eine Entscheidung über den moralischen Status des Fötus. Wer die zweite Position wirklich verteidigen will, muss das Argument widerlegen, der Fötus sei äquivalent zu einer Person. Ähnlich ist die Situation bei der embryonalen Stammzellenforschung. Der scheinbar neutrale Standpunkt, religiöse oder ideologische Einwände sollten die Forschung nicht behindern, bezieht ebenso Stellung zum Status des Fötus.

[253] Die homosexuelle Ehe kann ebenso wenig diskutiert werden, ohne dabei über den Zweck von Ehe und den moralischen Status von Homosexualität zu diskutieren. Der liberale, scheinbar wertfreie Standpunkt besagt, dass *sexuelle Beziehungen* die freie Entscheidung des Individuums seien. Aber die *Ehe* ist eine soziale Insti-

tution, und Aristoteles erinnert uns daran, dass wir über die Tugenden diskutieren müssen, die von ihr geehrt und belohnt werden sollen, um zu entscheiden, was gerecht ist.

[254] Ein Staat kann drei Standpunkte zum Thema Ehe einnehmen, nicht nur zwei:

1. Status quo: Nur Ehen zwischen Mann und Frau werden anerkannt
2. Hetero- und homosexuelle Ehen werden anerkannt
3. Keine Ehe wird mehr anerkannt, das ist in Zukunft eine privatrechtliche Angelegenheit (dieser Standpunkt ist eher hypothetisch, aber wichtig für die Argumentation)

[255] 3. ist die ideale libertäre Lösung in einem neutralen Staat. Aller Streit hätte ein Ende, es könnten sogar mehr als zwei Personen heiraten, vor wem auch immer sie wollen, argumentiert der Publizist Michael Kinsey. Kaum jemand vertritt diese Position, aber klar ist, was auf dem Spiel steht: Weder 1. noch 2. können auf einer wertneutralen Grundlage verteidigt werden. Wertneutral ist nur 3. Das eigentliche Thema ist nicht die freie Wahl, sondern ob die homosexuelle Ehe es wert ist, von der Gemeinschaft geehrt und anerkannt zu werden – ob sie den *Zweck* der Ehe erfüllt. Der Massachusetts Supreme Court beantwortet genau diese Frage mit Ja (und behauptet, dabei die moralischen Vorstellungen der Richter außen vor zu lassen). Der Zweck der Ehe sei die exklusive, liebevolle und öffentliche Verpflichtung zweier Partner, argumentiert das Gericht, weder Fortpflanzungswille noch -fähigkeit seien bereits heute Voraussetzung für eine heterosexuelle Ehe. Das aber ist kein neutraler Standpunkt auf der Basis von Nichtdiskriminierung und freier Wahl, sondern eine Aussage über den Zweck der Ehe, welche Tugenden sie ehrt – und eine Vorstellung von einem guten Leben.

[260] Sie werden bemerkt haben, dass ich den aristotelischen Ansatz für Gerechtigkeit favorisiere. Utilitarismus ist mir nicht prinzipiell genug und verwendet einen „zu einheitlichen“ Bewertungsmaßstab. Die freiheitsbasierten Theorien lösen das erste Problem, aber nicht das zweite. Sie akzeptieren Präferenzen, wie sie sind. Ziele, Sinn, öffentliches Leben seien Themen, die jenseits von Gerechtigkeit liegen. Ich halte das für einen Irrtum. Wir müssen diese Dinge diskutieren und dafür einen „streitfreundlichen“ Rahmen schaffen. Es ist verführerisch, ein für allemal EIN Prinzip zu finden, wie Güter zu verteilen sind. Aber das ist unmöglich, denn dafür müssen wir Güter *bewerten*. Wie könnte ein politischer Diskurs dafür aussehen?

[262] Heute drehen sich die meisten politischen Debatten um Wirtschaftswachstum und persönliche Freiheit. *Hier* müsste man den Begriff der Tugend einbringen, in einem ernsthaften Diskurs. Tugend bedeutet mehr als Streit um Sex und Abtreibung. Robert F. Kennedy hielt 1968 eine bewegende Rede darüber, wie zerrissen und widersprüchlich Amerika sei (Armut, Vietnamkrieg, Rassendiskriminierung) und sich dabei der bloßen Anhäufung von Gütern hingebe. Er appellierte an den Stolz und den Geist Amerikas und zögerte nicht, zu werten. Drei Monate später wurde er ermordet. Erst vier Jahrzehnte später greift Obama das Thema des Gemeinwohls wieder auf.

[263] Welche Themen wären für eine neue Politik des Gemeinwohl bedeutsam?

1. Bürgerschaft, Opfer und Dienst

Junge Menschen unterschiedlichster Herkunft in bürgerschaftlichen Institutionen zusammenbringen: Schule, Militär, soziale Dienste.

2. Moralische Grenzen des Marktes

Der Ökonomisierung des Lebens Grenzen setzen. Wie wollen wir soziale Schlüsselaktivitäten angemessen bewerten? Militärdienst, Kinderkriegen, Lehren und Lernen, Bestrafung von Kriminellen, Einbürgerung und vieles mehr.

3. Ungleichheit, Solidarität und bürgerliche Tugend

Selbst vorsichtige Versuche Obamas, die extreme Ungleichheit zu reduzieren, stießen auf heftigen republikanischen Widerstand. In der politischen Philosophie ist Ungleichheit ein Hauptthema, aber sie hat es nicht auf die politische Tagesordnung geschafft. Ungleichheit spaltet die Gesellschaft in zwei mehr und mehr getrennte Erfahrungswelten von Arm und Reich. Der öffentliche Dienst verdämmert, und in der Öffentlichkeit und den Institutionen kreuzen sich die verschiedenen Lebenswege nicht mehr. Der Gemeinsinn geht verloren. Anstatt Hilfe zum Lebensunterhalt wären Investitionen wichtig, aber nicht in Autobahnen, sondern in Institutionen, wo sich Menschen begegnen. Das wäre vielleicht auch politisch besser durchsetzbar, als lediglich Einkommen umzuverteilen.

4. Eine Politik moralischen Engagements

Respekt vor dem Anderen bedeutet nicht, seine Ansichten zu ignorieren und ihn in Ruhe zu lassen, sondern offen zu diskutieren und die Uneinigkeiten auszuhalten. Das würde den gegenseitigen Respekt nicht schwächen, sondern stärken. Herausfordern und Hinterfragen sollten einhergehen mit Zuhören und Lernen. Eine Politik moralischen Engagements ist nicht nur inspirierender als eine Politik der Vermeidung, sondern auch eine vielversprechendere Basis für eine gerechte Gesellschaft.