

Alles relativ? Ethische Orientierungen zwischen Beliebigkeit und Verantwortung. Vadian Lectures Band 3

Lindenau, Mathias (Ed.); Meier Kressig, Marcel (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Lindenau, M., & Meier Kressig, M. (Hrsg.). (2017). *Alles relativ? Ethische Orientierungen zwischen Beliebigkeit und Verantwortung. Vadian Lectures Band 3* (Sozialtheorie). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839437483>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Mathias Lindenau,
Marcel Meier Kressig (Hg.)

ALLES RELATIV?

Ethische Orientierungen
zwischen Beliebigkeit und Verantwortung.
Vadian Lectures Band 3

Mathias Lindenau, Marcel Meier Kressig (Hg.)
Alles relativ?

Sozialtheorie

MATHIAS LINDENAU, MARCEL MEIER KRESSIG (HG.)

Alles relativ?

Ethische Orientierungen zwischen Beliebigkeit und Verantwortung.

Vadian Lectures Band 3

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2017 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Mathias Lindenau, Marcel Meier Kressig (Hg.)**

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-3748-9

PDF-ISBN 978-3-8394-3748-3

<https://doi.org/10.14361/9783839437483>

Buchreihen-ISSN: 2703-1691

Buchreihen-eISSN: 2747-3007

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung

Mathias Lindenau & Marcel Meier Kressig | 7

Ethischer Relativismus – alles eine Frage der Perspektive?

Konrad Paul Liessmann | 27

»Blut ist dicker als Wasser.« – Wozu verpflichtet Familie?

Barbara Bleisch | 49

Bürgerverantwortung

Herfried Münkler | 75

Verantwortung für die Vergangenheit

Susan Neiman | 93

Autorinnen und Autoren | 113

Einleitung

MATHIAS LINDENAU, MARCEL MEIER KRESSIG

»Andere Länder, andere Sitten.« Dieses Sprichwort besagt, dass sich von Land zu Land wie auch von Kultur zu Kultur nicht nur die Gebräuche und Gewohnheiten ändern können, sondern ebenso die Regeln, Normen und Werte. Diese kulturelle Vielfalt in der Welt hat ihren eigenen Reiz, ist aber nicht unproblematisch, wenn es um ethische Fragestellungen geht. So wurde jüngst in der NZZ von einem rituellen Kindesmord in der indigenen Volksgruppe der Jarawa berichtet, die auf den Andamanen lebt: Ihrer Tradition entsprechend sind rituelle Kindestötungen durchzuführen, wenn der Vater eines Neugeborenen tot ist oder das Neugeborene nicht als Stammesangehöriger zählt. Bisher wurde diese rituelle Praxis nie hinterfragt, noch folgten Konsequenzen daraus (vgl. Pabst 2016). Es ist nicht ohne weiteres klar, wie diese Situation beurteilt werden kann: Sind der Schutz und die Bewahrung der kulturellen Riten indigener Völker höher zu gewichten, als das Leben eines Neugeborenen? Ist andererseits nicht jedes Menschenleben gleich viel wert?

Es ist jedoch nicht nur die globale Perspektive, die derlei Fragen evoziert und das Spannungsfeld zwischen dem Relativismus und dem Universalismus deutlich werden lässt. Auch innerhalb einer Kultur westlichen Zuschnitts kann nicht mehr von nur einem Sinnstiftungs- oder Deutungsmonopol ausgegangen werden, im Gegenteil. Gerade der Wertepluralismus sowie die Optionenvielfalt werden – zu Recht – als

große Errungenschaften gefeiert. Die westlichen Kulturen sind stolz darauf, über einen Wertepluralismus zu verfügen, der den einzelnen Individuen unterschiedliche Freiheitsgrade und -räume eröffnet. Doch bedeutet die daraus resultierende Freiheit, dass jede und jeder auf je eigene Art und Weise darüber bestimmen kann, wie die Moral ausbuchstabiert wird, also ob und wann er/sie sich an bestehende moralische Werte und Normen hält? Und wie haben wir mit den moralischen Werten und Normen anderer umzugehen: Müssen wir unter Umständen die Praktiken Anderer akzeptieren, auch wenn sie unseren eigenen Moralvorstellungen zuwider sind? Oder darf die Freiheit von Individuen und Gruppen auch beschnitten werden? Und wenn ja, bis zu welchem Punkt?

Wie die hier aufgeworfenen Fragen verdeutlichen, bleibt die anspruchsvolle Herausforderung, wie ein Umgang mit dieser Relativität erfolgen soll. Nun könnte man geneigt sein, die Auseinandersetzungen um den ethischen Relativismus als eine rein theoretische Debatte abzutun. Das wäre allerdings fatal, denn vielmehr sind es die praktischen Folgen, die eine Auseinandersetzung mit der Relativität erfordern. Denn generell bedarf jede Gesellschaft eines auch moralischen Fundaments, das ihr Funktionieren gewährleistet und entsprechende Verpflichtungen für ihre Mitglieder nach sich zieht. Demgegenüber kann die Spannweite dessen, was Menschen als ethisch legitim ansehen oder zumindest für unbedenklich halten, zu unterschiedlichen Moralvorstellungen führen, die mitunter aufeinanderprallen. Beispielhaft dafür steht die bioethische Diskussion um den Umgang mit dem Begriff vom »lebenswerten Leben«: Wer soll darüber bestimmen, was ein lebenswertes Leben in Bezug auf den Lebensbeginn und das Lebensende auszeichnet, welche Grenzen bestehen und wann ein Leben nicht mehr als lebenswert gelten kann? Ein nicht minder bedeutsames Thema in der Gesellschaft ist der Umgang mit den kulturellen Gebräuchen und Praktiken von Minderheiten: Bis zu welchem Punkt soll man diese dulden, wenn sie in Konflikt mit den Moralvorstellungen der Mehrheit geraten?

Leicht ersichtlich wird der letzte Punkt z.B. dann, wenn von einer prinzipiellen Gleichwertigkeit der Menschen ausgegangen wird, und individuelle Merkmalsausprägungen wie z.B. Geschlecht, Hautfarbe oder weltanschauliche Auffassungen ebenso wenig wie spezifische Kontexte (soziale, wirtschaftliche, politische, moralische, kulturelle, geschichtliche etc.) eine Rolle spielen und gerade nicht in einer systematischen Ungleichbehandlung münden sollen.

William Shakespeare (2016) hat diese Frage nach der Toleranz gegenüber gesellschaftlichen Minderheiten und Fremden in seinem Fragment über Thomas Morus als Sheriff von London plastisch vor Augen geführt. Folgt aus solch einem Toleranzgebot, dass es kein Recht auf die Einmischung in fremde Kulturen und ihre Angelegenheiten geben sollte, da diese scheinbar auf unterschiedlichen Werten gründen? Bestünde nicht die Gefahr, mit vermeintlich universell gültigen Moralauffassungen, die als moralisch verbindlich für alle erklärt werden, den gesellschaftlichen Minderheiten die Werte der Mehrheit aufzuzwingen? Für Otfried Höffe ist diese Sichtweise falsch:

»Wer alle moralischen Verbindlichkeiten für nur kulturrelativ gültig erklärt, hält schon Gespräche über die Grundlagen eines friedlichen Mit- oder Nebeneinanderlebens der Kulturen, also interkulturelle Moraldiskurse, für unmöglich. Und weil er die Verbindlichkeiten für Eigentum und Vorrecht der jeweiligen Kultur hält, leistet er einem neuartigen, ›kulturellen Chauvinismus‹ Vorschub.« (Höffe 2009: 30)

Und so stellt sich aus der ethischen Perspektive die Frage, ob es universelle Maßstäbe zur Beurteilung unseres moralischen Handelns gibt oder, wenn man den Relativismus absolut setzt, diese immer nur bezogen auf den jeweiligen Kontext oder die spezifische Situation, eben relativ, möglich sind. Lassen sich also tatsächlich universell gültige Imperative für moralisches Handeln aufstellen? Begeben wir uns dann aber nicht direkt in eine rigide Welt, die unserer Lebenspraxis diametral entgegensteht? Oder ist alles von der Situation und/oder dem je-

weiligen Kontext abhängig? Mündet das aber nicht zwangsläufig in einem ›anything goes‹?

Eine Antwort auf diese Fragen muss notwendigerweise zu erfassen versuchen, was mit dem Schlagwort eines ethischen Relativismus überhaupt gemeint ist. Auch wenn keine einheitliche Definition vorliegt, kann der ethische Relativismus grundsätzlich wie folgt beschrieben werden:

»Most often it is associated with an empirical thesis that there are deep and widespread moral disagreements and a metaethical thesis that the truth or justification of moral judgements is not absolute, but relative to the moral standard of some person or group of persons.« (Gowans 2015)

Absolut gesetzt bestreitet der ethische Relativismus also, dass universalgültige Prinzipien sowie objektive Wertvorstellungen und -urteile, wie sie u.a. von Ronald Dworkin (2012) vertreten werden, existieren, die für alle Menschen Geltung beanspruchen können. Zwar bestreitet der ethische Relativismus nicht den Wahrheitswert und die Geltung ethischer Überzeugungen, will aber die Universalität von ethischen Ansprüchen begrenzen (vgl. Quante 2008: 153). Vielmehr sind diese abhängig von einer bestimmten Kultur, einer bestimmten Epoche, einer bestimmten Gesellschaft oder den individuellen Präferenzen (u.a. Mackie 2008). Trotz all ihrer Unterschiedlichkeit sind sie in ihrem Geltungsanspruch als gleichberechtigte Moralvorstellungen aufzufassen, die freilich nur für den jeweiligen Kontext Geltung beanspruchen können. Folglich lassen sich Moralprinzipien auch nicht als objektiver und universell gültiger Bewertungsmaßstab zur Beurteilung von moralischen Handlungen heranziehen.

Über die Haltbarkeit dieser Ansicht besteht keineswegs Einigkeit. Schon ein kurzer Blick in die relevante Literatur zeigt die Vielfalt möglicher Positionierungen: Bernhard Williams (2007: 28) brandmarkt einen strengen ethischen Relativismus als die »wohl [...] absurdeste Anschauung, die innerhalb des an Absurditäten nicht gerade armen Gebiets der Moralphilosophie je vertreten worden ist«. Mit der Behaup-

tung, dass nur die Relativität universelle Gültigkeit beanspruchen kann, darüber hinaus jedoch keine allgemein gültigen Prinzipien existieren, begibt sich der Relativismus in einen Selbstwiderspruch: Konsequenter müsste er seine eigene Überzeugung auch als relativ darstellen und würde sich somit selbst aufheben. Gilbert Harman (2015) widerspricht solch einer Geißelung mit dem Hinweis darauf, dass es weder die einzig richtige Moral oder einen derartigen moralischen Bezugsrahmen gibt. Denn ob etwas moralisch richtig oder falsch, gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht etc. ist, bleibt eine relative Angelegenheit, die abhängig von der herrschenden Moral oder dem moralischen Bezugsrahmen ist. Wiederum andere wie Thomas Scanlon (1998) halten nach einer möglichen Verbindung zwischen Universalismus und Relativismus Ausschau. Nach dieser Lesart existieren in der Tat moralische Normen, die universelle Geltung beanspruchen können und den Kernbestand solch einer universellen Moral bilden. Gleichwohl gibt es daneben moralische Normen, die die »parametrische Moral« bilden, die also veränderlich sind und damit lediglich relativ zu einer bestimmten Bezugsgruppe Geltung besitzen.

In der Diskussion um den ethischen Relativismus hat es sich eingebürgert, eine Unterteilung in den deskriptiven, den normativen und den metaethischen Relativismus vorzunehmen – auch wenn diese Einteilung nicht trennscharf ist (vgl. Halbig 2009: 100).

Der deskriptive Relativismus vertritt zum einen die These der Vielfältigkeit moralischer Vorstellungen der unterschiedlichen Kulturen, Epochen und verschiedener gesellschaftlicher Gruppen, die sich nicht auf eine Universal-moral reduzieren lassen (Divergenzthese) sowie die These, dass die Moral von verschiedenen Kontextbedingungen abhängig ist (Dependenzthese) (vgl. Rippe 1993: 209ff.). Ein anschauliches Beispiel dafür gibt von Benda-Beckmann (2009: 18):

»Man kann sagen, dass es in unserer eigenen Gesellschaft, und auch in anderen Gesellschaften, Vorstellungen über eine moralisch gute, züchtige Bedeckung des Körpers gibt. Welche Körperteile problematisch sind, welche Form die Bekleidung annehmen muss und warum, ist jedoch unterschiedlich.«

Aufgrund dieser Verschiedenheit moralischer Vorstellungen fordert der deskriptive Relativismus insbesondere gegenüber anderen Kulturen Sensibilität und Respekt für ihre jeweiligen Moralvorstellungen ein. In diesem Zusammenhang werden trotz bestehender Übereinstimmungen häufig die moralischen Meinungsverschiedenheiten betont, die sich einer rationalen Argumentation entziehen und nicht auflösen lassen. Ebenso lässt sich die faktische Divergenz der geltenden moralischen Überzeugungen nach dieser Lesart nicht »auf tiefer liegende einheitliche Basisnormen oder Prinzipien« zurückführen (Fenner 2008: 120). Dennoch müssen die unbestreitbar bestehenden Divergenzen zwischen den verschiedenen Moralvorstellungen nicht zwingend auf verschiedenen Werten beruhen, die miteinander konfliktieren. Sie können ebenso als Ausdruck einer gewissen Variabilität universell gültiger Kernnormen, wie z.B. der Goldenen Regel, gelesen werden.

Der deskriptive Relativismus befasst sich also ausschließlich mit empirischen Fragen und zeigt die faktische Heterogenität moralischer Überzeugungen auf. Eng verknüpft mit dieser Auffassung ist der normative Relativismus, der den Inhalt der Moral zum Gegenstand hat. Aufgrund der bestehenden Divergenzen zwischen den verschiedenen Moralvorstellungen bestreitet er, dass universelle moralische Grundsätze existieren, die für alle Menschen gleichermaßen gelten. Da sich mittels rationaler Überlegungen nicht zeigen lässt, welche Moralvorstellungen als ›richtig‹ anzuerkennen sind wird gefolgert, dass es moralisch geboten ist, entsprechend der anerkannten Werte und Prinzipien der moralischen Tradition oder der bestehenden gesellschaftlichen Standards zu urteilen und zu handeln (vgl. Braun 2016: 24). Da alle moralischen Traditionen die gleiche Berechtigung auf Geltung besitzen, verbietet sich aus Sicht des normativen Relativismus die Einmischung in fremde Traditionen. Folglich ist es moralisch falsch, die ethischen Maßstäbe fremder Kulturen mit den Maßstäben der eigenen Kultur zu beurteilen. In dem anfangs aufgeführten Beispiel würde das bedeuten, dass es vom moralischen Standpunkt der Jarawa aus richtig ist, rituelle Kindestötungen vorzunehmen und keine Legitimation gegeben ist, diese Sichtweise zu kritisieren. Das hier zugrundeliegende

Toleranzgebot gegenüber fremden Kulturen kann sich jedoch als problematisch erweisen. Zum einen unterliegt auch das Toleranzgebot dem bereits angesprochenen Selbstwiderspruch. Zum anderen würde jede kritische Prüfung von Überzeugungen, Gründen, Argumenten und Wertvorstellungen unmöglich und ein interkultureller Dialog damit gegenstandslos.

Der metaethische Relativismus schließlich befasst sich mit dem Status der Moral und fragt nach den Grenzen und Möglichkeiten der Wahrheit und Begründbarkeit von moralischen Urteilen. Als sogenannte ›Theorie zweiter Ordnung‹ macht er keine inhaltlichen Aussagen zur Moral und ist somit nicht unmittelbar handlungsleitend, sondern dient als Reflexionsebene zur Überprüfung des Geltungsanspruchs ethischer Maßstäbe. Die Sicht des metaethischen Universalismus, nach dem allgemeingültige und für alle Menschen verbindliche Werte und Normen existieren, auf deren Grundlage eine moralische Beurteilung von Handlungen erfolgen kann, teilt der metaethische Relativismus nicht. In seiner starken Variante bestreitet er generell, dass moralische Meinungsverschiedenheiten unvoreingenommen zu lösen sind und folglich moralische Urteile nie objektiv korrekt sein können. Diese sind vielmehr von dem jeweiligen Bezugsrahmen (Epochen, Kulturen, Gesellschaften, Weltbildern oder sachlichen Kontexten) abhängig. In seiner schwachen oder gemäßigten Variante gesteht der metaethische Relativismus durchaus zu, dass moralische Meinungsunterschiede grundsätzlich objektiv lösbar sind. Gleichwohl können Fälle existieren, die sich einer Entscheidung zwischen zwei moralischen Urteilen entziehen; folglich lässt auch nicht *jede* moralische Meinungsverschiedenheit endgültig klären und ist – wie Philippa Foot (1997) ausführt – in diesem Sinn relativ. (Vgl. Rippe 1993: 216 ff.)

Im Fall der Jarawa hätte ein Vertreter eines starken metaethischen Relativismus keine Möglichkeit, die rituelle Kindestötung durch die Jarawa zu kritisieren. Welche Konsequenzen auch immer aus der Überzeugung von der Richtigkeit ritueller Kindestötungen resultieren: Da moralische Urteile nicht einfach wahr oder falsch sein können, kann ihre Wahrheit (oder Falschheit) nur vor dem Hintergrund des jeweiligen

Bezugsrahmens beurteilt werden. Der Status bzw. die Geltung für die moralische Beurteilung besitzt so ausschließlich die Überzeugung der Jarawa.

Für einen Vertreter des gemäßigten metaethischen Relativismus hingegen besteht die Möglichkeit, unter Verweis auf objektive Werte und Normen, Kritik an den rituellen Kindestötungen zu üben. Diese bereits angesprochene Sichtweise, die weder einen ausschließlichen Universalismus oder einen starken Relativismus postuliert, kann als »mixed positions« (Gowans 2015) bezeichnet werden. Auch wenn sich unter diesem Label viele verschiedene Ausprägungen sammeln, so lässt sich ihr Standpunkt wie folgt zusammenfassen: Es wird angenommen, dass unbestreitbar einige universalistische Werte und Normen gegeben sind, die sich jedem Relativismus entziehen. Zugleich aber können andere Werte wiederum einen relativistischen Charakter besitzen, und folglich abhängig vom jeweiligen Bezugsrahmen sein. Unter Verweis auf den »eingeschränkten Universalismus« von Gert (1983) gibt Gertrud Nunner-Winkler (2009: 32) ein Beispiel für die Ausgestaltung solch einer Position: Universelle Geltung könnten danach negative Pflichten, die die Unterlassung der Schädigung anderer Menschen gebieten, ebenso beanspruchen wie z.B. die positive Pflicht, übernommene Aufgaben sorgfältig zu erfüllen und dadurch andere vor indirekter Schädigung zu bewahren. Dieser eng umrissene Rahmen universell gültiger Pflichten lässt Spielraum für andere Werte und Normen, die lediglich relative Geltung beanspruchen können. Dennoch ist die »Universalität der Kernnormen« (a.a.O.: 33) unverzichtbar, um die Minimalbedingungen menschlicher Existenz gegenüber jeder Relativitätsauffassung abzusichern.

Die »Kombination eines metaethischen Objektivismus mit einem vorsichtig formulierten normativen Relativismus« (Ernst 2009: 190) ließe die Möglichkeit offen, der Vielfalt moralischer Vorstellungen und ethischer Prinzipien gerecht zu werden. I.d.R. wird dazu der Relativismus durch einen Pluralismus ersetzt, auch wenn umstritten ist, ob Relativismus und Pluralismus sich tatsächlich voneinander unterscheiden oder es sich hierbei lediglich um eine Etikettenwahl handelt (vgl. Freu-

denberger 2000). John Rawls (1998: 13) hat betont, dass die Verschiedenartigkeit moralischer Überzeugungen ernst genommen werden muss und dafür auf das »Faktum eines vernünftigen Pluralismus« hingewiesen, also auf die »Tatsache einer Vielheit vernünftiger und gleichwohl nicht miteinander zu vereinbarender umfassender Lehren«; sei dies nun aufgrund verschiedener partikularer Interessen, divergierender religiöser oder weltanschaulicher Auffassungen, konkurrierender politischer Positionen oder den unterschiedlichen Vorstellungen von einem guten und gerechten Leben in einer Gesellschaft der Fall.

Folglich wäre es irrig, auf ein absolutes Einvernehmen bezüglich der Geltung ethisch zentraler Begriffe oder dem ethisch korrekten Gebrauch der moralischen Prinzipien zu hoffen, da es zu ihrer Wesensart gehört, unterschiedlich interpretiert werden können. Der ethische Universalismus ist deshalb auch als ein Minimalprogramm zu verstehen: Es geht hierbei nicht um eine ›Gleichmacherei‹ subjektiver Maximen, die in einem uniformen Gesetz münden sollen, sondern darum, die »Verträglichkeit der vielen, unaufhebbar subjektiven Handlungsorientierungen sicher[zu]stellen« (Bayertz 2000: 229). Aus dem ethischen Universalismus muss also kein moralischer Rigorismus resultieren. So dient der ethische Universalismus dazu, sich vor einem Abgleiten in eine wie auch immer geartete Beliebigkeit zu schützen, ohne die Pluralität von Werten und Überzeugungen zu negieren oder sich auf die Existenz ausnahmslos gültiger ethischer Prinzipien zu berufen. Denn Patentlösungen sind auch mittels eines ethischen Universalismus nicht zu haben:

»Mit der These, dass es objektiv zutreffende Antworten auf moralische Fragen gibt, geht keineswegs die Auffassung einher, dass es stets möglich ist, sichere und unbezweifelbare Antworten auf moralische Fragen zu geben.« (Schmidt 2009: 130)

Die daraus resultierende Attraktivität des ethischen Relativismus nimmt Konrad Paul Liessmann im ersten Beitrag dieses Bandes in den Blick. Er verortet den ethischen Relativismus als die inoffizielle Dok-

trin pluralistischer Gesellschaften mit dem Resultat, dass schon die Forderung, moralische Prinzipien und Werte für allgemeinverbindlich zu erklären, mit Argwohn betrachtet wird. Gleichwohl scheuen wir uns, den ethischen Relativismus konsequent zu Ende zu denken. Denn dann müssten wir bereit sein, u.a. die Sklaverei oder Menschenopfer zu akzeptieren, wenn sie zur jeweiligen Kultur gehören. Mit einer Gegenüberstellung vom Kantischen Universalismus und Nietzsches Perspektivismus führt Liessmann dies anschaulich vor Augen: Kant plädiert dafür, dass eine Moral nicht nur für eine Gruppe gelten oder sich nach den Interessen des Einzelnen richten kann, sondern immer heißt, sich einem bestimmten Prinzip zu unterwerfen. Nietzsche hingegen lehnt alle moralischen Bestimmungen ab, da diese immer nur vom Standpunkt des Individuums abhängig sein können und zudem nur ein Schutzmantel für die Schwachen sind. Solch ein Perspektivismus liefe letztlich auf eine Entmoralisierung der Gesellschaft hinaus. Folglich ist nach Liessmann im Umgang mit der Moral höchste Vorsicht geboten, da die ihr zugrundeliegenden Motive eher verdeckt als offen ausgedrückt werden.

Der ethische Relativismus besitzt zudem auch eine Bedeutung für den Umgang mit der Verantwortung, auf die im Folgenden kurz eingegangen werden soll. Grundsätzlich wird unter dem Begriff der Verantwortung im reflexiven Sinn das Sich-Rechtfertigen-Können und -Müssen verstanden. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, einen Menschen mit den Folgen seines Handelns (wozu auch das Unterlassen zählt) zu konfrontieren und eine Legitimation dafür zu verlangen. Die einzelnen Akteure sind folglich gezwungen, die Verantwortung für ihr Handeln zu übernehmen und dieses zu begründen. So lässt sich klären, welche Akteure wofür verantwortlich sind. Um diese Fragen angemessen klären zu können, wird Verantwortung als ein mehrstelliger Relationsbegriff gefasst, der mindestens drei Elemente umfasst: das Verantwortungssubjekt (Wer ist verantwortlich?), den Verantwortungsbereich (Wofür ist jemand verantwortlich?) und die Verantwortungsinstanz (Wem gegenüber ist jemand verantwortlich?) (vgl. Werner 2011: 542).

Generell werden in Bezug auf die Verantwortung die akteursbezogenen Eigenschaften ebenso wie die situativen Handlungsbedingungen mitbedacht: »Vorsatz und Absicht, Fähigkeiten und Kenntnisse, Aufgaben und Rollen, das Arbeitsumfeld und gesetzliche Regelungen sind Faktoren, die bei der Verantwortungsattribution berücksichtigt werden müssen.« (Heidbrink 2010: 7) Der Verantwortungsbegriff ist zudem nicht nur an ein juridisches Verständnis gebunden oder auf die moralische Grundverantwortlichkeit, die sich aus den entsprechenden Regeln und Normen ergibt, begrenzt. Er kann zudem auch auf sozial definierte Aufgabenfelder ausgeweitet werden, die sich durch kollektive Erwartungen oder aufgrund eines freiwilligen Engagements der Akteure ergeben. Somit lassen sich analytisch drei Grundformen der Verantwortung unterscheiden, die sich freilich in der Praxis überlappen können:

»Der ethische Sinn von Verantwortung (responsibility) besteht darin, dass Akteure aufgrund moralischer Prinzipien für die Folgen ihres Handelns einstehen. Der rechtliche Sinn von Verantwortung (liability) liegt darin, dass Akteure nach Maßgabe von Gesetzen und Regeln sanktioniert werden können. Der soziale Sinn von Verantwortung (accountability) ist dadurch gekennzeichnet, dass Akteure sich aufgrund von bestehenden Erwartungen oder persönlicher Bereitschaft um die nicht selbstverständliche Erfüllung von Aufgaben kümmern.« (A.a.O.: 8)

Aus einer ethischen Perspektive muss ein Akteur, um überhaupt als *Verantwortungssubjekt* gelten zu können, über Willensfreiheit verfügen, handlungsfähig und in der Lage sein, den moralischen Standpunkt einnehmen zu können. Inwiefern der Akteur nicht nur verantwortungsfähig, sondern in einer konkreten Situation auch verantwortlich ist, lässt sich daran überprüfen, ob er freiwillig Verantwortung übernommen hat, ihm diese automatisch zufällt oder ihm die Verantwortung zugewiesen wurde. Den *Verantwortungsbereich* betreffend ist ein Akteur zum einen für seine eigenen Handlungen und den daraus resultierenden Konsequenzen verantwortlich. Diese »haftende Verantwortung« geht mit der negativen Pflicht einher, andere nicht zu schädigen und

folglich nicht verantwortungslos zu handeln. Aus ihr folgt eine retrospektive Verantwortung für die Vergangenheit, also für bereits eingetretene Konsequenzen, die i.d.R. unumstritten ist. Zum anderen kann ein Akteur dafür verantwortlich sein, dass Auftreten von Ereignissen zu verhindern oder deren Konsequenzen abzumildern. Diese ›sorgende Verantwortung‹ – »die als Pflicht anerkannte *Sorge* um ein anderes Sein« (Jonas 1984: 391) geht mit der positiven Pflicht zu helfen einher und verlangt entsprechend aktives Eingreifen, dessen Verpflichtungsgrad allerdings umstritten ist. Aus ihr folgt eher die prospektive Verantwortung für zukünftige Ereignisse. Schließlich ist zur *Verantwortungsinstanz* anzumerken, dass Akteure gegenüber anderen Personen, aber auch vor dem Hintergrund bestimmter Wertmaßstäbe (z. B. das Recht oder die Moral) verantwortlich sein können. Insbesondere die Zuschreibung moralischer Verantwortung ist dabei problematisch: Wenn nicht klar ist, ob ein moralisches Gesetz überhaupt existiert und folglich moralische Regeln und Normen scheinbar nur auf einer kontingenten Grundlage beruhen, stellt sich die Frage, wie ein moralischer Maßstab dann noch universell und allgemeinverbindlich sein kann. (Vgl. Neuhäuser 2011: 120f.)

Hier ist schließlich der Punkt benannt, an dem die Konzeptionen des Relativismus, Universalismus und Perspektivismus auch darüber auseinandergehen, vor welcher Instanz sich ein moralischer Akteur zu verantworten hat. Während ethische Relativisten, wie gezeigt, immer die soziale Umwelt, in die ein Akteur eingebettet ist, zur Verantwortungsinstanz erkoren, wird ein ethischer Universalist hingegen auf allgemeingültigen Werten und Normen als Verantwortungsinstanz beharren, und ein Vertreter eines Nietzscheanischen Perspektivismus wird nur sich selbst als Verantwortungsinstanz akzeptieren. Diese letztgenannte Form der Verantwortung ist allerdings wenig sinnvoll, da Verantwortung mit zur Verwirklichung einer menschenwürdigen Welt beitragen soll und deshalb nur unter Einbezug der Mitwelt einen Sinn ergibt (vgl. Precht 2008). Sich dieser gegenüber verpflichtet und verantwortlich zu fühlen, unabhängig von Belohnungen oder Strafen oder

der Übernahme von formalen Zuständigkeiten (vgl. Höffe 2008: 327), zeichnet den moralischen Menschen aus:

»Sich *überhaupt* jemandem gegenüber zu verantworten – egal, auf welche Normen dabei *explizit* Bezug genommen wird – setzt nämlich immer schon eine grundlegende Form der Anerkennung des Gegenübers als eines gleichberechtigten Dialogpartners voraus, dem gegenüber ich zur Einhaltung der dialogkonstituierenden Normen und zur Wahrung der Bedingungen des Sich-Rechtfertigen-Könnens verpflichtet bin.« (Werner 2011: 547)

Die bereits angesprochene Deutungsvielfalt moralischer Prinzipien, die in modernen pluralistischen Gesellschaften keinen umfassenden Konsens in Fragen der Moral erwarten lässt, führt dazu, dass »wir im Hinblick auf die normative Seite der Verantwortung auch in Zukunft mit gravierenden Differenzen leben müssen.« (Bayertz 2010: 2862) Das betrifft nicht allein moralische Verantwortlichkeiten, sondern ebenso viele der ›nicht-moralischen‹ Verantwortlichkeiten die, wenn auch nur begrenzt, indirekt moralisch relevant sein können; etwa in der Rolle eines Familienmitglieds oder als Staatsbürger/Staatsbürgerin (vgl. Werner 2011: 546). Die folgenden drei Beiträge dieses Bandes widmen sich unterschiedlichen Aspekten solcher Verantwortlichkeiten:

Barbara Bleisch nimmt die häufig geäußerte Klage über den vermeintlichen ›Niedergang der Familie‹ und die Sorge über das Schwinden verlässlicher gegenseitiger Fürsorge zum Anlass um zu fragen, ob Familie verpflichtet und wenn ja, wozu. Die Familie als normatives Ideal wird hier anhand der konkreten Frage, ob erwachsene Kinder ihren Eltern etwas schulden, diskutiert. Als mögliche Begründungen für die Verpflichtung von Kindern gegenüber ihren Eltern benennt Bleisch das Schuldnermodell, die Verpflichtung zur Dankbarkeit sowie das relationale Modell. Das Schuldnermodell eignet sich nicht als Begründung einer Verpflichtung von Kindern gegenüber ihren Eltern, da dieser familiären Konstellation der Vergleichsmaßstab, die exakte Bestimmung reziproker Leistungen sowie die Vereinbarung typischer Schuldner-Gläubiger-Verhältnisse fehlen bzw. sich diese nicht be-

stimmen lassen. Ebenso erweist sich die Verpflichtung aus Dankbarkeit als Irrweg zur Begründung kindlicher Pflichten gegenüber ihren Eltern. Überzeugend führt sie aus, dass diese Transaktionsmodelle nicht zur Familie passen und schlägt deshalb einen Perspektivwechsel hin zu einem relationalen Modell der Moral vor, das auf der Beziehung zwischen Kindern und Eltern beruht und der spezifischen Verletzlichkeit Rechnung trägt.

Herfried Münkler richtet im anschließenden Beitrag den Blick auf die Bürgerverantwortung und reflektiert kritisch, was diese Form der Verantwortung impliziert und welche Voraussetzungen dafür notwendig sind, damit Bürgerverantwortung nicht nur vom politischen System eingefordert, sondern diese auch tatsächlich von Bürgerinnen und Bürgern übernommen wird. Bestechend zeigt Münkler auf, warum eine funktionierende Demokratie sehr viel leichter zu haben und auch auf Dauer zu stellen ist als eine vitale Zivilgesellschaft. Während in der Demokratie die Macht und Verantwortung vom Volk entweder direkt an Personen oder Parteien verteilt wird, sich letztlich jedoch im technischen Wahlakt erschöpft, so übernimmt der Bürger selbst politische Verantwortung, indem er am Politikprozess partizipiert und mitbeteiligt ist. Dafür benötigt er allerdings nicht nur Zeit, sondern muss auch über kognitive, habituelle und prozedurale sowie sozialmoralische Kompetenzen verfügen. Deshalb darf der Populismus auch nicht mit Bürgerverantwortung verwechselt werden, wie auch der Wutbürger in keiner Weise bürgerschaftliches Engagement verkörpert. Der wenig optimistischen Diagnose, dass die einst komplementäre Beziehung zwischen »Volk« und »Bürgerschaft« – oder Demokratie und Zivilgesellschaft – in ein zunehmend antagonistisches Verhältnis umzuschlagen droht, kann nach seiner Meinung nur dadurch begegnet werden, so viele wie möglich in die Bürgerverantwortung einzubinden.

Abschließend erörtert Susan Neiman anschaulich, warum eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit unverzichtbar ist. Ausgehend von einem Vergleich der Vergangenheitsaufarbeitung in Deutschland, Großbritannien und den USA zeigt sie auf, dass ohne einen Rückbezug auf die historische Vergangenheit ein verantwortungsbe-

wusstes Handeln in der Gegenwart wie auch in der Zukunft nicht möglich ist. Wenngleich das Ausblenden der historischen Vergangenheit einen Erleichterungseffekt für das gegenwärtige Handeln darstellen kann, so birgt es doch auch eine Gefahr. Nämlich die Frage zu übergehen, wozu wir, auch aus der Vergangenheit heraus, verpflichtet sind. Der Rat, die Vergangenheit auf sich beruhen zu lassen und den Blick einfach nur nach vorn zu richten, kann nicht einmal in der Individualpsychologie etwas nutzen, und schon gar nicht in der Politik. Denn ohne eine angemessene Aufarbeitung der Vergangenheit wird diese eine offene Wunde für jede Demokratie bleiben. So sieht Neiman in der Vergangenheitsaufarbeitung eine Art von moralischem Training, das uns nicht nur helfen kann, »einfache« Ausprägungen des Bösen zu erkennen, sondern ebenso seine komplexen Formen.

Zusammengefasst zeigen die in diesem Band versammelten Beiträge die Schwierigkeit und zugleich Notwendigkeit auf, uns mit Rawls' Faktum eines vernünftigen Pluralismus angemessen auseinanderzusetzen und zu versuchen, näher zu bestimmen, welche moralische Verantwortung daraus folgt; für die individuelle Verantwortung ebenso wie für die kollektive Verantwortung. Das setzt zwingend die Bereitschaft zur Deliberation ebenso voraus, wie eine Distanzierung von eigenen Interessen, um so eine gemeinsame Praxis zu ermöglichen (vgl. Nida-Rümelin 2011: 179). Anders formuliert:

»Die Einsicht, daß *wir* unsere Welt gestalten und es folglich mit zu rechtfertigenden Entscheidungen zu tun haben, sollte Anlaß geben, sich auf Diskurse und gute Gründe Anderer einzulassen, Differenz ernst zu nehmen und ihr gebührend Platz zu schaffen.« (Plümacher 2000: 264)

Dafür sind universelle moralische Regeln unverzichtbar. Ob diese inhaltlich positiv oder negativ bestimmt werden, sich also auf die Förderung des »Guten« oder auf den Schutz vor dem »Bösen« beziehen (vgl. Gert 1983) bzw. als Mischform konzipiert werden, muss die weitere moralphilosophische Diskussion zeigen. Ohne universelle moralische

Regeln kann allerdings eine universelle Wertschätzung Anderer nicht zur Pflicht erhoben werden und mündet allzu oft in Lippenbekenntnissen.

Abschließend möchten wir der *Karl Zünd Stiftung* Dank sagen, ohne deren großzügige Unterstützung die Realisierung dieses Bandes nicht möglich gewesen wäre.

Le Prese/Balgach im Januar 2017

LITERATUR

- Bayertz, Kurt (2010): »Verantwortung«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 3, Hamburg, S. 2860-2863.
- Bayertz, Kurt (2000): »Sind Pluralismus und Universalismus unvereinbar?«, in: Plümacher/Schürmann/Freudenberger, Herausforderung Pluralismus. Festschrift für Hans Jörg Sandkühler, S. 221-229.
- Benda-Beckmann von, Franz (2009): »Moralischer Relativismus: Eine rechtsethnologische Perspektive«, in: Ernst, Moralischer Relativismus, S. 13-27.
- Braun, Florian (2016): Der ethische Relativismus als Herausforderung für die ethischen Theorien, Marburg.
- Dworkin, Ronald (2012): Gerechtigkeit für Igel, Berlin.
- Ernst, Gerhard (2009): »Normativer und metaethischer Relativismus«, in: Ders., Moralischer Relativismus, S. 181-191.
- Ernst, Gerhard (Hg.) (2009): Moralischer Relativismus (ethica, Bd. 17), Paderborn.
- Freudenberger, Silja (2000): »Relativismus und Pluralismus«, in: Plümacher/Schürmann/Dies., Herausforderung Pluralismus. Festschrift für Hans Jörg Sandkühler, S. 25-36.
- Fenner, Dagmar (2008): Ethik. Wie soll ich handeln?, Tübingen/Basel.
- Foot, Philippa (1997): Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze, Frankfurt a.M.
- Gert, Bernard (1983): Die moralischen Regeln. Eine neue rationale Begründung der Moral, Frankfurt a.M.
- Gowans, Chris (2015): »Moral Relativism«, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/> vom 12.12.2016.
- Halbig, Christoph (2009): »Realismus, Relativismus und das Argument aus der Relativität«, in: Ernst, Moralischer Relativismus, S. 99-116.
- Harman, Gilbert (2015): »Moral Relativism Is Moral Realism«, in: Philosophical Studies 172 (4), S. 855-863.

- Heidbrink, Ludger (2010): Die Rolle des Verantwortungsbegriffs in der Wirtschaftsethik, Workingpaper des CRR (Center for Responsibility Research) Nr. 9, Essen.
- Höffe, Otfried (2009): Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?, München.
- Höffe, Otfried (2008): »Verantwortung«, in: Ders. (Hg.), Lexikon der Ethik, 7., neubearb. u. erw. Aufl., München, S. 326-327.
- Jonas, Hans (1984): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M.
- Mackie, John Leslie (2008): Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen, Stuttgart.
- Neuhäuser, Christian (2011): »Verantwortung«, in: Ralf Stoecker/Ders./Marie-Luise Raters (Hg.): Handbuch Angewandte Ethik, Stuttgart/Weimar, S. 120-125.
- Nida-Rümelin, Julian (2011): Verantwortung, Stuttgart.
- Nunner-Winkler, Gertrud (2009): »Moralischer Relativismus – ein überzogenes Deutungsmuster«, in: Ernst, Moralischer Relativismus, S. 29-54.
- Pabst, Volker (2016): »Ein Kindsmord am Ende der Welt«, in: NZZ Nr. 66, 237. Jg., 19.03.2016, S. 5.
- Plümacher, Martina (2000): »Pluralismus und Toleranz«, in: Dies./Schürmann/Freudenberger, Herausforderung Pluralismus. Festschrift für Hans Jörg Sandkühler, S. 255-266.
- Plümacher, Martina/Schürmann, Volker/Freudenberger, Silja (Hg.) (2000): Herausforderung Pluralismus. Festschrift für Hans Jörg Sandkühler, Frankfurt a.M. u.a.
- Precht, Peter (2008): »Verantwortung«, in: Ders./Franz-Peter Burkhardt (Hg.), Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen, 3., erw. u. aktual. Aufl., Stuttgart/Weimar, S. 645.
- Quante, Michael (2008): Einführung in die Allgemeine Ethik, 3. Aufl., Darmstadt.
- Rippe, Klaus Peter (1993): Ethischer Relativismus. Seine Grenzen – seine Geltung, Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Rawls, John (1998): Politischer Liberalismus, Frankfurt a.M.

- Scanlon, Thomas M. (1998): *What We Owe to Each Other*, Cambridge/Mass.
- Schmidt, Thomas (2009): »Die Herausforderung des ethischen Relativismus«, in: Ernst, *Moralischer Relativismus*, S. 117-137.
- Shakespeare, William (2016): *Die Fremden. Für mehr Mitgefühl*, hrsg. u. übersetzt von Frank Günter. Mit einem Vorwort von Heribert Prantl, München.
- Werner, Micha H. (2011): »Verantwortung«, in: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Ders. (Hg.), *Handbuch Ethik*, 3., aktual. Aufl., Stuttgart/Weimar, S. 541-548.
- Williams, Bernard (2007): *Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik*, Stuttgart.

Ethischer Relativismus – alles eine Frage der Perspektive?

KONRAD PAUL LIESSMANN

In einer pluralistischen und multikulturellen Gesellschaft ist der ethische Relativismus so etwas wie die inoffizielle Doktrin, die unausgesprochen die Moraldiskurse solch einer Gesellschaft grundiert und strukturiert. Dass Menschen, Individuen wie Gruppen, unterschiedliche Vorstellungen von einem guten Leben, von Sitte und Moral haben, seien diese religiös oder weniger religiös geprägt, und dass es zu den Geboten der Toleranz gehört, diese Unterschiedlichkeit zu respektieren, gehört zum Common Sense einer spätaufgeklärten Zivilisation. Allein das Ansinnen, moralische Prinzipien oder Werte als allgemeinverbindlich zu erklären, muss sich in der Regel dem Vorwurf des Eurozentrismus und moralischen Imperialismus aussetzen. Dass Moralvorstellungen unterschiedlicher Gruppen, Milieus und Religionen gleichberechtigt nebeneinander existieren sollen und dass es hier keine Dominanzansprüche geben darf, gilt vielen als notwendige Voraussetzung für das einigermaßen friedliche Zusammenleben von Menschen, die aus heterogenen Kulturen stammen. Nicht einmal die Menschenrechte sind davor gefeit, als Ausdruck einer westlichen und damit partikularen Moralvorstellung zu gelten, die keine universelle Gültigkeit beanspruchen kann. Der ethische Relativismus erscheint so als gleichermaßen vernünftig wie human, als Ausdruck von Toleranz und Verständigung.

Der ethische Relativismus ist keine Erfindung unserer Zeit. Der *locus classicus* dieses Konzeptes findet sich bei dem antiken Geschichtsschreiber Herodot:

»[...] wenn man den Menschen unter allen Sitten und Bräuchen die Wahl ließe, würden sie schließlich alle ihre eigenen wählen. Jeder hält eben seine für die besten. Darum wird auch kein vernünftiger Mensch damit seinen Spott treiben. Daß alle Völker so über ihre Sitten denken, kann man aus vielem schließen, vornehmlich aber aus folgendem: Als König Dareios die Griechen an seinem Hofe fragte, um welchen Preis sie sich bereit fänden, ihre toten Väter zu essen, sagten sie, dazu würden sie sich für kein Geld verstehen. Darauf ließ er Inder kommen, Kallatier, wie sie heißen, welche ihre toten Eltern essen, und fragte sie in Gegenwart jener Griechen mit Hilfe eines Dolmetschers, um welchen Preis sie ihre toten Väter mit Feuer verbrennen würden; die aber schrien vor Entsetzen und baten ihn, um Gottes willen nur solche Worte nicht in den Mund zu nehmen. Gegen die Sitte ist eben nicht anzukommen, und ich glaube, Pindar hat recht, wenn er die Sitte König über alle nennt.« (Herodot 1985, 38. Kapitel, Bd. I: 212)

Herodots vielzitierte Beispiele scheinen für sich zu sprechen. Ihre Sitten und Gebräuche stellen die Menschen über alles, und diese Sitten sind von Kultur zu Kultur völlig verschieden. Jeder ethische Relativismus geht von dieser Voraussetzung aus und handelt sich damit einige unangenehme Konsequenzen ein. Das Bild einer homogenen Kultur, die durch einen von allen akzeptierten Kodex von Sitten zusammengehalten werde, stimmte so wahrscheinlich schon in der Antike nicht. In einer Zeit, in der es um Moralität im Hinblick auf individuelles und selbstbestimmtes Handeln geht, ist der Vorschlag, sich an den Normen einer Gemeinschaft zu orientieren, mit einer Reihe zusätzlicher Fragen behaftet. Geht man davon aus, dass alle diese Normen gleichwertig sind und es keinen vernünftigen Grund gibt, die normative Ordnung einer Gemeinschaft der einer anderen vorzuziehen, entscheiden letztlich die Zufälligkeit der Geburt und vielleicht noch ästhetische Präferenzen über die Moral. Geht man aber davon aus, dass die-

se normativen Ordnungen nur in bestimmten Bereichen gleichwertig sind, in Grundsatzfragen wie den Menschenrechten aber keine Kontingenz und Beliebigkeit geduldet werden könne, weil diese unbedingt und universell gelten, hat man den Boden des ethischen Relativismus auch schon wieder verlassen. Auch derjenige, der andere normative Ordnungen akzeptiert, weil dies aus dem unbedingten Prinzip der Toleranz folgt, ist kein strenger Relativist, da Toleranz für ihn ein unbedingtes Prinzip darstellt.

Der konsequente ethische Relativismus muss vorab also den Geltungsbereich bestimmen, innerhalb dessen die Sitten und normativen Ordnungen als gleichwertig zu gelten haben. Gilt dies für eine Gesellschaft, eine partikulare Kultur, einen bestimmten geographischen Raum oder eine bestimmte historische Zeit? Ein ethischer Relativist müsste konsequent die Handlungen von Menschen immer im Rahmen ihres eigenen moralischen Bezugssystems messen und nicht an Normen anderer Zeiten oder anderer sozialer Systeme. Für die Mitglieder einer Mafiafamilie würde dann das bürgerliche Recht nicht gelten, für im Rassismus ihrer Zeit befangene Kolonialherren wäre die moralische Kritik eines späteren Jahrhunderts unangemessen. Will man dies nicht akzeptieren, bleibt nichts anderes übrig, als nach einem Maßstab zu suchen, an dem sich die unterschiedlichen moralischen Konzepte und Wertordnungen messen und vergleichen lassen. Dann aber verlässt man den Boden des ethischen Relativismus.

Die Schwierigkeit, einen ethischen Relativismus konsequent durchzuhalten, deutet sich vielleicht schon in jenem Hinweis auf Pindar an, den Herodot in seinen Historien gibt. Offensichtlich bezieht er sich auf das Fragment 169, das in der Übersetzung Hölderlins folgendermaßen lautet:

»Das Höchste

Das Gesetz,
Von allen der König, Sterblichen und
Unsterblichen; das führt eben

Darum gewaltig

Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand.« (Pindar, Fragment 169, 1988: 291)

Pindar spricht hier von *nomos*, das Gesetz, aber auch Brauch bedeuten kann. Der Hinweis, dass dieses Gesetz über den Sterblichen und Unsterblichen steht, deutet eher eine absolute Verbindlichkeit dieses Sittengesetzes an denn seine Beschränkung auf einen bestimmten Kulturkreis. Dieses Gesetz steht über allen, es müssen sich ihm sogar die Götter unterwerfen und es wäre damit nicht nur ein Ausdruck einer zeitlich, kulturell oder regional beschränkten Gültigkeit.

Tatsächlich stellt das Konzept des ethischen Relativismus einen logischen Selbstwiderspruch dar. Denn der Anspruch jeder Ethik muss es sein, Maßstäbe des moralisch guten Handelns zu finden, die über die je vorhandenen Sitten und Traditionen hinausgehen und diese selbst moralisch verhandelbar machen. Eine Ethik, die nicht universalistisch argumentiert, ist keine Ethik. Als Gegenentwurf zu einer universalistischen Ethik, ob diese nun im Sinne Immanuel Kants oder des Utilitarismus gedacht wird, kann kein ethischer Relativismus konzipiert werden, sondern nur eine Position der Amoral, wie sie Friedrich Nietzsche experimentell durchdacht hat. Im Folgenden soll nun knapp ein Universalismus Kantischer Prägung mit Nietzsches amoralischen Perspektivismus kontrastiert werden, um zu verdeutlichen, in welche Richtungen das Paradox des ethischen Relativismus aufgelöst werden kann.

DER ETHISCHE UNIVERSALISMUS KANTISCHER PRÄGUNG

Kants Moralphilosophie, wie er sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* und in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der *Metaphysik der Sitten* formuliert hatte, geht davon aus, dass eine Moral, die das Zusammenleben einer partikularen Gemeinschaft regelt, so wenig verallgemeinerungsfähig ist wie eine Moral, die nur von subjek-

tiven Bedürfnissen und Interessen geprägt ist. Eine Moral, die nur für eine Gruppe gilt oder den Interessen eines Einzelnen gehorcht, verfehlt nach Kant die Idee von Moral, der es um das Gute schlechthin gehen muss. Sehr wohl ist es aber das Subjekt, dass durch eine verallgemeinerungsfähige Moral jenen Maßstab in die Hand bekommt, der es ihm erlaubt, kontingente und begrenzte Formen der Moral wie religiös fundierte oder gruppenspezifische Ethiken auf ihre Gültigkeit und Zumutbarkeit hin zu überprüfen.

Gemäß seinem transzendentalphilosophischen Programm fragt Kant also zuerst einmal nach den Bedingungen der Möglichkeit von Moral überhaupt. Von Moralität oder Sittlichkeit zu sprechen, ergibt, so Kant, überhaupt nur dann einen Sinn, wenn es um das Gute an sich geht – das besagt noch nichts darüber, ob dieses Gute dann auch verwirklicht ist. Was aber ist dieses Gute? In seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hat Kant darauf eine ebenso einfache wie umwerfende Antwort gegeben: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.« (Kant 1974: 18) Man sollte sich diesen Eingangssatz in all seiner verklausulierten Klarheit, aber auch mit all seinem Anspruch auf der Zunge zergehen lassen. Nirgendwo im Universum lässt sich etwas Gutes denken außer ein *guter Wille*. Und Kant weiß auch, warum – alle anderen Vermögen des Menschen können nämlich auch böse sein:

»Verstand, Witz, Urteilskraft, und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist.« (Ebd.)

Schwer, dem zu widersprechen. Die Schwierigkeiten, aus den Tugenden das Gute abzuleiten, bestanden und bestehen ja nicht zuletzt darin, dass diese das Gute noch nicht garantieren. Der brillianteste Verstand,

die größte Tapferkeit, auch Treue, ja sogar Selbstlosigkeit können für verbrecherische Ziele eingesetzt werden, wie nicht zuletzt die jüngste Geschichte eindrücklich demonstrierte. Kant bezieht in diese Kritik auch die antiken Tugenden ein, wie überhaupt diese Überlegungen eine feinsinnige Kritik an der Aristotelischen Ethik, die ja das rechte Maß zwischen extremen Affekten als Tugend pries, darstellen:

»Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom innern Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.«
(A.a.O.: 18f.)

Was Kant mit den letzten Sätzen formuliert, ist nur zu bekannt: der geniale Verbrecher. Ob der, der seine guten Anlagen, seine Intelligenz, sein Aussehen, seine Kreativität, für das Böse einsetzt, tatsächlich verabscheuungswürdiger ist als der, der hässlich und dumm aus dumpfen Triebe handelt, bleibe einmal dahingestellt. Immerhin: Kant ging davon aus, dass weder Eigenschaften, noch bestimmte Tugenden, noch bestimmte Zwecksetzungen, noch bestimmte Emotionen oder Bedürfnisse an sich gut seien, da sie sich unter bestimmten Bedingungen als schädlich oder böse erweisen können. Alle Versuche der Tradition, das Gute inhaltlich zu bestimmen, krankten nach Kant daran, dass immer Situationen denkbar sind, in denen sich das Gute in sein Gegenteil kehrt. Keine Eigenschaft des Menschen ist davor gefeit, von ihm selbst in böser Absicht missbraucht zu werden. Der einzige Punkt, an dem das Gute rein ist, ist der Wille, der allen Handlungen, Interessen, Neigungen und Eigenschaften vorausgeht. Wer nicht gut sein *will*, kann noch so vortrefflich sein, er ist nicht gut. Der Wille erst ermöglicht das Gutsein. Nur er kann tatsächlich gut sein. Was aber ist ein guter Wille?

Kant war weit davon entfernt, eine rein subjektive Regung, wie sie sich oft in der entschuldigenden Formel, man habe es ohnehin gut gemeint, kundtut, mit dem guten Willen zu identifizieren. Nicht jede Meinung, nicht jede Absicht, die sich gut dünkt, ist ein guter Wille. Der gute Wille ist dadurch gekennzeichnet, dass er tatsächlich das Gute um seiner selbst willen will. Also jenes Gute will, das unter allen Umständen, zu allen Zeiten, an allen Orten und für jeden als gut gelten soll. Kaum jemand hat so sehr wie Kant die Verallgemeinerungsfähigkeit zur Bedingung der Möglichkeit von Moral erhoben. Was gut ist, ist schlechterdings gut und duldet keine Ausnahmen. Das bedeutet, dass letztlich nur solche Handlungen gut genannt werden können, die um ihrer selbst willen gut sind. Und dieser Wille ist auch dann gut, wenn es ihn in der Wirklichkeit an Möglichkeiten fehlt, sich durchzusetzen:

»Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlete, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat.« (A.a.O.: 19.)

Das Gute kann also nur das sein, das allgemein und um seiner selbst willen gilt. Dieses Gute will der gute Wille. Er will also das schlechthin Unbedingte und Verallgemeinerungsfähige. Verallgemeinerungsfähig aber ist allein das *Vernünftige*. Alle anderen Möglichkeiten, an denen sich das Gute orientieren könnte, sind nämlich letztlich partikular, gelten nur für bestimmte Menschengruppen oder für bestimmte Situationen. Religiöse Vorschriften gelten nur für die Angehörigen dieser Glaubensgemeinschaft, der Moralkodex einer kriminellen Vereinigung gilt nur für deren Mitglieder. Nur das Vernünftige kann – weil nach Kant die Vernunft das einzige ist, das alle Menschen miteinander teilen

– zur Grundlage einer allgemeinen Moral gemacht werden. Der gute Wille will also das Allgemeine, weil es das Vernünftige ist, und er will das Vernünftige, weil es das Allgemeine ist. Gut handelt also derjenige, der will, dass alle vernünftigen Wesen den Beweggründen seines Handelns zustimmen können. Diesem Gedanken hat Kant in seinem berühmt-berüchtigten *kategorischen Imperativ* eine gleichermaßen präzise wie umstrittene Formulierung verschafft: »[...] handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.« (A.a.O.: 19.) Kategorisch, also unbedingt, gilt dieser Imperativ, weil er keinen weiteren Bestimmungen mehr unterliegt, im Gegensatz zu den *hypothetischen Imperativen*, die jene Handlungen beschreiben, die eingesetzt werden müssen, wenn bestimmte Ziele erreicht werden soll. Kants kategorischer Imperativ provoziert natürlich einige Missverständnisse. So hat Kant selbst darauf hingewiesen, dass sein Imperativ nicht mit der Goldenen Regel – ›Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu‹ – gleichzusetzen ist, denn das würde ja zum Beispiel bedeuten, dass kein Richter einen Angeklagten verurteilen dürfte, weil er selbst natürlich auch nicht verurteilt werden wollte. Dem kategorischen Imperativ geht es zentral um Verallgemeinerung durch Vernünftigkeit, das heißt gesucht werden jene Maximen, von denen angenommen werden kann, dass es im vernünftigen Interesse aller vernünftigen Wesen liegt, ihnen zuzustimmen. Verstoßen vernünftige Wesen gegen den kategorischen Imperativ, so zeigt sich dies übrigens daran, dass sie sich bei dem Versuch, die Maxime ihres Handelns zu verallgemeinern, in einen logischen Selbstwiderspruch verstricken.

Kants kategorischer Imperativ zielt also darauf ab, nur solche Maximen als moralisch gelten zu lassen, die sich dem Anspruch einer vernünftigen Überprüfung stellen. Aus Pflicht handeln heißt bei Kant genau, der Vernunft dem Vorrang vor allen anderen möglichen Motiven des Handelns zu geben. Natürlich kann auch eine Handlung aus einem Gefühl heraus für den Betroffenen gut sein; aber dies ist nach Kant kein sonderliches moralisches Verdienst:

»Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung besteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.« (A.a.O.: 25f.)

Kant forderte also gerade nicht Leidenschaft, Mitgefühl oder Mitleid zur Grundlage der Moral zu machen, da diese Empfindungen kontingent sind und niemandem abverlangt werden können. Nur die vernünftig begründeten Grundsätze, die, weil sie vernünftig begründbar sind, von jedem eingefordert werden können, taugen als Grundlage einer universellen Ethik: *Wohltun aus Pflicht*. Keinesfalls bedeutet Handeln aus Pflicht bei Kant, blindlings irgendwelchen staatlichen oder sonstigen Autoritäten zu gehorchen. Eher im Gegenteil: Nur die Vernunft verpflichtet, nie die Institution oder die Tradition. Das gilt auch für vermeintlich göttliche Gebote, deren moralische Dignität sich erst erweist, wenn sie von der Vernunft auf ihre Vernünftigkeit hin überprüft worden sind. Das Böse aber, so Kant, liegt nicht im Misslingen der einen oder anderen Handlung, liegt auch nicht darin, dass wir hin und wieder unsere Neigungen über unsere Vernunft stellen, sondern liegt darin, die Eigenliebe über die Maximen der Vernunft zustellen.

Fraglich, ob Kants *formale* Bestimmung von Moral praktikierbar ist. Immerhin sind einige seiner Überlegungen doch ins allgemeine Bewusstsein gelangt und mit Bestandteil zumindest der ideellen Grundlage moderner Gesellschaften geworden. In der Rechtsprechung etwa gehen wir selbstverständlich davon aus, dass eine Tat nicht nur nach ihrem Effekt, sondern auch nach der ihr zugrundeliegenden Absicht oder Gesinnung, dem Willen, zu beurteilen ist. Und wenn eine Formulierung des kategorischen Imperativs lautete: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.« (A.a.O.: 61), dann bedeutet dies nichts Geringeres als die philosophische Basis der Grundlegung der Menschenrechte. Denn nur wenn

jeder Mensch Zweck an sich ist, kommen ihm auch unveräußerliche Rechte zu. Kant war aber auch Realist genug um zu wissen, dass wir uns wechselseitig immer auch als Mittel, nie nur als Zwecke an sich behandeln und betrachten werden. Dennoch regte und regt sich in der Philosophie immer wieder der Verdacht, dass alle Versuche, eine allgemeingültige Moral zu begründen, ins Leere gehen müssen, weil der Mensch schlechterdings kein moralisches Subjekt sei, sondern durch mächtige un- oder außermoralische Motive geprägt werde, die durch die großen Moralsysteme nur unzureichend übertüncht werden. Niemand hat diesen Verdacht schärfer formuliert als Friedrich Nietzsche. Nietzsche ging es dabei nicht darum, die Relativierung der einen oder anderen Moral zu betreiben; ihm ging es um den Nachweis, dass Moral schlechterdings immer der Ausdruck nichtmoralischer Motive sein muss. In Nietzsches Auseinandersetzung mit Kant wird dies besonders deutlich, vielleicht auch gerade wegen der Verzerrungen und Zuspitzungen, die sich Nietzsche, wie immer, zuschulden kommen ließ.

NIETZSCHES AMORALISCHER PERSPEKTIVISMUS

Nietzsche hat Kant nicht sonderlich gemocht. Obwohl: eindeutig war seine Haltung nicht. Immerhin nannte Nietzsche Schopenhauer seinen Erzieher, und dieser wiederum hielt sich für den einzigen legitimen Kantianer. Das Wort- und Begriffspaar »Kant und Schopenhauer« ist bei Nietzsche dann immer auch zu finden, aber aus dem »großen Kant« der frühen Jahre wurde dann zunehmend der »Königsberger Chinese«, der emsige und duldsame Arbeiter, für Nietzsche die Verkörperung eines durch und durch akademischen, aber unphilosophischen Typus. An Kant hat dann auch Nietzsche eine These exemplifiziert, die er schon in seiner unzeitgemäßen Betrachtung über *Schopenhauer als Erzieher* formuliert hatte:

»Die einzige Kritik einer Philosophie, die möglich ist und die auch etwas beweist, nämlich zu versuchen, ob man nach ihr leben könne, ist nie auf Universi-

täten gelehrt worden: sondern immer die Kritik der Worte über Worte.« (Nietzsche 1980a: 417)

Das Verhältnis von Nietzsche zu Kant ist natürlich gut untersucht. Die Konferenz »Kant und Nietzsche im Widerstreit«, die im Jahre 2004 in Naumburg an der Saale stattfand und deren Akte von Beatrix Himmelmann herausgegeben wurden, beleuchtet fast alle Facetten dieses Verhältnisses, und Constantin Rauner (2005: 119ff.) hat dabei in einem *Totengespräch zwischen Kant und Nietzsche zur Moralphilosophie* deren Standpunkte pointiert kontrastiert.

Geht es um Nietzsches Kritik an Kants Moralphilosophie, wird gerne betont, dass diese eigentlich ihrem Gegenstand völlig unangemessen sei. Nietzsche habe Kant zuerst psychologisiert und dann vulgarisiert, um seine Kritik überhaupt platzieren zu können. Das ist nicht ganz unrichtig, hängt aber mit Nietzsches eigenem Konzept von Kritik zusammen. Im Gegensatz zum transzendentalphilosophischen Ansatz Kants, der nach den Bedingungen der Möglichkeit von Moral suchte, stellt Nietzsches genealogische Methode eine andere Frage: die nach der Genese und der Bedeutung der Wirklichkeit von Moral. Und dies gilt auch für Nietzsches Auseinandersetzung mit Kant, bei der ich drei Zugangsweisen, die natürlich nicht strikt zu trennen sind, unterscheiden möchte: Einmal – im Sinne der These aus der *Dritten unzeitgemäßen Betrachtung* – die Frage nach dem Zusammenhang von Philosophie und individuellem Lebensvollzug; dann die genealogische Perspektive, die nach der Entstehungsgeschichte von Moralkonzepten fragt; und dann – vielleicht ungewöhnlich – doch eine systematische Kritik, die Kants Argumentation einer immanenten Unstimmigkeit überführen will. Zu diesen drei Aspekten nun einige Anmerkungen. Nietzsche hat Kant einmal mit folgenden Worten charakterisiert:

»Kant erscheint, wenn er durch seine Gedanken hindurchschimmert, als wacker und ehrenwerth im besten Sinne, aber als unbedeutend: es fehlt ihm an Breite und Macht; er hat nicht zu viel erlebt, und seine Art, zu arbeiten, nimmt ihm die Zeit, Etwas zu erleben, – ich denke, wie billig, nicht an grobe »Ereignisse« von

Aussen, sondern an die Schicksale und Zuckungen, denen das einsamste und stillste Leben verfällt, welches Musse hat und in der Leidenschaft des Denkens verbrennt.« (Nietzsche 1980b: 286)

Und in einer Notiz aus dem Sommer 1883 hielt Nietzsche fest: »Ganz abgesehen vom Werthe solcher Behauptungen: wie ›es giebt einen kategorischen Imperativ!‹ kann man immer noch fragen: was sagt eine solche Behauptung von dem Behauptenden aus.« (Nietzsche 1980c: 262). Ein Gutteil der Argumente, die Nietzsche gegen Kant vorbringt, sind zumindest von dieser Fragestellung gefärbt. Was muss man für ein Mensch sein, welche Charakterzüge sind vonnöten, um den Kategorischen Imperativ zu formulieren? Nietzsches Antwort ist klar, aber nicht so einfach wie man glauben möchte: dieser Mensch ist nämlich durch eine eigentümliche Mischung aus Arroganz und Servilität gekennzeichnet:

»Der Mensch muss Etwas haben, dem er unbedingt gehorchen kann« – das ist eine deutsche Empfindung, eine deutsche Folgerichtigkeit: man begegnet ihr auf dem Grunde aller deutschen Morallehren. [...] Sich unterwerfen, folgen, öffentlich oder in der Verborgenheit, – das ist deutsche Tugend. Lange vor Kant und seinem kategorischen Imperativ hatte Luther aus der selben Empfindung gesagt: es müsse ein Wesen geben, dem der Mensch unbedingt vertrauen könne [...]« (Nietzsche 1980b: 187f.).

Diese Sätze aus *Morgenröthe* demaskieren nicht nur diese Servilität, sondern dechiffrieren sie zugleich als säkularisierte Gottesfurcht. In dieser Sehnsucht nach einem unbedingt gültigen Imperativ, dem sich alle vernünftigen Wesen unterwerfen können sollten, steckt aber auch ein gutes Stück Überheblichkeit:

»Und nun rede mir nicht vom kategorischen Imperativ, mein Freund! [...] Wie? Du bewunderst den kategorischen Imperativ in dir? Diese ›Festigkeit‹ deines sogenannten moralischen Urtheils? Diese ›Unbedingtheit‹ des Gefühls ›so wie

ich, müssen hierin Alle urtheilen? Bewundere vielmehr deine Selbstsucht darin!« (Nietzsche 1980d: 562)

Der Aphorismus 335 der *Fröhlichen Wissenschaft*, übrigens überschrieben mit »Hoch die Physik!«, führt diese Selbstsucht, die gleichzeitig ein Mangel an Selbsterkenntnis ist, plastisch vor Augen. Mag man dies auch als psychologische Polemik abtun – zu viele Vertreter einer rigorosen Moral weisen diese Züge auf, als dass man sie zumindest in einer lebensweltlichen Perspektive leichthin ignorieren könnte. Zudem enthält diese Polemik durchaus auch ein systematisches Argument: In der Forderung nach Verallgemeinerbarkeit einer Maxime ist ein Paradoxon nicht zu umgehen ist. Entweder ist dieses Allgemeine nicht meine Maxime, dann bin ich in ihr als motivational handelndes Subjekt ausgelöscht, oder es ist meine Maxime, dann ist es selbstsüchtig, sie allen anderen anzuempfehlen. Aber die Berufung auf eine allgemeine Vernunft ist auch kleinlich, da ich nicht *meine* Maxime zu einem Imperativ erkläre, sondern mich hinter der supponierten Allgemeingültigkeit verstecke.

Dem korrespondiert auch der Aphorismus 5 der *Fröhlichen Wissenschaft*, »Unbedingte Pflichten«: »Alle feinere Servilität hält am kategorischen Imperativ fest und ist der Todfeind Derer, welche der Pflicht den unbedingten Charakter nehmen wollen: so fordert es von ihnen der Anstand, und nicht nur der Anstand.« (Ebd.: 377f.) Und in einem Fragment aus dem Frühjahr 1880 hieß es schon:

»Die Entstehung des kategorischen Imperativs ist nichts Erhebliches. Gewiß wollen die Meisten einen unbedingten Befehl, ein unbedingtes Gebot lieber als etwas Bedingtes: das Unbedingte erlaubt ihnen, den Intellekt aus dem Spiele zu lassen und ist ihrer Faulheit gemäßer; häufig entspricht es auch einem gewissen Hange zur Hartnäckigkeit und gefällt den Personen, welche sich ihres Charakters rühmen.« (Nietzsche 1980e: 100)

Soviel zur Psychologie Kants und des Kantianers. Nun einige Hinweise auf Nietzsches genealogische Dechiffrierung des Kategorischen Im-

perativs. In der *Genealogie der Moral* führte Nietzsche die Begriffe Schuld, Gewissen und Pflicht auf das Obligationen-Recht zurück, auf die Verpflichtungen, die ein Schuldner gegenüber seinem Schuldiger auf sich nahm, und die, »wie der Anfang alles Grossen auf Erden, gründlich und lange mit Blut begossen worden«. Schuld bedeutet, jemandem etwas schuldig und damit dessen Gewalt ausgeliefert zu sein. Pflicht bedeutet, die Rückerstattung dieser Schuld auf sich genommen zu haben, wie weh das auch immer tun mag. Und Nietzsche kann sich die Anmerkung nicht verkneifen, dass jene Welt der »Heiligkeit der Pflicht« deshalb im Grunde einen »gewissen Geruch von Blut und Folter« niemals wieder ganz eingebüsst habe [...] (selbst beim alten Kant nicht: der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit ...).« (Nietzsche 1980f: 300)

Ein Fragment aus dem Frühjahr 1885 gibt dieser genealogischen Betrachtung noch eine andere Pointe:

»Was ist denn diese ungeheure Macht, welche dermaßen seit 2 Jahrtausenden die Philosophen narrt und die Vernunft der Vernünftigen zu Falle bringt? Jener Instinkt, jener Glaube, wie ihn das Christenthum verlangt: das ist der Heerden-Instinkt selber, der Heerden-Glaube des Thiers ›Mensch‹, das Heerden-Verlangen nach der vollkommenen Unterwerfung unter eine Autorität – (daselbe, was aus dem deutschen Heerden-Instinkte heraus Kant den ›kategorischen Imperativ‹ getauft hat).« (Nietzsche 1980g: 446f.)

Die Pflicht, die uns zwingen will, uns einem allgemeinen Prinzip des Sittlichen zu unterwerfen, entpuppt sich als ursprünglicher Herdeninstinkt, Ausdruck der Notwendigkeit, ein gemeinsames Leben mit anderen Menschen zu führen. Die Herde ist Nietzsches genealogische Entlarvung für das, was Kant emphatisch die Idee der Menschheit nannte. Mit der Charakterisierung jeder moralischen Gemeinschaft als Herde hat Nietzsche allerdings auch eine selbst wiederum amoralische Differenz eingeführt: Die zwischen den Vielen und dem starken Einzelnen. Moral gilt immer nur für Mitglieder einer Herde, nie für den, der sich

stark genug weiß, um seine Interessen jenseits der ängstlich unter dem Schutzmantel der Moral zusammenrückenden Herde durchzusetzen.

Wirklich interessant wird es allerdings dort, wo diese genealogische Deutung in eine systematische Kritik transformiert wird. Nietzsche hatte schon in *Menschliches, Allzumenschliches* das Verallgemeinerungsprinzip des kategorischen Imperativs einer prinzipiellen Kritik unterzogen:

»Die ältere Moral, namentlich die Kant's, verlangt vom Einzelnen Handlungen, welche man von allen Menschen wünscht: das war eine schöne naive Sache; als ob ein Jeder ohne Weiteres wüsste, bei welcher Handlungsweise das Ganze der Menschheit wohlfahre, also welche Handlungen überhaupt wünschenswerth seien [...].« (Nietzsche 1980h: 46)

Man könnte Nietzsche vorwerfen, dass er Kants Argumentation mit diesem Vorwurf nicht trifft – denn nicht ein empirisch konstatiertes ›Wohlbefinden‹ der ganzen Menschheit, wohl aber die ›Idee‹ der Menschheit sollten das regulative Prinzip des Handelns abgeben.

Nietzsches Kritik ist allerdings nicht nur oberflächlich, sondern trifft auch einen Nerv der Kantischen Ethik. Gerade weil es für ihn ein Unding ist anzunehmen, dass auch nur ein Mensch durch eine Vernunftidee zu einer Handlung motiviert werden könnte, reduziert er den Kantischen Ansatz auf das, was nach Nietzsche bei Lichte besehen davon übrigbleibt: der Wunsch, so zu handeln, dass es allen Menschen halbwegs gut gehe. Dieser Wunsch, obgleich er überdeutlich die real existierenden Erscheinungsformen eines sittlichen Subjekts beschreibt, ist nun freilich naiv. Den entscheidenden Einwand gegen den kategorischen Imperativ formulierte Nietzsche in einer Notiz aus dem Herbst 1883: »Was ich euch thun will, das könntet ihr mir nicht thun! Und was ich nicht will, daß ihr mir thut, warum sollte ich dies euch nicht thun?« Und wenige Wochen später variierte Nietzsche: »Was ich nicht will, daß ihr mir thut, warum sollte ich dies nicht euch thun dürfen? Und wahrlich, das, was ich euch thun muß, gerade das könntet ihr mir nicht thun!« (Nietzsche 1980c: 554; 610)

Es gibt, so Nietzsche, keinen motivationslogischen Grund, das nicht zu tun, von dem man nicht will, dass es einem angetan wird, denn es gibt weder eine Identität von Tun und Leiden, noch eine von Subjekt und Objekt oder von dem Ich und dem Anderen. Es ist, so könnte man salopp formulieren, lediglich eine strategische Machtfrage, ob ich es mir erlauben kann, jemandem etwas anzutun, von dem ich nicht möchte, dass es mir selbst angetan wird. Man kann solch eine Überlegung im Kantischen Sinne durchaus böse nennen, denn es setzt das situative Kräfteverhältnis über eine allgemeine Norm. Sofern in der Realität des Handelns allerdings überhaupt Kalküle entworfen werden, dürften sie allerdings eher den Nietzscheanischen Varianten denn der Goldenen Regel oder gar dem Kategorischen Imperativ gehorchen. Das Böse liegt schon darin, dass es keinen Garanten für die tatsächliche Reziprozität von Handlungsweisen gibt. Die Beherzigung der Kantischen Maxime verlangte deshalb, sich diesen zu imaginieren: Gott. Nietzsche wollte auf diese Illusion verzichten, das heißt auf die Vorstellung, dass sich böse sein letztlich nicht auszahlt, weil eine transzendente Instanz für Gerechtigkeit sorgt. In *Jenseits von Gut und Böse* konnte er deshalb auch jenen Gedanken wagen, der jede Moral als verbotener und subversiver Verdacht begleitet: »[...] nicht zu reden von den Bösen, die glücklich sind, – eine Species, welche von den Moralisten verschwiegen wird.« (Nietzsche 1980i: 56)

Im *Antichrist* hat Nietzsche dann die Grausamkeit des Kantischen Pflichtbegriffs vor allem darin gesehen, dass dieser das Subjekt mechanisiert und letztlich seiner eigenen vitalen Interessen beraubt:

»Nichts ruiniert tiefer, innerlicher als jede ›unpersönliche‹ Pflicht, jede Opferung vor dem Moloch der Abstraktion. [...] Was zerstört schneller als ohne innere Nothwendigkeit, ohne eine tief persönliche Wahl, ohne Lust arbeiten, denken, fühlen? als Automat der ›Pflicht‹? Es ist geradezu das Recept zur *décadence*, selbst zum Idiotismus ... Kant wurde Idiot. – Und das war der Zeitgenosse Goethes!« (Nietzsche 1980j: 177)

Nietzsche, der ansonsten wenig Probleme damit hatte, den Menschen als determiniertes Wesen, als von Notwendigkeiten Getriebenen zu sehen, empört sich bei dem Gedanken, dass eine vernunftgebundene Ethik den Menschen zu einem »Automaten der Pflicht« degradieren könnte. Und er hat zumindest in dem Sinne Recht behalten, als der Kantische Pflichtbegriff historisch gesehen zu einem Automatismus degradiert wurde, durch den Millionen von Menschen einem Moloch der Abstraktion geopfert wurden. Es wäre allerdings zu fragen, ob Nietzsches vielleicht überempfindliche Reaktion auf Kant nicht auch dessen Philosophie im Kern trifft: denn die von Kant postulierte Verschränkung des Sittengesetzes mit der Autonomie des Vernunftsubjekts ist jener Punkt, an dem der kategorische Imperativ solange in der Realität scheitern muss, solange Subjekte sich nicht ausschließlich als rationale Maschinen verstehen.

Wie wenige hat Nietzsche erkannt, dass der Egoismus und dessen Überwindung das eigentliche Problem der Kantischen Moralphilosophie gewesen war. Erst die Unterstellung, dass das Verfolgen selbstsüchtiger Zwecke das Böse sei, das durch die Unterwerfung unter eine alle Subjektivität transzendierende Vernunft gebändigt werden müsse, führt zur konsequenten Formulierung des kategorischen Imperativs. Das Verbot der Ausnahme lässt dem Individuum nur einen individuellen Akt: die Aufgabe der Individualität. Die Differenz zwischen Kant und Nietzsche liegt dabei tatsächlich in der Frage, ob Menschsein in erster Linie heißt, Subjekt sein, oder ob es bedeutet, Angehöriger der Menschheit zu sein.

Indem Nietzsche Kant einen Idioten nannte, pointiert er diese Kritik am Automatismus der Pflicht allerdings noch einmal. Denn Nietzsche, der Altphilologe, wusste, dass der Idiot der Privatmann ist, der sich den Verpflichtungen der Polis entziehen will. Indem der Kategorische Imperativ, der ein allgemeines Sittengesetz darstellt, als Idiotismus denunziert wird, wird auch – zumindest unterschwellig – darauf verwiesen, dass nur jemand, der sich dem realen politischen Allgemeinen entzieht, auf die verrückte Idee kommen kann, ein allgemeines Sittengesetz zu formulieren.

KONSEQUENZEN FÜR DEN ETHISCHEN RELATIVISMUS

Was bedeutet die Kontroverse zwischen Kant und Nietzsche für den ethischen Relativismus? Beide Positionen relativieren Moral nicht in Hinblick auf unterschiedliche Sitten und Gebräuche, wie es die Herodot-Stelle nahelegte. Sowohl Kant wie auch Nietzsche argumentieren aus der Perspektive des Subjekts. Bei Kant will dieses als intentional moralisches Wesen seine Subjektivität in der allgemeinen Vernünftigkeit des Sittengesetzes aufheben; bei Nietzsche erweist sich das Subjekt und sein Wille zur Macht als jene Kraft, die sich des Allgemeinen jederzeit dort bedient, wo es seinen besonderen Bedürfnissen Rechnung trägt. Als Kantianer würde man in einer unordentlich gewordenen Welt alles daran setzen, vernünftig begründbare Menschenrechte als universalen Rahmen aller partikularer Ethiken zu argumentieren und politisch durchzusetzen; als Nietzscheaner würde man hinter diesem Versuch nur versteckte Machtansprüche vermuten, aber auch in der Forderung nach einem ethischen Relativismus nichts anderes sehen als Herrschaftsansprüche partikularer sozialer Formationen oder als Kapitulationsangebote einer Gesellschaft, die es nicht mehr wagt, ihre Werte und Interessen zu artikulieren und durchzusetzen. All das ist aber nicht nur eine Frage der Perspektive. Perspektivismus, als souveränes Vermögen, unterschiedliche Standpunkte einzunehmen, ist paradoxerweise über jede eingenommene Perspektive immer schon hinaus. Wer sich in die Lage eines anderen hineinversetzen kann, ist nicht in dessen Lage. Wer von einer Perspektive in die nächste wechseln, heute diese, morgen eine andere Moral vertreten kann, ist eben nicht mehr an eine Perspektive gebunden. Der konsequente ethische Relativismus muss so immer eine nichtrelativistische Position, die die Einnahme aller Standpunkte erlaubt, voraussetzen. Wer umgekehrt eine nicht universalisierbare Ethik etwa im Sinne einer Religion oder Glaubensgemeinschaft vertritt, kann diese aus seiner Innenperspektive eben nicht relativieren. Man kann schwer einem Gläubigen empfehlen, doch einmal ein Leben als Atheist zu versuchen. In der Ethik, so ließe sich sagen, erhebt das

Relative immer Absolutheitsansprüche, und das Absolute gibt sich gerne relativ. Feine Nasen wie die Friedrich Nietzsches haben die sich daraus ergebenden unsauberen Gedanken und Taten förmlich gewittert. Was daraus geschlossen werden kann? Vorsicht, höchste Vorsicht in allen Fragen der Moral. Misstrauen ist hier generell angebracht. Hinter jeder Moral verbergen sich Motive, die durch diese Moral nicht ausgedrückt, sondern verdeckt werden wollen.

LITERATUR

- Herodot (1985): »Drittes Buch: Thaleia«, in: Ders., Das Geschichtswerk in zwei Bänden, hrsg. v. Hans-Joachim Diesner u. Hannelore Barth, übersetzt aus dem Griechischen von Theodor Braun, 2. Aufl., Berlin/Weimar, S. 191-268.
- Kant, Immanuel (1974): »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, in: Ders., Werkausgabe Band VII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M.
- Nietzsche, Friedrich (1980a): »Unzeitgemäße Betrachtungen III«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 1, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 335-427.
- Nietzsche, Friedrich (1980b): »Morgenröthe«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 3, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 9-331.
- Nietzsche, Friedrich (1980c): »Nachlaß 1882 – 1884«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 10, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München.
- Nietzsche, Friedrich (1980d): »Die fröhliche Wissenschaft«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 3, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 343-651.
- Nietzsche, Friedrich (1980e): »Nachlaß 1880 – 1882«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 9, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München.
- Nietzsche, Friedrich (1980f): »Zur Genealogie der Moral«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 5, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 245-412.
- Nietzsche, Friedrich (1980g): »Nachlaß 1884 – 1885«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 11, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München.
- Nietzsche, Friedrich (1980h): »Menschliches, Allzumenschliches I«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 2, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 9-336.

- Nietzsche, Friedrich (1980i): »Jenseits von Gut und Böse«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 5, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 9-243.
- Nietzsche, Friedrich (1980j): »Der Antichrist«, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 6, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 165-254.
- Pindar (1988): »Fragment 169«, in: Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke, Kritische Textausgabe Bd. 15, hrsg. v. D.E. Sattler, Darmstadt, S. 291.
- Rauner, Constantin (2005): »Totengespräch zwischen Kant und Nietzsche zur Moralphilosophie«, in: Beatrix Himmelmann (Hg.), Kant und Nietzsche im Widerstreit, Berlin, S. 119ff.

»Blut ist dicker als Wasser.« – Wozu verpflichtet Familie?

BARBARA BLEISCH

Der Relativismus ist, von seinem alltagssprachlichen Gebrauch her gesehen, ein zweischneidiges Schwert. Auf der einen Seite ist er negativ konnotiert, insofern er die Idee von allgemeingültigen Normen und Werten unterhöhlt und auf diese Weise den Kitt porös macht, der uns in Form universell geteilter Überzeugungen verbindet. Auf der anderen Seite beurteilen wir eine andere Idee des Relativismus als positiv: Etwas zu relativieren heißt auch, Ereignisse mit der gebotenen Leichtigkeit zu nehmen, indem man vermeintlich Dramatisches ins Verhältnis setzt zu wirklich Problematischem. »Alles ist relativ«, meint entsprechend nicht nur, dass wir universelle Wertsetzungen kritisch einstufen, sondern auch, dass wir es in der Hand haben, wie wir gewichten, und dass das Leid, das einem widerfährt, sich schrumpfen lässt, indem man den eigenen Horizont erweitert und die Relationen beachtet.

Im Kontext der Familienbeziehungen sind beide alltagssprachlichen Konzepte des Relativismus thematisch. Auf der einen Seite lässt sich Familie im zweiten Sinn gerade nicht relativieren, und dieser Umstand führt zu einer spezifischen Akzentuierung der Familienbeziehung: Einer Mutter zu sagen, sie solle sich über den Kontaktabbruch ihres Sohnes oder über den Tod ihrer Tochter nicht grämen, scheint unangemessen vor dem Hintergrund, dass Familienbeziehungen un-

ersetzbar und unaufkündbar und damit von einer spezifischen Bedeutung sind. Auf der anderen Seite wird just mit Blick auf die Familienbeziehung immer öfter ein Relativismus beklagt, der an das erste Konzept des Begriffs anknüpft: Familie sei, so wird zuweilen behauptet, relativ geworden, weil ihr nicht mehr jener objektive Wert zugestanden werde, den sie eigentlich verdiene. In diesem Zusammenhang wird ein ›Niedergang der Familie‹ prophezeit, der dazu führe, dass die Familie als Stütze der Gesellschaft wegzubrechen drohe.

Die Behauptung einer Relativierung der Familie respektive deren Niedergangs ist allerdings voraussetzungsreich. Sie basiert auf einem ganz bestimmten traditionellen Familienbild, in dem Vater und Mutter und gemeinsame biologische Kinder in einem Haushalt zusammenleben, und suggeriert eine lange Geschichte der prosperierenden Dominanz dieses Modells. Tatsächlich ist die Idee der blutsverwandten Kleinfamilie aber vergleichsweise jung: Erst vor rund dreihundert Jahren avancierte sie zum normativen Modell einer schützenswerten Keimzelle der Gesellschaft und wurde in den 1950er und 1960er zum staatlich geschützten Idealbild der Familie erhoben, gepaart mit dem gesellschaftlich verbindlichen Lebensplan »Love, marriage, baby carriage«.¹ Doch bereits die 1968er Bewegung kritisierte dieses Familienbild als einen Ort der Unterdrückung insbesondere der Frau, die auf eine autonome Lebensgestaltung zugunsten des Familienglücks zu verzichten hatte, während der Mann meist eine berufliche Karriere verfolgen konnte. Der aufziehende gesellschaftliche Wandel wurde befeuert durch die technischen Fortschritte in der Reproduktionsmedizin und der wachsenden Gleichberechtigung, die auch zu einem Anstieg der Scheidungsraten und entsprechend zu mehr Stief- und Patchworkfamilien führte. Damit wurde die Familie aber gerade nicht relativiert im zweiten Sinne des Relativismus, sondern vielmehr diversifiziert, also durch neue Familienformen erweitert und letztlich sogar gestärkt (vgl. Bernhard 2014: 472ff.). Denn Familien werden heute sehr bewusst ge-

1 In der Bundesrepublik Deutschland wurde sie im Grundgesetz (Art. 6) verankert.

plant, und Kinder genießen in unseren westlichen Gesellschaften sogar den Status von Prestigeobjekten eines geglückten Lebens. Außerdem trifft eine Relativierung der Familie auch deshalb nicht zu, weil die allermeisten Personen nach wie vor ganz eindeutig zu sagen vermögen, wer zu ihrer Familie gehört und wen sie als ihre Mutter und Vater betrachten. Dies gilt selbst vor dem Hintergrund, dass viele Kinder mehr Elternteile im Sinne von Erziehungsverantwortlichen haben als genetische Erzeuger. Das ist an sich nicht einmal neu: Das Sprichwort »Blut ist dicker als Wasser« hat sich schon vor Jahrhunderten nicht allein auf Biologie, sondern auch auf die Zugehörigkeit zur Sippe bezogen, der man entstammt. Familienbände sind nicht einfach genetische Abstammungsverhältnisse, sondern robuste Geflechte, in die die eigene Biographie eingewoben ist mitsamt unserer Identität, unseren Gewohnheiten, unseren Perspektiven auf die Welt, die wir als Erwachsene zum Ausgangspunkt nehmen, um neue Weltansichten hinzuzugewinnen. Die Geflechte haben dabei nicht nur eine unvergleichliche Prägekraft für unsere Identität; wir bleiben auch zeitlebens in ihren Fäden verwoben. Wie entfernt wir voneinander leben mögen, wie irritierend wir die gegenseitigen Ansichten finden können, ja, wie sehr wir uns sogar verkrachen können – »bis dass der Tod uns scheidet« bleiben wir alle Sohn oder Tochter, vielleicht Vater oder Mutter, in vielen Fällen Schwester oder Bruder. Die Familienbände ist deshalb Schicksal und zwar über die Blutsbände hinaus, und sie hat, insofern sie keine Deutungsoffenheit zulässt, stets einen »Beigeschmack von Wahrheit«, wie der österreichische Dichter Karl Kraus einmal gesagt haben soll.

Dennoch brechen die Klagen über einen »Niedergang der Familie« nicht ab. Es scheint also jenen, die in diese Klage einstimmen, nicht darum zu gehen, dass sie befürchten, es gebe demnächst keine Familien mehr (vgl. Archard 2015; Gheaus 2015). Vielmehr ist sie Ausdruck der Sorge, der familiäre Zusammenhalt im Sinne einer geteilten Verantwortung, einer verlässlichen gegenseitigen Fürsorge bröckle. Damit wird eine Verbindung angemahnt zwischen Relativierung und Verantwortungsabnahme, die auch im Ausschreibungstext der *Vadian Lectures* herausgestrichen wird: Weil heute Vieles relativ scheint,

nimmt – so wird zumindest unterstellt – auch die Verantwortung füreinander ab. So gewendet, ist Familie kein soziologisches Konstrukt eines Mehrgenerationengefüges, sondern ein normatives Ideal, in dem Menschen verlässlich füreinander da sind.

Nun ist es freilich eine empirische Frage, ob Familienmitglieder heute tatsächlich weniger als früher bereit sind, sich umeinander zu kümmern. Aus philosophischer Perspektive ist zu dieser empirischen Frage nichts beizusteuern. Vielmehr setzt dieser Beitrag eine Stufe tiefer an und analysiert sozusagen die Grundlage dieser Klage. Denn bevor wir den Vorwurf erheben, Andere kämen ihrer familiären Verantwortung nicht nach, gilt es zu prüfen, worin denn ihre Verantwortung tatsächlich bestünde – oder anders gefragt: Ob Familie verpflichtet und wenn ja, wozu?

Diese Frage mag vielleicht trivial erscheinen: Was, wenn nicht Familie, verpflichtet uns? Tatsächlich scheinen wir in unserer alltäglichen Lebenspraxis dauernd mit der Existenz familiärer Pflichten zu rechnen. Die Entschuldigung, wegen ›familiärer Pflichten‹ verhindert gewesen zu sein, akzeptieren wir in den meisten Kontexten ohne Zögern. Ob ein Elternteil im Sterben liegt, die Schwester schwer erkrankt ist oder gerade ein neues Enkelkind geboren wurde – familiäre Beziehungen geben uns offenbar eine Vielzahl von Gründen, die uns auch gegenüber anderen darin legitimieren, unsere Arbeit zu unterbrechen oder Termine abzusagen (vgl. Betzler/Bleisch 2015).

Das gilt natürlich im Besonderen mit Blick auf kleine Kinder, für die die jeweiligen Eltern mit ihrer Anerkennung der Mutter- respektive der Vaterschaft Obhut-, Fürsorge- und Erziehungspflichten übernehmen, die bestehen, bis das Kind seine Volljährigkeit erreicht hat. Doch diese Elternpflichten sind hier nicht thematisch. Denn wenn wir danach fragen, ob Familie an sich verpflichte, wollen wir wissen, ob uns die familiäre Bande auch dann Aufgaben überträgt, wenn wir es nicht mehr mit der Fürsorge gegenüber abhängigen Kleinkindern zu tun haben, sondern wenn wir als Ebenbürtige, aber eben Verwandte, voneinander stehen. Im Folgenden fokussiere ich zur Bearbeitung dieser Frage auf eine familiäre Konstellation, nämlich auf die Frage, ob *er-*

wachsene Kinder ihren Eltern etwas schulden. Man kann diese Frage auch salopp zuspitzen: Gibt es Rabentöchter, gibt es Rabensöhne? Kinder also, die – analog zur Rabenmutter – ihren Pflichten als Nachkommen nicht zur Genüge nachkommen und ihre Eltern ungerechtfertigt vernachlässigen (vgl. Bleisch 2015)?

Die Idee, dass erwachsene Kinder ihren Eltern etwas schulden, hat eine lange Tradition. Bereits die Bibel gebietet an prominenter Stelle, nämlich im Dekalog, Vater und Mutter zu ehren, und die meisten Menschen halten es für geboten, den eigenen Eltern zumindest mit einem größeren Maß an Interesse, Respekt und Fürsorge zu begegnen, als sie dies anderen Personen gegenüber tun – und zwar auch dann, wenn sie selber aus dem Kontakt mit den Eltern nicht mehr allzu viel schöpfen. Gleichzeitig kommt es immer wieder zu Familienabbrüchen, in denen Kinder ihren Eltern den Kontakt aufkündigen und Eltern sich in einschlägigen Internetforen ausführlich beklagen über ihre undankbaren Kinder. Es ist also durchaus strittig, was Kinder ihren Eltern schulden. In der Debatte um Familienabbrüche zeigt sich allerdings nur eine Extremform der ungleichen Bedürfnisse und gegenseitigen Ansprüche, die Eltern und ihre erwachsenen Kinder aneinander haben können. Vor dem Familienabbruch stellen sich oft harmlosere Fragen wie jene, wie oft eine erwachsene Tochter ihre betagte Mutter besuchen sollte; ob der Sohn sich an der Pflege seines Vaters beteiligten müsste; ob die Kinder Weihnachten auf den Malediven verbringen dürfen, wenn die Eltern das obligate Familienfest anberaumt haben; und ob Großeltern das Recht haben, ihre Enkelkinder zu sehen, wenn der Kontakt zu den eigenen Kindern nicht der beste ist. Alle diese Problemstellungen fundiert die eine große Frage, wozu ›Kindschaft‹ verpflichtet – der Umstand also, dass wir alle Söhne oder Töchter von Eltern sind. Was schulden erwachsene Kinder ihren Eltern? Und wie lässt sich eine solche Pflicht allenfalls begründen? Dieser Frage gehe ich im Folgenden nach.

Ich werde zuerst zwei Vorschläge diskutieren, wie die filiale Verantwortung (also die Verantwortung erwachsener Kinder gegenüber ihren Eltern) bereits begründet worden ist, nämlich mit dem Hinweis

auf Schuld und Dankbarkeit. Beide Vorschläge sind jedoch mit erheblichen Schwierigkeiten konfrontiert, die unter anderem darauf zurückzuführen sind, dass die Frage der Verpflichtung vor allem mit Blick auf die sogenannte Überalterung unserer Gesellschaft und der damit verbundenen steigenden Pflegekosten gestellt worden ist. Dieser Blick verengt jedoch das Nachdenken über die erwachsene Elternkindbeziehung in problematischer Weise. Ich schlage deshalb im zweiten Abschnitt einen Perspektivenwechsel vor weg von einem transaktionalen Modell der familiären Verantwortung hin zu einem relationalen Modell. In diesem Kontext wird das Konzept der relationalen Verletzlichkeit relevant. Im dritten Abschnitt diskutiere ich, was Kinder ihren Eltern schulden vor dem Hintergrund dieser spezifischen Verletzlichkeit. Ich komme zum Schluss, dass Kinder ihren Eltern nichts schulden, dass sie aber sowohl mit Blick auf das eigene Wohl, wie auf das Wohl ihrer Eltern guten Grund haben, dieser spezifischen Verletzlichkeit in ihrem Handeln Rechnung zu tragen und sich dieser stets bewusst zu sein.

SCHULD UND DANKBARKEIT

Als Begründung für eine spezielle Verpflichtung von Kindern gegenüber ihren Eltern wird oft darauf verwiesen, was Eltern für ihre Kinder in deren Kindheit getan haben. Dieses ›Schuldnermodell‹ filialer Pflichten hat eine lange philosophische Tradition. So war schon Aristoteles der Meinung, Kinder hätten ihren Eltern gegenüber spezifische Pflichten zur Rückzahlung einer Schuld aufgrund der vielen Mühen und Aufwendungen, welche die Erziehungsarbeit für die Eltern mit sich gebracht hat (vgl. Aristoteles 1995). Die Idee wäre demzufolge, dass Eltern und ihre Kinder so etwas sind wie Gläubiger und Schuldner: Eltern haben ihren Kindern durch ihre Erziehungsarbeit ein Darlehen gegeben, das Kinder im Erwachsenenalter abzutragen haben in Form von Zuwendung den eigenen Eltern gegenüber.

Diese Analogie ist allerdings aus verschiedenen Gründen wenig überzeugend. Erstens konfrontiert uns dieses ›Schuldnermodell‹ mit einem epistemischen Problem: Worin genau bestünde die entsprechende Leistung für das, was Eltern ihren unmündigen Kindern gegeben haben? Es scheint sehr schwierig, wenn nicht unmöglich, diesbezüglich Angaben zu machen und eine vergleichbare Leistung von den erwachsenen Kindern zu fordern. Anders als im Fall der Gläubiger-Schuldner-Beziehung fehlt im Fall des Eltern-Kind-Verhältnisses nämlich schlicht ein Vergleichsmaßstab, der notwendig scheint, um den Inhalt der kindlichen Pflichten bestimmen zu können. Auf der Suche nach einem solchen Vergleichsmaßstab wird zweitens deutlich, dass die Schuldner-Gläubiger-Analogie in wesentlicher Hinsicht in die Irre führt: Sobald der Schuldner die bestimmbare reziproke Leistung erbringt, also z.B. das Geld zurückzahlt, sind er und sein Gläubiger ›quitt‹. Einen solchen Zustand des Ausgleichs herzustellen, der das Ende der Verpflichtung markiert, ist geradezu der Witz von Pflichten im Sinne des Schuldnermodells. Die Pflichten, die Kinder gegenüber ihren Eltern haben, lassen sich in diesem Bild jedoch gerade nicht einfangen. Eltern werden ihren Kindern nicht vorrechnen, dass sie sie noch drei Mal besuchen müssen, bis die Schuld abgetragen ist, die sich das Kind aufgeladen hat. Ein solcher Blick wäre unangemessen und würde eher das Ende der Beziehung markieren als die Idee stützen, dass die Beziehung weiter bestehen soll. Doch selbst wenn man diese Unklarheiten außer Acht lässt, stellt sich ein drittes Problem: Im Fall des Lebensgeschenks und auch der Sorge um das Kleinkind fehlt schlicht die ›Vereinbarung‹, die Schuldnermodellen zugrunde liegt. Kinder haben um ihr Leben ebenso wenig wie um ihre Erziehung und Pflege gebeten, und es scheint problematisch, jemanden in die Pflicht zu nehmen, weil man ihm etwas gegeben hat, wovon man gar nicht wusste, ob er oder sie es haben wollte. Aus diesem Grund gibt es auch keine Pflicht, für die empfangenen Gaben eine Gegenleistung zu erbringen.

Allgemeiner formuliert bringt das Schuldnermodell die Idee der fairen Kostenverteilung ins Spiel: Nicht nur die Geburt, sondern das

Aufziehen von Kindern ist mit Lasten verbunden, die – so der Gedanke – unter denen, die den Profit haben, fair verteilt werden sollten. Eltern sind diesbezüglich gleichsam in Vorleistung gegangen, und die kindlichen Pflichten ihnen gegenüber dienen dem Ausgleich der so entstandenen Schiefelage. Doch warum sollte das bloße Faktum des Profits jemanden zur Beteiligung an den Kosten verpflichten? Ich profitiere beispielsweise enorm davon, dass die über mir wohnende Nachbarin eine leidenschaftliche Cineastin ist, und jeden zweiten Abend im Kino bringt, denn das erlaubt mir, in ihrer Abwesenheit laut Musik zu hören. Gleichwohl wäre es absurd, wenn sie allein aufgrund dieser Profite von mir verlangen würde, mich an den Kosten für ihre Kinokarten zu beteiligen. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass sie mit den Kinobesuchen zunächst einmal sich selber einen Gefallen tut, und dies gilt ganz ähnlich auch für die Elternkindbeziehung: Mit der Zeugung von Kindern haben Eltern zuallererst etwas für sich getan, nämlich ihrem Wunsch entsprochen, Nachwuchs in die Welt zu setzen. Und weil dem so ist, leuchtet es keinesfalls ohne Weiteres ein, dass ihre Kinder ihnen dafür eine Gegenleistung schulden. Das Schuldnermodell scheint daher nicht geeignet um zu begründen, weshalb ein erwachsenes Kind seinen Eltern verpflichtet sein sollte.

Das klingt hart und, wie man vielleicht einwenden könnte, reichlich undankbar. Doch mit der Berufung auf die Undankbarkeit des Kindes wird die Argumentationsebene gewechselt von der These einer Schuldhaftigkeit zur Behauptung einer Pflicht der Dankbarkeit. Vielleicht sollten Kinder ihren Eltern ja wirklich dankbar sein für das, was diese für sie getan haben? Was liegt näher als der Gedanke, dass wir der Frau, die uns unter Schmerzen geboren hat, in besonderer Weise dankbar sein sollten und deshalb verpflichtet sind? Dass wir dem Vater, der uns über Jahre hinweg begleitete und auf uns im besten Fall auch Acht gab, Dank schulden? Dankbarkeit für eine glückliche Kindheit oder für fröhliche Stunden, die man im Kreis der Familie zugebracht hat, ist zumindest eine weit verbreitete Haltung, die uns alles andere als unangemessen scheint. Doch folgt aus dieser offenbar geteilten Praxis eine Pflicht? Ich meine nein. Eine Haltung der Dankbar-

keit kann man vermissen; sie einzufordern ist hingegen unmöglich, denn Haltungen lassen sich nicht gebieten, sondern lediglich kultivieren. Und selbst wenn es möglich wäre, eine entsprechende Haltung einzufordern, sich also zeigen würde, dass wir dankbar sein sollten für die Familienkonstellation, von der wir profitieren durften, ergeben sich daraus keine konkreten Forderungen, die Eltern an ihre Kinder stellen könnten. Verlieren wir beispielsweise unseren Geldbeutel und ein ehrlicher Finder schickt uns diesen zurück, sollten wir diesem möglicherweise wirklich dankbar sein. Wir schreiben in einer solchen Situation eine Karte, schicken Blumen, zeigen uns erkenntlich. Abgesehen von einer Geste, die der Dankbarkeit Ausdruck verleiht, bestehen aber keine weiteren Pflichten. Zugegeben ist das, was Kinder von ihren Eltern erhalten, von einer ganz anderen Dimension als ein verlorener Geldbeutel. Aber selbst wenn wir dies anerkennen, fragt sich, was daraus genau an Dankbarkeitsgesten folgen sollte. Eine junge Frau kann mit guten Gründen zu ihren Eltern sagen: »Ich bin Euch ewig dankbar, für alles, was ihr mir geschenkt habt, aber jetzt möchte ich meine eigenen Wege gehen.« Was berechtigt die Eltern zum Urteil, ihr Weggang sei Ausdruck von Undankbarkeit? Dankbarkeit steht uns als Haltung in vielen Fällen gut an, doch aus ihr folgen keine berechtigten Ansprüche auf konkrete Güter oder Verhaltensweisen des Gegenübers.

Halten wir an dieser Stelle kurz inne: Die bisherigen Versuche zu zeigen, weshalb Kinder ihren Eltern speziell verpflichtet sein könnten, fokussierten auf die Frage, was Eltern ihren Kindern in deren Kindheit gegeben haben und was sie sozusagen als Gegenleistung von ihrem Nachwuchs erwarten können. Der Grund für diese Engführung der Debatte findet sich unter anderem im Umstand, dass mit der zunehmenden Überalterung unserer Gesellschaft und der Vereinsamung vieler betagter Menschen die Frage aufkommt, wer diesbezüglich in die Pflicht zu nehmen ist, d.h. wer für die entsprechenden Hilfeleistungen finanziell aufzukommen hat.²

2 Vgl. dazu bspw. das sogenannte ›Rabenvater-Urteil‹, in dem der deutsche Bundesgerichtshof einen Beamten verpflichtete, sich mit rund 9.000 Euro

In diesem Zusammenhang liegt es offenbar nahe, darauf zu verweisen, dass Kinder von ihren Eltern vorgängig massiv profitiert haben und dass sie entsprechend etwas zurückgeben müssen. Dies ist die Grundidee der Schuldner- wie der Dankbarkeitsmodelle. Sie stehen im Kern für das, was ich eine *Moral der Transaktion* nenne: Moralisch zu handeln heißt in den entsprechenden Kontexten, einen Ausgleich herzustellen für Leistungen, die einseitig erbracht worden sind. Dieses Moralverständnis fundiert viele soziale Beziehungen. Doch einerseits beruht es auf einem Bild von autonomen Beziehungspartnern, die frei entscheiden, welche Güter sie tauschen wollen und darüber allenfalls sogar eine Vereinbarung treffen. Dieses Bild passt aber gerade nicht zur Familie, in der die Beteiligten sich nicht frei wählen, sondern einander nolens volens gegeben sind. Andererseits führt es die Frage, was wir einander schulden, zu Unrecht auf den Austausch von Gütern und Fürsorge eng. Doch die fraglichen Pflichten erschöpfen sich nicht in Hilfsgeboten, denn viele Fragen, die uns im Zusammenhang mit unseren Eltern umtreiben, lassen sich nur adäquat erfassen, wenn wir von der Debatte um die Finanzierung der Fürsorge und der Pflege Abstand nehmen. So fragen sich erwachsene Kinder beispielsweise auch, ob sie heimlich heiraten oder ihren Eltern die Enkel vorenthalten dürfen oder ob sie das Alkoholproblem des Vaters ansprechen müssten. Es geht also bei den fraglichen Pflichten keinesfalls ausschließlich oder vorrangig um Hilfsgebote, sondern ebenso um Diskretionspflichten und Interventionsgebote. Um die Frage nach der Begründung der entsprechenden Pflichten in ihrer Gesamtheit beantworten zu können, müssen

an den Kosten für das Pflegeheim zu beteiligen, in dem dessen Vater bis zu seinem Tod lebte, obwohl der Vater den Kontakt zu seinem Sohn abgebrochen hat, als er achtzehn Jahre alt war, und ihn testamentarisch enterbte. Der Bundesgerichtshof entschied in letzter Instanz, der Sohn müsse seiner Unterhaltspflicht nachkommen. Auch wenn der Vater das familiäre Band zerschnitten habe, habe er sich in den ersten achtzehn Lebensjahren seines Sohnes um ihn gekümmert und damit seine Elternpflichten im Wesentlichen erfüllt (Beschluss des Bundesgerichtshof BGH XII ZB 607/12).

wir aber vor allem eines tun, nämlich die Elternkindbeziehung besser verstehen und danach fragen, wozu die Beziehung selbst – unabhängig von Vorleistungen – verpflichtet. Ich plädiere also im Kontext der Familienbeziehungen für einen Perspektivenwechsel: weg vom *transaktionalen Modell* der Moral hin zu einem *relationalen Modell* der Moral, das auf der Beziehung, nicht auf dem Austausch von Gütern beruht.

RELATIONALE MORAL UND VERLETZLICHKEIT

Dabei stellt sich natürlich sogleich die Frage, ob Beziehungen an sich verpflichten, ohne auf den Austausch von Gütern Bezug zu nehmen?

Betrachten wir dazu zuerst eine mögliche Form der persönlichen Beziehung, die Freundschaft. Tatsächlich sind viele der Meinung, Freund oder Freundin zu sein, heiÙe gerade, der befreundeten Person gegenüber speziell verpflichtet zu sein. Dies gilt nicht nur für die gern zitierten Nothilfeszenarien (Freunde sind demnach als Erste aus dem Teich oder dem brennenden Haus zu retten), sondern auch mit Blick auf andere Gebote, etwa Diskretionspflichten (was einem eine Freundin anvertraut, hat man für sich zu behalten) oder Interventionsgebote (gute Freunde sollten einander vor existentiellen Fehlern bewahren). Dabei steht gerade nicht die Fairness einer Transaktion im Vordergrund, also die Frage, ob einem Freund jenes Maß an Zuneigung geschenkt wird, das er einem selber hat angedeihen lassen. Derartige ›Aufrechnungen‹ sind eher ein Zeichen dafür, dass es mit der Beziehung nicht zum Besten steht, als dass man sich einander zugeneigt fühlt. Freundschaftspflichten sind nicht von der Art, dass sie irgendwann gänzlich erfüllt oder ›abgehakt‹ wären, wie dies bei transaktionalen Pflichten wie Schuldner- oder Dankespflichten der Fall ist. Vielmehr ist die Erfüllung entsprechender Pflichten für die Beziehung konstitutiv: Wenn eine Freundin nicht mehr bereit ist, ihren Freund zu unterstützen, die Geheimnisse, die er ihr anvertraut für sich zu behalten, und im Streitfall mit Dritten für ihn Partei zu ergreifen, ist dies ein

Zeichen dafür, dass sie womöglich nicht mehr an der Freundschaft interessiert ist.

Nun mag diese Position zwar lebensweltlich überzeugend sein, philosophisch hat sie jedoch einige Haken. Denn die These, dass Pflichterfüllung konstitutiv ist für eine Beziehung, die ihrerseits neue Pflichten generiert, ist einerseits zirkulär. Andererseits mutet es mit der Idee von moralischen Pflichten nur schwer vereinbar an, dass man seinen Verpflichtungen dadurch entgehen kann, dass man selbständig die normativen Voraussetzungen der Situation ändert – also im vorliegenden Fall die Freundschaftsbeziehung aufkündigt. Allerdings entspricht diese Darstellung der fluiden Freundschaft auch gar nicht dem Ideal des ›guten Freundes‹, der einem treu verbunden bleibt, egal was kommen mag. Das betonte schon Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* und wiederholte im 18. Jahrhundert Michel de Montaigne (1998) in seinem Essay *Von der Freundschaft*. Wer sich aus einer Freundschaft verabschiedet, einfach weil er oder sie das Interesse am gewohnten Gegenüber verloren hat, scheint nicht verstanden zu haben, worum es in einer Freundschaft wirklich geht. Dies gesagt, kann es natürlich dennoch zu Zerwürfnissen zwischen Freunden kommen oder zu einem Gefühl der Verflachung der Beziehung, die vielleicht dazu führt, dass man sich aus den Augen verliert. Momente der Reibung und vielleicht auch der Trennung scheinen mir nun aber besonders informativ zu sein für das Nachdenken über Freundschaftspflichten. Der Vorwurf, beispielsweise ungerechtfertigt verlassen oder verraten worden zu sein, bringt Erwartungen zum Ausdruck, die auf eine Verletzung von Pflichten hindeuten scheinen. Tatsächlich kommt die Moral in Beziehungen meist erst dann ins Spiel, wenn Beziehungen brüchig werden. Beziehungen sind moralisch gesehen insofern störungsanfällig, als sie stets mit der Möglichkeit von Verrat und Verlust einhergehen. Denn indem wir lieben und vertrauen, indem wir uns auf andere Menschen einlassen und gemeinsame Projekte mit ihnen teilen, machen wir uns auch verletzlich.

Der Begriff der Verletzlichkeit hat unterschiedliche Dimensionen (vgl. Mackenzie/Stoljar 2000): Menschen sind erstens in einem *ontolo-*

gischen Sinn verletzlich. Der Mensch ist nicht bloß ein autarkes, autonomes Individuum, wie ihn der Liberalismus zeichnet, sondern Menschen sind als wesentlich körperliche Entitäten verletzlich und aufeinander angewiesen: Sie können erkranken, verwundet werden, sie sterben (vgl. MacIntyre 1999; Butler 2004). Menschen sind zweitens *sozial* verletzlich: Sie können als Mitglieder einer Gesellschaft eine schlechte soziale Stellung haben, diskriminiert oder ausgegrenzt werden. Soziale Verletzlichkeit bringt immer eine Schlechterstellung einer Person im Hinblick auf ein bestimmtes Gut zum Ausdruck. So weisen sozioökonomisch schlechter Gestellte beispielsweise in vielen Gesellschaften eine höhere Morbiditätsrate auf. Diese beiden Konzepte der Verletzlichkeit – ontologisch und sozial – sind in der Ethik deshalb wichtig, weil sie ausweisen, dass wir den Menschen nicht nur als frei und unabhängig, sondern eben auch als vulnerabel denken müssen, wenn wir fragen, was wir einander schulden und an welchen Grundfesten sich moralisches Handeln zu orientieren hat. Aber für die Frage, was sich Personen in Familienbeziehungen schulden, ist ein dritter Begriff der Verletzlichkeit einschlägig, der *relational*, also beziehungsba­siert ist. Relationale Verletzlichkeit ergibt sich allein im Rahmen und in Abhängigkeit von Verbundenheit und gegenseitigem Vertrauen.

Relationale Verletzlichkeit weist dabei unterschiedliche Facetten auf, von denen ich an dieser Stelle drei unterscheiden möchte: Freundinnen sind erstens *epistemisch vulnerabel*. In den meisten Fällen kennen sie sich schon lange und sind deshalb vertraut mit den Vorlieben und Einstellungen der Anderen, wissen aber auch um ihre Schwächen und dunklen Seiten. Sie haben Erfolge geteilt, sind einander aber auch beigestanden in Situationen des Scheiterns. Sie haben sich Geheimnisse anvertraut und Vertraulichkeiten ausgetauscht. Eine tiefe persönliche Beziehung geht deshalb einher mit einem tieferen Verständnis für die andere Person. Dieses Verständnis füreinander verschafft Freunden einen epistemischen Vorteil gegenüber Außenstehenden, der ihnen in guten Zeiten erlaubt, einander besonders zu unterstützen, in schlechten Zeiten aber auch die Möglichkeit eröffnet, einander in einer Weise zu

verletzen, zu betrügen oder auszunutzen, wie es Außenstehende nicht zu tun vermöchten.

Freunde nehmen überdies am Leben des Anderen teil. Vielleicht spielen sie regelmäßig Tennis zusammen, fahren jedes Jahr gemeinsam in den Urlaub oder machen einander zu Paten ihrer Kinder. Freundschaften bestehen wesentlich aus Ritualen, an die sich beide Seiten mehr oder minder verlässlich halten. Gibt eine Seite das Ritual auf oder erlischt einseitig das Interesse für eine geteilte Praxis, provoziert dies Irritationen, die nach einer Erklärung oder sogar Rechtfertigung rufen. Weil Freundschaft auch darin besteht, dass Erwartungen verlässlich erfüllt werden, sind Freunde zweitens *erwartungsbasiert verletzlich*.

Diese erwartungsbasierte Verletzlichkeit ist drittens eng verwoben mit dem Umstand, dass wir in Beziehungen auch *emotional vulnerabel* sind. Liebe geht einher mit emotionaler Bindung, und dieser Bindung wird ganz wesentlich Ausdruck verliehen durch geteilte Rituale, Interessen und Gewohnheiten. (Liebespaare, die sich trennen, geben entsprechend oft als Grund für die Trennung an, sie hätten nichts mehr geteilt.) Jemanden zu lieben, heißt deshalb immer auch, ein emotionales Risiko einzugehen: das Risiko verlassen, betrogen oder zurückgewiesen zu werden.

Es gibt Personen, die dieses Risiko nicht eingehen möchten und deshalb nahe Beziehungen weitgehend vermeiden. Anders als bezüglich der ontologischen und sozialen Verletzlichkeit sind wir mit Blick auf die relationale Verletzlichkeit bis zu einem gewissen Grad frei zu entscheiden, wie nahe wir andere Menschen an uns heranlassen und wie sehr wir damit das Risiko eingehen, verletzt zu werden.

Aber ganz abgesehen davon, ob es eine erfüllende Lebensform sein kann, sich aus Angst vor Verletzung gegen Beziehungen zu verwahren, haben wir in Familienbeziehungen diese Freiheit nicht: Wir hatten nie die Möglichkeit, uns frei zu entscheiden, ob wir diese Eltern haben wollen. Ebenso wenig waren die Eltern frei im Entscheid, mit dem spezifischen Kind, das das ihre ist, verbunden zu sein. Sie konnten lediglich entscheiden, ob sie *überhaupt* Kinder haben wollen. Aber von

dem Moment an, in dem sie die Elternschaft anerkannten, begann auch die Beziehung zum Kind. Freilich ist auch familiäre Liebe nicht umsonst zu haben, sondern es muss in die Beziehung investiert werden. Gerade deshalb scheint ja die Idee, dass Kinder ihren Eltern etwas schulden, so naheliegend: Das elterliche Investment ist nicht nur finanziell und zeitlich, sondern auch emotional hoch. Doch der Fokus auf die Investitionen verkennt, dass die moralische Währung in persönlichen Beziehungen nicht die Schuld ist, die sich aus einem Aufrechnen mit der Vergangenheit ergibt. Es ist vielmehr die Liebe respektive deren Kehrseite: die Verletzlichkeit, die diese Beziehungen prägen.

Diese Nichtwählbarkeit der familiären Bande verschärft nun aber die relationale Verletzlichkeit in entscheidender Weise. Was deren epistemische Dimension anbelangt, haben Eltern natürlicherweise einen umfassenden Wissensvorsprung im Vergleich zu ihren Kindern, die die Kindheit ihrer Eltern nicht miterlebt haben. Die umfassende Kenntnis des eigenen Nachwuchses kann für diesen auch bedrohlich ausfallen, wenn er aus den Rollen, die ihm zugefallen sind, nicht mehr schlüpfen kann. Der Grund dafür liegt in den normalerweise recht statischen Bildern, die wir von jenen haben, die wir lieben. Da Vertrautheit auch darin besteht, die geliebten Menschen ›lesen‹ zu können und ihre Handlungen und Haltungen bis zu einem gewissen Grad antizipieren zu können, bekunden Freunde oft Mühe damit, wenn sich diese stark verändern. Es ist eine offene Frage, wie viel Veränderung Zuneigung und Liebe ertragen kann und soll. Gerade in Familienbeziehungen zeigt sich jedoch oft, dass Entwicklungen von Personen nur schwer zugelassen werden können. Die epistemische Vulnerabilität kann sich dann zu einer Art Zwangsjacke verdichten, in der wir einander ständig vor dem Hintergrund der Familiengeschichte sehen und einordnen. Die Familiengeschichte hilft uns deshalb nicht nur in einem positiven Sinne zu verstehen, wer wir sind, wie David Velleman (2005) betont; wir können uns auch eingesperrt fühlen in der eigenen Geschichte (kritisch dazu: Haslanger 2009). Epistemische Vulnerabilität kann deshalb in Familiengefügen eine spezifische Verschärfung erfahren.

Der zweite Aspekt dieser speziellen Akzentuierung der epistemischen Verletzlichkeit betrifft den Umstand, dass Familien stets mehrere Personen umfassen, die miteinander in einer Weise verwoben sind, wie es die Freunde einer Person normalerweise untereinander nicht sind. Wenn eine Mutter das Geheimnis ihres Sohnes ausplaudert, kann das nicht nur den Sohn verletzen, sondern auch negative Auswirkungen haben auf dessen Ehefrau, seine Schwestern, seinen Vater. Familien werden zurecht als Systeme beschrieben, und Familiengeheimnisse tabuisiert, weil sie aufzudecken das ganze System beeinträchtigen würde. Inzest ist vermutlich der problematischste Fall eines Familiengeheimnisses, das meist sehr gut gehütet wird, weil alle Vertrauenspersonen zugleich Betroffene sind – nicht nur als eigentliche Opfer, sondern auch in ihrer Rolle als Mitwisser. Zwar können solche Phänomene auch in Peer-Gruppen oder Freundeskreisen auftreten. Meist sind diese Gruppen aber doch loser, sodass es nicht zu denselben gravierenden Effekten kommt. Außerdem behaupte ich an dieser Stelle nicht, dass epistemische Verletzlichkeit in Familien kategorisch anders ausfällt als in Freundschaften. Ich sage nur, dass diese Art der Verwundbarkeit in vielen Familien eine spezielle Akzentuierung erfährt.

Dasselbe gilt auch für die erwartungsbasierte und die emotionale Vulnerabilität. Wie ich in Bezug auf Freundschaften schon gesagt habe, bestehen intime Beziehungen meist aus geteilten Praktiken und Ritualen, und der Wert der Beziehung hängt unter anderem davon ab, dass wir uns verstanden und aufgehoben fühlen, gerade weil die Verbindung in all den kleinen Vertrautheiten Bestätigung erfährt. Wir fühlen uns einander zugehörig und verbunden – und entsprechend sind wir auch verletztlich mit Blick auf das Ende dieser Zugehörigkeit und Verbundenheit. Im Vergleich zur Freundschaft erfährt aber auch dieser Typ der Verletzlichkeit in der Familie zwei Akzentuierungen:

Die erste Akzentuierung betrifft den Umstand, dass die Familienbeziehung als solche *nicht beendet werden kann*. Natürlich können auch Kinder den Kontakt zu ihren Eltern abbrechen und Eltern ihre Kinder verstoßen. Dennoch bleibt das Kind bis zu seinem Tod das Kind dieser spezifischen Eltern, und Eltern bleiben bis zum Tod ihres

Kindes dessen Vater oder Mutter. Es gibt Exfreunde, Exfrauen, Expartner – aber es gibt keinen Exvater, keine Exschwester oder Extochter. Dagegen kann man durchaus Freundschaften beenden oder sich so verhalten, dass die Freundschaft leidet und früher oder später zu einem Ende kommt. Die Familienbeziehung dagegen lässt sich nicht aufkündigen. Die amerikanische Philosophin Claudia Mills (2015) sieht in dieser Nichtwählbarkeit einen speziellen Wert, weil sie meist damit einhergeht, dass wir bedingungslos geliebt werden: Gerade weil wir uns in unseren nahen Familienbeziehungen gegenseitig nicht wählen können, können wir auch keine Bedingungen aneinander stellen. Wir sind einander »gegeben«, so Mills, und müssen uns deshalb miteinander arrangieren. Dies kann zwar im Einzelfall auch nachteilig sein, doch in erster Linie ist es ein hohes Gut, über einen Vorrat an Liebe zu verfügen, den wir uns nicht erst verdienen müssen und den wir auch nicht beim kleinsten Fehltritt verlieren. Doch Mills schildert damit nur die glänzende Seite der Medaille, die unter anderem ein Grund dafür ist, weshalb Familienbeziehungen sicherlich nie leichtsinnig aufgegeben werden. Die dunkle Seite des Umstands, dass wir unsere Blutsbande nie loswerden, besteht aber darin, dass uns dies auch in einer spezifischen Weise verletzlich macht, weil man sozusagen nicht übereinander hinwegkommen kann.

Die zweite Akzentuierung betrifft den Umstand, dass die Elternkindbeziehung *unersetzbar* ist. Wenn ein Sohn den Kontakt zu seinem Vater abbricht, kann der Vater nicht einen neuen Sohn finden. Zwar gilt dies bis zu einem gewissen Grad für alle tiefen persönlichen Beziehungen. Liebespartner hoffen zurecht, dass sie einander nicht als ersetzbar sehen, und auch langjährige gute Freunde teilen vermutlich das Gefühl, in einer Weise verstanden zu werden, wie sie nie wieder von einer anderen Person verstanden werden. Dennoch ist es selbstverständlich angemessen, eine verlassene Freundin zu trösten mit den Worten: »Gräme Dich nicht, er war sowieso nicht der Richtige für Dich, und früher oder später wirst Du Dich wieder verlieben und jemanden finden, der besser zu Dir passt.« Es wäre aber vollkommen inadäquat, Ähnliches zu Eltern zu sagen, die von ihren Kindern verlassen

wurden, oder zu Kindern, deren Eltern nichts mehr von ihnen wissen wollen. Ist man erst einmal erwachsen, kann man nicht noch einmal neu anfangen mit der Familienbeziehung. Deshalb verschärft sich auch die emotionale Verletzlichkeit im Rahmen der Familienbande.

Zugegeben lässt sich an dieser Stelle einwenden, dass die Akzentuierungen, die ich eingeführt habe, nur formale Eigenschaften der Familienbande sind: Es ist ja nicht die Beziehung, die nicht gekündigt oder ersetzt werden kann, sondern vielmehr die genetische oder soziale Rolle, die mit der Beziehung einhergeht oder auf der die Beziehung basiert. Damit stellt sich jedoch die Frage, ob diese ›formalen Eigenschaften‹ tatsächlich frei sind von jeglicher Normativität. Die Antwort, die ich an dieser Stelle vorschlage, lautet: Auch wenn in der genetischen Bindung oder der sozialen Bande selbst keine Normativität liegt, akzentuieren diese Bande respektive deren Eigenschaften die Verletzlichkeit, die Mitglieder in dieser sehr speziellen Beziehung einander gegenüber haben. Da Eltern und Kinder in einer gewissen Weise stets verbunden bleiben ganz unabhängig von ihren Vorlieben und Einstellungen, und da diese Beziehung unersetzlich ist, ist ein Scheitern dieser Bande schwieriger auszuhalten und ins Leben zu integrieren als ein Versanden einer Freundschaft.

VERLETZLICHKEIT UND FAMILIÄRE PFLICHTEN

Was heißt das nun für die Frage, was Kinder ihren Eltern schulden? Lässt sich aus der erwähnten Verletzlichkeit eine Verpflichtung ableiten und wenn ja welche?

Beginnen wir mit der epistemischen Verletzlichkeit. Es ist offensichtlich, dass Familienmitglieder einander in besonderer Weise verletzen können aufgrund des epistemischen Vorsprungs, den sie Außenstehenden gegenüber haben. Intimes Wissen voneinander verschafft Familienmitgliedern zwar auch die Möglichkeit, einander besonders zielführend zu helfen; doch dessen Kehrseite ist, dass sie auch in der Lage sind, einander zu verraten, zu beschämen, zu demütigen, wie es

jemand, der diesen epistemischen Vorsprung nicht hat, nicht vermöchte. Es ist selbstredend verwerflich, die geteilte Intimität und das historische Wissen voneinander auszunutzen. Diese Pflicht ist jedoch eine *natürliche* Pflicht, die sich auf das generelle Nichtschädigungsgebot zurückführen lässt, wir haben diese Pflicht allen Personen gegenüber. Es handelt sich somit nicht um eine spezifisch *filiale* Pflicht, die Kinder ihren Eltern *als ihre Kinder* schulden. Die Intimität versetzt die Familienmitglieder lediglich in die Lage, sich besonders einfach und tiefgreifend verletzen zu können; sie ist aber nicht die Grundlage der besagten Pflicht.

Generiert die erwartungsbasierte Verletzlichkeit spezielle filiale Pflichten? Manche Freunde und auch Familienmitglieder teilen gemeinsame Projekte, in die beide Seiten Zeit und Geld investieren, wie etwa der Kauf einer gemeinsamen Ferienwohnung, die Planung einer Reise. Die Erwartungen, die auf diesen gemeinsamen Projekten basieren, fußen in einer Art implizitem Versprechen, das man sich gegeben hat. Schert einer der Projektpartner aus, schuldet er natürlich eine Rechtfertigung und muss den entstandenen Schaden kompensieren. Die Pflicht, sich an Versprechen zu halten und bei einem Vertragsbruch den Schaden zu kompensieren, ist aber wiederum eine generelle Pflicht; sie ist nicht familientypisch und kommt dort möglicherweise sogar seltener vor als in Freundschaften und vor allem in Geschäftsbeziehungen. Die Kosten, die für Familienmitglieder entstehen, wenn jemand einseitig den Kontakt abbricht oder jemand seinem Gegenüber nicht jene Fürsorge angedeihen lässt, die dieser sich wünscht, betreffen eher die emotionale Verletzlichkeit, die sich in Familienbeziehungen verschärft durch die Unaufrückbarkeit und Exklusivität. Doch folgt aus dieser, dass Kinder für ihre Eltern Verantwortung übernehmen müssen, dass sie zu Kontakt und Fürsorge verpflichtet sind?

Betrachten wir zur Beantwortung dieser Frage noch einmal die Freundschaft. Einander Gutes zu tun, einander zu ermutigen und gemeinsam Zeit zu verbringen, liegt Freunden normalerweise am Herzen. Weil Freunden an der Beziehung liegt, haben sie auch Grund, sich um diese zu bemühen. Doch dieser Grund ist keine Pflicht im engeren Sin-

ne, die auch dann noch bestünde, wenn wir die Beziehung nicht mehr als wertvoll erachten. Ganz im Gegenteil: Würden wir uns nur noch aus einem Pflichtgefühl heraus um einander bemühen, hätten wir guten Grund uns zu fragen, ob wir tatsächlich noch Freunde sind. Das zeigt sich auch aus der drittpersonalen Perspektive: Wenn ich realisiere, dass meine Schwester ihre langjährige Freundin nicht an ihre Geburtstagsfeier eingeladen hat und nicht mehr mit ihr, wie früher immer, in die Ferien fährt, würde ich sie sicher nicht kritisieren für eine Vernachlässigung einer Pflicht. Vielmehr scheint es angebracht zu fragen, weshalb die Beiden nicht mehr befreundet sind. Eine Pflicht, befreundet zu sein und in einer Beziehung zu verharren, gibt es nicht, und dasselbe gilt auch für die Familienbeziehung.

Dieses Recht, eine Person zu verlassen, wird oft mit dem sogenannten *Voluntarismus* verteidigt: Es dürfen uns keine speziellen Pflichten aufgebürdet werden, ohne dass wir in die entsprechende Bande, die uns verpflichtet, eingewilligt hätten. Der Voluntarismus ist allerdings mit einer ganzen Reihe von Problemen konfrontiert, auf die ich an dieser Stelle nicht eingehen kann (zum Problem des Voluntarismus vgl. ausführlich: Scheffler 2002, Kap. 3). Das Konzept der Vulnerabilität kann jedoch meines Erachtens zeigen, weshalb es nicht nur *erlaubt*, sondern zuweilen sogar *geboten* ist, eine Person zu verlassen. Relationale Verletzlichkeit ist, so wie ich sie hier dargestellt habe, die Kehrseite jeder innigen Verbindung. Wenn die Liebe beidseits versiegt und die Bande nicht mehr als wertvoll erachtet wird, gibt es auch keinen Grund, diese weiter zu pflegen. Wenn die Liebe aber einseitig versiegt, dann sollte sich die Person, die gehen möchte, zwei Fragen stellen: Erstens eine kritische Rückversicherung: Ist die Beziehung wirklich ganz wertlos geworden? Gibt es tatsächlich keine Möglichkeit, sie weiterzuentwickeln, sondern bleibt nur der Abbruch, die Trennung? Immerhin gehören langanhaltende Beziehungen zum Wertvollsten im Leben, was es gibt. Wir haben deshalb prudentielle Gründe, auch kriselnden Verbindungen eine zweite und dritte Chance zu geben. Wenn die Beziehung aber wirklich wertlos geworden ist oder uns sogar belastet, dann haben wir genauso Grund, sie zu beenden. Wir müssen uns

nicht nur nicht quälen in Beziehungen, wir sollten dies auch aus prudentiellen Gründen nicht tun. Doch auch moralische Gründe sprechen für einen Beziehungsabbruch, wenn wir nicht mehr in der Lage sind, ihr etwas Positives abzugewinnen. Wir haben festgehalten, dass relationale Verletzlichkeit die Kehrseite jeder liebevollen Verbindung ist. Ist die Liebe nicht mehr zu haben, wird die Verletzlichkeit, die vorher sozusagen der inbegriffene Preis für das hohe Gut der Liebe war, vollkommen nutzlos. Es wäre deshalb geradezu moralisch verwerflich, eine Person in einer Beziehung zu halten, in der wir ihr keine Liebe mehr geben können. Deshalb sollten wir nicht zuletzt aus Respekt vor der einst geliebten Person alles daransetzen, dass auch sie ihre emotionale Verletzlichkeit uns gegenüber überwinden kann.

Wenn wir nun wieder die Familienbeziehung betrachten, so ist es rein theoretisch natürlich möglich, dass Eltern wie auch Kinder ihr Interesse aneinander verlieren und sie beidseitig langsam aufhören, sich mit jenen Gefälligkeiten zu versorgen, die ihre Bindung immer wieder gefestigt hat. Daran ist nichts falsch – es ist bloß äußerst selten. In vielen Fällen erweist es sich aber als sehr schwierig, die relationale Verletzlichkeit in der Elternkindbeziehung zu überwinden. Der Grund dafür liegt in den speziellen Akzentuierungen, die die relationale Verletzlichkeit in dieser Beziehung erfährt: Nichtaufkündbarkeit und Exklusivität. Man kann nie ganz über diese Beziehung ›hinwegkommen‹; insofern ist Blut tatsächlich dicker als Wasser.

In Familien ist die Verletzlichkeit auch gar nicht so sehr die Kehrseite der Liebe (oder nicht ausschließlich), sondern die Kehrseite einer sehr viel breiteren Form der Zugehörigkeit, die Identität, Biographie, eine ganze Reihe von weiteren Verwandten sowie soziale Konventionen und öffentliche Anerkennung umfassen. Einander aufzugeben oder zu verlieren, ist in Familien deshalb besonders gravierend, denn man verliert mit ihr einen ganzen Teil der eigenen Geschichte und Identität. Kinder haben deshalb sicherlich Grund, sich um ihre Eltern zu kümmern – einen Grund, der nicht allein in der Wertschätzung der Beziehung liegt, wie es bei der Freundschaft der Fall ist, sondern darüber hinaus einen Grund, der mit ihrer spezifischen Vulnerabilität zu tun hat.

Vielleicht scheint dieses Bild, das ich hier von der Familienbande zeichne, zu düster. Aber wie gesagt, stellen sich moralische Fragen in Beziehungen meist erst im Falle deren Störung, angesichts von Spannungen, Missverständnissen, Vertrauensbrüchen. Dies gilt nicht nur für Liebesbeziehungen und Freundschaften, sondern auch in der Familie. Die Spannungen und Verletzungen, die Familiengeschichten mit sich führen, thematisieren wir ungern. Aber eine Romantisierung der Familienbande übersieht, dass gerade in diesen Beziehungen die schlimmsten Dinge passieren können – denken wir an Missbrauch, Gewalt in der Ehe, erweiterte Suizide in Familien. Es ist deshalb vonnöten, diese Seite der Familiengeschichten ebenfalls in den Blick zu nehmen und in die Frage nach filialer Verantwortung einzubeziehen. Wie ich zu zeigen versucht habe, meine ich, dass der Begriff der Verletzlichkeit für diese Vorhaben hilfreich und zielführend sein kann.

Der hier gemachte Vorschlag, wie wir familiäre Verantwortung denken sollten, macht einen weiteren wichtigen Punkt deutlich, nämlich, dass die Verletzlichkeit und die entsprechenden Pflichten auf beiden Seiten – auf der Seite der Kinder wie auf der Seite der Eltern – bestehen. Anders als das Reziprozitäts- und das Dankbarkeitsmodell, die nur die erwachsenen Kinder in die Pflicht nehmen, verlangt das Verletzlichkeitsmodell von Allen an der Beziehung Beteiligten einen sorgsameren Umgang miteinander. Man muss nur einmal Franz Kafkas Brief an seinen Vater lesen, um zu verstehen, weshalb diese Anmahnung ihre bittere Berechtigung hat (vgl. Kafka 1991: 5).

Die Rede von relationaler Vulnerabilität zeigt aber auch, dass die Frage nach der filialen Verantwortung nicht adäquat beantwortet werden kann, wenn wir nur danach fragen, was Kinder ihren Eltern schulden, sondern dass stets auch die erwachsenen Kinder selbst sich fragen müssen, was sie in ihrer jeweiligen Verletzlichkeit leisten können und wo ihre jeweiligen Grenzen verlaufen. Denken wir zurück an die Rede vom Riskanten, das jeder Beziehung anhaftet: Beziehungen können nicht nur scheitern, sie können auch ausbeuten, demütigen und verletzen. Dann haben erwachsene Kinder ihrerseits selbstverständlich allen Grund, Distanz zu wahren und sich selber zu schützen. Insofern sich

Eltern und Kinder aber nie ganz lassen können, weil sie stets aneinander Gebundene bleiben, spricht viel dafür, lange an der Beziehung zu arbeiten und die Verantwortung für diese unter Beachtung der gegenseitigen Vulnerabilität wahrzunehmen.³

3 Ich danke Prof. Mathias Lindenau und dem Zentrum für Ethik & Nachhaltigkeit ZEN-FHS für die ehrenvolle Einladung, eine der Vadian Lectures halten zu dürfen. Danke auch dem Publikum für die klugen Fragen und die rege Diskussion nach dem Vortrag.

LITERATUR

- Archard, David (2015): »Das Ende der Familie? Zur Bedeutung der biologischen Verwandtschaft«, in: Betzler/Bleisch, *Familiäre Pflichten*, S. 57-86.
- Aristoteles (1995): *Die Nikomachische Ethik*, Neuntes Buch, Kap. 1-2, übersetzt u. eingeleitet v. Olof Gigon, 2. Aufl., München, S. 307-311.
- Bernhard, Andreas (2014): *Kinder machen. Neue Reproduktionstechnologien und die Ordnung der Familie*, Frankfurt a.M.
- Betzler, Monika/Bleisch, Barbara (Hg.) (2015): *Familiäre Pflichten*, Frankfurt a.M.
- Betzler, Monika/Bleisch, Barbara (2015): »Einleitung«, in: Dies. (Hg.), *Familiäre Pflichten*, S. 9-54.
- Bleisch, Barbara (2015): »Rabentöchter? Rabensöhne? Zur Begründung filialer Pflichten«, in: *Zeitschrift für praktische Philosophie* 2(2), S. 237-272.
- Butler, Judith (2004): *Precarious life. The powers of mourning and violence*, London.
- Gheaus, Anca (2015): »Hat die Familie einen besonderen Wert?«, in: Betzler/Bleisch, *Familiäre Pflichten*, S. 87-104.
- Haslanger, Sally (2009): »Family, Ancestry and Self. What is the Moral Significance of Biological Ties?«, in: *Adoption & Culture* 2, S. 92-122.
- Kafka, Franz (1991): *Brief an den Vater*, Frankfurt a.M.
- Mackenzie, Catriona/Stoljar, Natalie (2000): »Introduction: Autonomy Refigured«, in: Dies. (Eds.), *Relational Autonomy. Feminist Perspective on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New York, S. 3-31.
- MacIntyre, Alasdair (1999): *Dependent rational animals. Why human beings need the virtues*, Chicago.
- Mills, Claudia (2015): »Pflichten gegenüber älter werdenden Menschen«, in: Betzler/Bleisch, *Familiäre Pflichten*, S. 260-281.

- Montaigne, Michel de (1998): »Über die Freundschaft«, in: Ders., Essays, hrsg. v. Hans Magnus Enzensberger, Frankfurt a.M., S. 98-104.
- Scheffler, Samuel (2002): *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford.
- Velleman, David (2005): »Family History«, in: *Philosophical Papers* 34 (3), S. 357-378.

Bürgerverantwortung

HERFRIED MÜNKLER

BÜRGER UND VOLK – ZWEI KOMPLEMENTÄRE LEITBEGRIFFE DER POLITISCHEN ORDNUNG

Wenn im politischen Feuilleton die Leitprinzipien unserer westlichen Ordnung beschrieben werden, sei es nun in Abgrenzung gegenüber Ländern, die in unserer Gegenwart autoritäre Herrschaftsstrukturen haben, oder sei es auch gegenüber unserer eigenen Geschichte, dann werden vor allem zwei Begriffe ins Spiel gebracht: Demokratie und Zivilgesellschaft. Wie beide sich zueinander verhalten, ob damit ungefähr dasselbe gemeint ist, ob beide Begriffe in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen oder ob sie – so die dritte Möglichkeit – auf ein Verhältnis der gegenseitigen Ergänzung und Unterstützung abzielen, wird jedoch selten gesagt. Das mag in bestimmten politischen Konstellationen auch nicht erforderlich sein, weil im hiesigen Diskurs, also in den Selbstvergewisserungsprozessen unserer eigenen Gesellschaften, beide Begriffe komplementär gebraucht werden. Sie verweisen darauf, dass die Demokratie in ihrem »westlichen« Verständnis auf eine vitale Zivilgesellschaft angewiesen ist und dass eine solche Zivilgesellschaft demokratische Partizipationsstrukturen des Politikbetriebs braucht, um sich entfalten zu können.

Aber in Zeiten, in denen von Wut-Bürgern die Rede ist, die auf die Straße gehen und demonstrieren, weil sie mit demokratisch legitimier-

ten Entscheidungen nicht einverstanden sind und diese rückgängig machen wollen, oder in denen Demonstranten für sich in Anspruch nehmen, sie seien »das Volk« und sich damit gegen die Politik einer demokratisch gewählten Regierung in Stellung zu bringen versuchen, in denen gar unter dem Sammelbegriff des Populismus, gleichgültig, ob dieser sich nun politisch als rechts oder links versteht, die bestehende Parteienstruktur als »unverantwortliche Elitenherrschaft« (»die da oben«) ausgehebelt werden soll – in solchen Zeiten ist es angebracht, noch einmal und erneut über Demokratie und Zivilgesellschaft bzw. »das Volk« und »den Bürger« nachzudenken. Auf diese Weise, so hoffe ich, können wir uns dann auch Klarheit darüber verschaffen, was mit Bürgerverantwortung – dem Titel meines Vortrags – gemeint ist, was darin impliziert ist und was die Voraussetzungen dafür sind, dass Bürgerverantwortung nicht nur vom politischen System eingefordert wird, sondern dass es auch Bürger gibt, die sich dieser Verantwortung stellen und sie zu übernehmen bereit sind. Letzteres ist alles andere als selbstverständlich.

Demokratie etwa heißt bekanntlich nicht, dass das Volk, von dem die politische Macht ausgeht, selbst die Verantwortung übernimmt, sondern Demokratie besagt, zumal in ihrer neuzeitlichen Ausprägung, zunächst nur, dass das Volk die Macht verteilt und Verantwortung vergibt, entweder direkt an Personen oder aber an Parteien. Die demokratische Grundformel »Alle Macht geht vom Volke aus« heißt schließlich, dass sie nicht permanent beim Volk verbleibt, sondern für eine begrenzte Zeit vergeben, delegiert wird, um dann vom Volk zurückgeholt und in einem Wahlakt neu zugeteilt zu werden. Demokratie heißt, dass diejenigen, an welche die Macht delegiert worden ist, für den Umgang mit dieser Macht dem Volk – und niemandem sonst – verantwortlich sind.

Selbst die direkte Demokratie, in der das Volk nicht durch seine Repräsentanten vertreten wird, sondern selber herrscht, indem es unmittelbare Aufträge verteilt, eine Reihe von Fragen selbst entscheidet und dies nicht einem Parlament oder anderweitig zusammengekommenen Vertretern des Volkes überlässt, kommt doch nicht darum herum,

die Ausführung der Entscheidungen und Vorgaben des Volkes anderen – und nicht dem Volk selbst – zu überlassen, von für kurze Zeit beauftragten Bürgern, wie in einigen antiken und spätmittelalterlichen Stadtkommunen, bis zu einer Staatsbürokratie, wie in den neuzeitlichen Territorialstaaten, und sie muss, jedenfalls dann, wenn es sich um einen Rechtsstaat handelt, obendrein akzeptieren, dass die Entscheidungen des Volkes von einem Verfassungsgericht oder dessen Funktionsäquivalent überprüft werden.

Das ist in der Zivilgesellschaft, in der es um Bürgerverantwortung geht, anders. Hier geht es darum, dass der Bürger – *civis* – am Politikprozess partizipiert, mitberät, mitentscheidet und schließlich auch am Prozess der Implementierung dieser Entscheidungen beteiligt ist. Die zentrale Vorstellung der Zivilgesellschaft ist nicht Entscheidung, wie das bei der Demokratie der Fall ist, sondern Partizipation: Teilhabe, Beteiligung – und das nicht nur in dem Augenblick, da eine Entscheidung gefällt wird, sondern auch in der langen Vorgeschichte des Findens von Optionen, über die anschließend entschieden werden kann, und der sorgfältigen Begleitung dessen, wofür man sich entschieden hat, eingeschlossen der Möglichkeit, eine Entscheidung auch wieder zu revidieren, wenn sie sich im Prozess ihrer Umsetzung als gar nicht so gut erweist, wie man zunächst geglaubt hat. In einer funktionierenden Demokratie ergänzt sich beides im doppelten Sinn: es verstärkt sich wechselseitig und kontrolliert sich auch, eingeschlossen die Möglichkeit, dass die eine Seite die andere blockiert.

Halten wir also fest: Wo vom »Volk« die Rede ist, da ist der Träger der Letztentscheidung gemeint. Das Volk verteilt die Macht, und es bestraft Machtmissbrauch oder einen in seiner Sicht schlechten Umgang mit der Macht durch Machtentzug. Der Tag der Wahlen oder auch der Tag von Volksentscheiden, von Plebisziten, ist der Fest- und Feiertag der Demokratie. Die Zivilgesellschaft dagegen kennt solche Fest- und Feiertage nicht, sondern lebt in einer permanenten Fortdauer von Werktagen. Das Volk entscheidet, aber der Bürger übernimmt selbst politische Verantwortung. Der Bürger versteht sich nicht nur als Kontrolleur der Macht, wie das Volk, sondern vor allem auch als ein

steter Begleiter des Gebrauchs der Macht. Er ist nicht nur der Wächter und Kontrolleur der machtausübenden Eliten, sondern zugleich ein aufmerksamer Wegegefährte des tagtäglichen Politikbetriebs.

Ein solcher Bürger zu sein, kostet nicht nur viel Zeit, sondern hat auch Kompetenzvoraussetzungen, die alles andere als selbstverständlich sind. Es sind dies zunächst *kognitive* Kompetenzen, also die Fähigkeit, überhaupt zu begreifen, worum es geht und was die wahrscheinlichen und was die möglichen Folgen einer Entscheidung sind; dazu *habituelle* und *prozedurale* Kompetenzen, was heißt, nicht auf den Tisch zu hauen und Letztentscheidungskompetenz zu beanspruchen, sondern sich dem mühsamen Prozess des Deliberierens und Aushandelns zu stellen, sich auf Rede und Gegenrede und die Suche nach dem besten Argument einzulassen, aber auch die Verfahrenswege zu kennen, die in der komplexen Welt der politischen Strukturen nun einmal gegangen werden müssen. Und schließlich gehört zu diesem Bürger auch noch das Ensemble der *sozialmoralischen* Kompetenzen, unter denen der Verzicht auf die Verfolgung von Eigeninteressen und die Orientierung am Gemeinwohl die wohl wichtigsten sind. Der verantwortungsbewusste Bürger ist korruptionsresistent; er widersteht nicht nur den Angeboten anderer, die auf seine Entscheidungen von außen Einfluss nehmen wollen – und zwar nicht, was ja gewünscht ist, mit Argumenten, sondern mit dem Angebot materieller Vorteile –, sondern er stellt auch seine eigenen Interessen zurück, wenn er als Bürger in der Verantwortung steht.

Das ist zweifellos ein Idealbild des kompetenten Bürgers, und wenn man es zeichnet, ist sogleich klar, dass das Vorhandensein solcher Bürger alles andere als selbstverständlich ist. Die Demokratie ist, so lässt sich der Vergleich zusammenfassen, ein Verzicht auf Kompetenzerwartungen bzw. Kompetenzzumutungen, jedenfalls im Vergleich mit dem, was eine vitale Zivilgesellschaft von den Bürgern erwartet. Demokratie rabattiert in kognitiver, habitueller und sozialmoralischer Hinsicht. Die Vorstellung vom Volk, *demos*, ist qualitativ entkernt, jedenfalls dort, wo jeder, der im technischen Sinn Staatsbürger ist, zum Volk gehört. Beim Volk genügt es, dass es seine Interessen kennt und

diese zur Geltung bringt, und beides ist reduziert auf den Akt des Ankreuzens einer zur Disposition gestellten Option, sei es bei der Wahl oder beim Plebiszit. Im Unterschied zum Bürger steht das Volk weder unter einem Kompetenzvorbehalt noch muss es viel Zeit aufwenden, um seinen Einfluss auszuüben. Eine funktionierende Demokratie ist darum sehr viel leichter zu haben und auf Dauer zu stellen als eine vitale Zivilgesellschaft.

Weil das so ist, wird die Vorstellung von der Zivilgesellschaft zumeist als Ergänzung und Unterstützung der Demokratie konzipiert – und nicht als deren substanzielle Voraussetzung, sonst müsste man sich um die Funktionsfähigkeit der Demokratie permanent Sorgen machen. Indem die Demokratie konzeptionell von den hochgradigen Voraussetzungen der Zivilgesellschaft entkoppelt wurde, konnte sie in der Beschränkung auf ein institutionelles Arrangement definiert werden und wurde so, zumindest im Modell, von den Anforderungen unabhängig, die im republikanischen Diskurs der Antike und dann noch einmal des 15. bis 18. Jahrhunderts unter dem Begriff der Bürgertugend verhandelt worden sind. *Virtù, vertu, virtue* – das waren die Formeln für die sozialmoralischen Voraussetzungen bürgerpartizipativer Ordnungen, und im republikanischen Diskurs stand fest, dass, wenn sie dahinschwanden, die partizipative Ordnung erodierte und an ihre Stelle autokratische oder oligarchische Systeme traten. Deswegen galt die Hauptsorge des republikanischen Diskurses auch stets der Bürgertugend, und in Anbetracht von deren Volatilität hatte das politische Denken des Republikanismus immer einen gewissen melancholischen Zug – oder aber es schlug um in die Präferenz harter Maßnahmen, die sicherstellen sollten, dass die Bürgertugend einem kontinuierlichen Prozess der Erneuerung und Revitalisierung unterlag. Der Florentiner Politiktheoretiker Niccolò Machiavelli etwa hat zu diesem Zweck auf die Präsenz äußerer Feinde und gelegentliche Kriege gesetzt, in denen die *virtù* der Bürger erneuert werden sollte; der französische Revolutionär Maximilien Robespierre wollte hingegen den Schrecken der öffentlichen Exekution von Republikfeinden, also den systematischen *terreur*, den er über den Wohlfahrtsausschuss organisierte, für die Erneuerung

der republikanischen Tugend einsetzen. Beides erklärt, warum die Insistenz auf Bürgertugend inzwischen so sehr in den Hintergrund getreten ist und Demokratie zumeist ohne Rekurs auf sozialmoralische Voraussetzungen definiert wird.

DER REPUBLIKANISCHE DISKURS UND DER COUP DES LIBERALISMUS

In der Geschichte des politischen Denkens lässt sich im 18. Jahrhundert, also noch in der Zeit vor Robespierre, die Ablösung der maßgeblich von Aristoteles und den spätrepublikanischen Historikern des antiken Rom geprägten Vorstellung einer *res publica civium* beobachten, einer Bürgerrepublik bzw. der Bindung der Republik an die Bürger als *cives*. An deren Stelle trat die Separation einer politisch-staatlichen und einer unpolitisch-gesellschaftlichen Sphäre, in der die Bürger ihren ökonomischen Privatnutzen verfolgen konnten, ohne dabei die Folgen dessen für den Gesamtverband im Auge haben zu müssen: Dem Staat oblag hingegen die Aufgabe, für die Sicherung der Rahmenbedingungen der Gesellschaft und den Wettbewerb auf dem Markt zu sorgen. Diese Separation beider Sphären, die institutionell die Entstehung eines Staatsapparats – Bürokratie, professionelle Diplomatie und stehendes Heer – zur Voraussetzung hatte, war eine Bedingung dafür, dass man die Kompetenzzumutungen an den Bürger immer weiter zurückfahren konnte: Der Bürger musste nicht mehr unbedingt *citoyen* sein, sondern konnte uneingeschränkt und dauerhaft als *bourgeois* auftreten, ohne dadurch die politische Ordnung zu gefährden. Genau das hatte der Republikanismus in seiner Sorge um die sozialmoralischen Ressourcen einer *res publica civium* stets entschieden bestritten.

Dagegen setzte der Liberalismus als eine neue, dem 18. Jahrhundert entstammende Denkströmung darauf, dass sich die Bürger von den Zumutungen der Politik, dem Zeitaufwand wie den sozialmoralischen Kompetenzerwartungen, fernhalten und ihren Geschäften nachgehen konnten, solange der Staatsapparat und die Herrschenden an seiner

Spitze durch Recht und Gesetz in Zaum gehalten würden. Der Liberalismus vertraute darauf, dass die zweckrationale Verfolgung des bürgerlichen Eigeninteresses im Endeffekt den größtmöglichen Beitrag zum Gemeinwohl leisten werde, und zwar gemäß Adam Smith' berühmter Formel vom Wirken der unsichtbaren Hand, die dazu führe, dass es gerade das Spiel der Eigeninteressen sei, welches dafür Sorge, dass am Schluss das allgemeine Wohl herauskomme. Hinter der unsichtbaren Hand verbergen sich demzufolge die Regeln des Marktes, von denen, so der Coup des Liberalismus, die Bürger in ihrer Sorge ums große Ganze entlastet werden und sich ganz auf sich selbst und ihre partikularen Interessen konzentrieren können – selbstverständlich nach den Vorgaben des Rechts und in Respekt vor den Gesetzen des Markts.

Immanuel Kant ist noch einen Schritt weitergegangen, als er die auf den Markt bezogenen Vorschläge von Adam Smith auf die Politik übertragen hat. In seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* etwa, in der er die in seiner *Metaphysik der Sitten* entwickelten Argumente für ein breiteres Publikum zusammenfasst, weist er das republikanische Ansinnen eines tugendkompetenten Bürgers zurück, indem er es in der Formel persifliert, eine Republik sei nur zu gründen und am Leben zu erhalten, wenn man es mit einem »Volk von Engeln« in dieser Welt zu tun habe – was gänzlich ausgeschlossen sei, weil es ein solches »Volk von Engeln« nicht gebe. Kant stellt dagegen die Überzeugung, man könne eine republikanische Ordnung auch dann stiften, wenn man es mit einem »Volk von Teufeln« zu tun habe, so man denn einen dem Markt vergleichbaren »Mechanism der Antagonismen« in der Verfassung zur Wirkung bringe, der kontinuierlich dafür Sorge, dass die bösen Absichten der »Teufel« in gute Wirkungen verwandelt würden. Was für Smith der Markt war, war für Kant die Verfassung, mit deren Hilfe der sozialmoralische Stress der Tugendsorge externalisiert und in der Verfassung institutionalisiert wurde. Das war eine geniale Antwort auf das Tugendproblem. Wir stehen heute indes vor der Frage, ob wir uns weiter darauf verlassen können oder ob im Zeitalter der Individualisierung und der Globalisierung ein solches Vertrauen naiv und unver-

antwortlich geworden ist. Wer die Frage so formuliert, wird sie kaum uneingeschränkt zugunsten des Ersteren beantworten.

Kant konnte nämlich stillschweigend auf Tugendgeneratoren setzen, die es heute so nicht mehr gibt: die von den Soziologen so bezeichneten sozialmoralischen Milieus. Den tiefgreifenden Veränderungen, die sich in den westlichen Gesellschaften seit der Mitte des 20. Jahrhunderts vollzogen haben, sind die alten sozialmoralischen Milieus des protestantischen Bildungsbürgertums, des organisierten Katholizismus und der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung mitsamt ihren Suborganisationen nach und nach zum Opfer gefallen. Zu Kants Zeiten waren diese sozialmoralischen Milieus freilich noch andere, aber das tut hier nichts zur Sache, da es zunächst nur darum geht, dass es solche sozialmoralischen Milieus gab.

Die Ursachen für die schleichende Erosion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren unter anderem die größere Mobilität der Menschen, und zwar in räumlicher wie in sozialer Hinsicht, das Schwinden der großfamiliären Bindungen, das zum Teil aus der angestiegenen räumlichen und sozialen Mobilität, zum Teil aber auch aus einem stärkeren Individualismus resultierte, und schließlich das Verschwinden der alten industriellen Großbetriebe, in denen Arbeiterfamilien über Generationen hinweg Beschäftigung fanden. Ist von den sozialmoralischen Milieus in Deutschland die Rede, so darf nicht vergessen werden, dass zu den tragenden Elementen der bürgerlichen wie bürgerschaftlichen Kultur auch noch das deutsche Judentum gehört hat, das ab der Mitte der 1930er Jahre von den Nationalsozialisten beraubt, vertrieben und ermordet worden ist. In diesem jüdischen Milieu lag obendrein der Kern eines bürgerlichen Mäzenatentums, von dem Kultur und Wissenschaft in Deutschland am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts erheblich profitiert haben. Dieses Milieu ist nicht sozio-ökonomischen Entwicklungen zum Opfer gefallen, sondern politisch gezielt zerschlagen worden.

Das Verschwinden dieser sozialmoralischen Milieus ist im Zusammenhang mit der Frage nach dem liberalen Dispens von den Erwartungen und Zumutungen einer republikanischen Ethik bedeutsam,

weil sie der Ort einer vorbildorientierten Einübung in bürgerliche Selbstbindung und politische Mitverantwortung auch bei einer reduzierten Tugendzumutung von Seiten der politischen Ordnung gewesen sind. Neben der Familie haben vor allem diese Milieus den Sozialcharakter der Menschen geprägt, und es wurde in ihnen vermittelt, warum und wofür sich jemand politisch engagieren und bürgerschaftliche Verantwortung übernehmen sollte. In den Milieus der klassischen Arbeiterbewegung und des politischen Katholizismus, aber auch im protestantischen Bürgertum hat das eine große Rolle gespielt. Die Wertevermittlung und die Verpflichtung auf bestimmte politisch-ethische Normen erfolgte hier weniger kognitiv und stärker affektiv, das heißt, ethische Orientierungen wurden hier nicht so sehr durch Reflexion auf die Verallgemeinerungsfähigkeit von Maximen und Grundsätzen ausgebildet, sondern durch die Orientierung an Vorbildern, denen nachzueifern erstrebenswert schien. Dass Norm- und Wertevermittlung über solche Vorbilder erfolgen konnte, hing natürlich auch an der Konstanz von sozialen Strukturen, die eine Wiederholung von Lebensführungen in der Abfolge der Generation ermöglichte. Nicht unerwähnt bleiben sollte dabei, dass eine solche Einsozialisation in gesellschaftliche Grundwerte extrem kostengünstig war, denn sie erfolgte nicht in eigens dafür vorgesehenen Institutionen, sondern war weitgehend ein Begleitprodukt des täglichen Lebens.

Neben *politischen Entwicklungen* waren es *sozio-ökonomische Prozesse*, die das Ende dieser Milieus bewirkt haben. Zu nennen sind der bereits erwähnte Anstieg der beruflichen Mobilität, weiterhin Prozesse der Individualisierung, durch die nicht nur das Zusammenleben, sondern schließlich auch der Zusammenhalt der Familien mehr und mehr geschwunden sind, dazu parallel ein tiefgreifender Wandel in den gesellschaftlichen Werten und, daraus resultierend, das Schwinden der Vorbilder, die, wie beschrieben, in den klassischen sozialmoralischen Milieus eine so wichtige Rolle gespielt haben. In der Regel sind diese Veränderungen als Befreiung von den stummen Zwängen der Gesellschaft erfahren worden. Individualisierung und Globalisierung haben die Struktur der Wertevermittlung und Wertebindung grundlegend ver-

ändert. Dabei ist zu beachten, was der Soziologe Richard Sennett als eine Folge der Flexibilisierung des Kapitalismus beschrieben hat: der zunehmende Verlust linearer und kumulativer Zeit durch die Veränderungen der Arbeitsorganisation seit den 1980er Jahren, der dazu geführt hat, dass die auf einer linearen und kumulativen Zeit beruhende biographische Erzählung des eigenen Lebens verschwunden, jedenfalls bedeutungslos geworden ist. Vorbilder sind durch tiefgreifend veränderte soziale Konstellationen nicht nur entwertet, sondern durch die Veränderungen in der Arbeitswelt geradezu unmöglich gemacht worden. Schlüssel dafür ist der Bedeutungsverlust von biographisch angesammelter Erfahrung durch den Prozess permanenter Innovation. An die Stelle der klassischen Vorbilder sind infolgedessen Prominente, Stars und Idole getreten, die die Aufmerksamkeit des Publikums erregen, aber keinerlei Relevanz für die eigenen Lebensentwürfe haben – und wo sie das dennoch tun, hat das eher negative als positive Folgen.

Aber das ist nur die eine Seite der Medaille: Der Erosionen von Milieus und nachlebenden Biographien steht nach wie vor eine große Bereitschaft der Menschen zu sozialem und politischem Engagement gegenüber: Zu erinnern ist an die ehrenamtlich Tätigen in sozialen Organisationen und Vereinen, aber auch in den politischen Parteien, zumal auf kommunalpolitischer Ebene. Und zu diesen eher klassischen Formen des bürgerschaftlichen Engagements kommt noch das Engagement in den Neuen sozialen Bewegungen, den Umwelt- und Bürgerinitiativen, den Netzwerken und vielem mehr hinzu, das es in dieser Form erst seit den letzten dreißig Jahren gibt. In all den genannten Fällen geht es um die Bereitstellung oder Bewahrung kollektiver Güter, wobei dem jeweiligen Engagement für die Gemeinschaft kein unmittelbarer privater Nutzen gegenübersteht, wenn man einmal von der mit diesem Engagement – vielleicht – verbundenen gesellschaftlichen Anerkennung absieht. Im Sinne der Rational-Choice-Theorien handeln diejenigen, die Bürgerverantwortung übernehmen, also irrational, weil sie sich für die Bereitstellung oder Bewahrung von Gütern engagieren, die nicht privatisierbar sind, sondern als kollektive Güter genutzt werden. Entgegen dem ökonomischen Theorem einer »tragedy of the com-

mons« investieren sie in diese kollektiven Güter, ohne sich darum zu scheren, dass auch andere, die dafür keine Sorge tragen, von ihnen in demselben Maße profitieren wie sie selbst. Zu solchen kollektiven Gütern bzw. *common goods* gehören eine saubere Umwelt ebenso wie die sozialen und politischen Entfaltungsmöglichkeiten der Menschen, die Bewahrung und Erneuerung sozialer Sicherungssysteme ebenso wie die Wahrung grundlegender Rechte. Nach der Logik des individuellen Nutzenmaximierers wäre es rational, andere diese Leistungen erbringen zu lassen, um sie dann in genau demselben Maße zu konsumieren wie die, die sie erbracht haben. Dieser Typ wird in den entsprechenden Theorien als *free-rider*, als Trittbrettfahrer, bezeichnet. Bemerkenswert ist nun, dass entgegen den Annahmen der Rational-Choice-Theorien unsere Gesellschaft keineswegs eine Aggregation von *free-riders* ist, sondern wir in ihr immer wieder einem dieser Logik der individuellen Nutzenmaximierung widersprechenden sozialen und politischen Engagement begegnen – zuletzt bei den vielen freiwilligen Helfern, ohne die die Flüchtlingswelle der vergangenen Jahre nicht hätte bearbeitet werden können.

Aber womöglich handelt es sich hier selbst um Wellen bürgerschaftlichen Engagements, die schlagartig auftreten, aber sich nicht verstetigen lassen, sondern auch wieder abebben, so dass man nicht von einer kontinuierlichen Verfügbarkeit bürgerschaftlichen Engagements und eines konstanten Bewusstseins der Bürgerverantwortung ausgehen kann. Der Soziologe Albert Hirschman hat das als Schwanken des Bürgers zwischen Eigennutz und Gemeinwohlorientierung beschrieben und dieses Schwanken als eine Grundkonstante der Gesellschaftsgeschichte bezeichnet. Was bedeutet das für die gesellschaftlich-politische Ordnung? Ist Bürgerverantwortung nur ein Ornament, das alles ein wenig schöner und besser macht, auf das man aber nicht wirklich angewiesen ist, weil das Ganze auch ohne gesteigerte Bürgerverantwortung Bestand hat? Oder handelt es sich tatsächlich um eine unverzichtbare Funktionsvoraussetzung der Ordnung, über deren dringliche Erfordernis wir uns lange hinweggetäuscht haben, weil Bürgertugend einfach so, ohne besondere Sorge und institutionelle Siche-

rungen, vorhanden war? Davon können wir indes für die Zukunft aus den beschriebenen Gründen – Individualisierung und Globalisierung sowie der Aufforderung, als ein rationaler Nutzenmaximierer zu handeln – nicht mehr ausgehen. Sehen wir uns das im Rahmen der jüngeren sozialphilosophischen und politiktheoretischen Debatten etwas genauer an.

NEUER GESELLSCHAFTSVERTRAG ODER NEUE BÜRGERETHIK

In der jüngeren Sozialphilosophie und Politiktheorie ist die Vorstellung entwickelt worden, eine gute und gerechte Ordnung könne nach dem Modell eines Vertrages entworfen werden, den Jeder mit Jedem schließt, und zwar unter Vorgabe der Wahrung seiner eigenen Interessen und in Respekt vor den Interessen aller Anderen. Ziel eines solchen Gesellschaftsvertrages ist ein fairer Interessenausgleich zwischen den Vertragschließenden, der so beschaffen sein soll, dass auch die Interessen der schwächsten und unglücklichsten Mitglieder der Gesellschaft angemessen berücksichtigt werden. John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* ist das vielleicht prominenteste Beispiel für diese Konzeption eines neuen Gesellschaftsvertrages. Dieser neue Gesellschaftsvertrag, das zeigt auch und gerade Rawls, muss keineswegs mit einer wirtschaftsliberalen Konzeption identisch sein, in welcher der Staat auf die Sicherung und Gewährleistung des gesellschaftlichen Funktionierens beschränkt ist, sondern kann durchaus auch staatliche Interventionen und Umverteilungen einschließen. Was ihn aber fundamental von dem republikanischen Diskurs über Bürgertugend und Bürgerverantwortung unterscheidet, ist der Umstand, dass in ihm Bürgerethik auf Kalkülrationalität zugeführt wird und der Gesellschaftsvertrag nach dem Modell des bürgerlichen Privatrechts aufgebaut ist. Einer spezifischen »Ethik des Bürgers« wird darin jedenfalls systematisch keine Bedeutung beigemessen, und Selbstbindung soll, wenn sie erforderlich ist, im

Anschluss an Kants kategorischen Imperativ aus der Reflexion auf die Generalisierungsfähigkeit des je Angestrebten erwachsen.

Das Problem einer solchen Begründung der Gesellschaft auf einem Vertrag ist die Unterstellung, dass es sich bei allen Vertragsschließenden um rationale Nutzenmaximierer handelt, also um solche, die willens und in der Lage sind, ihre Nutzenorientierungen bei Vertragsschluss vernünftig ins Spiel zu bringen. Was aber ist mit denen, die nicht als selbständige Akteure auftreten können, wie Kinder, Kranke, Alte, Arbeitslose oder auch Flüchtlinge? Rawls würde darauf verweisen, dass durch die Orientierung an der Verallgemeinerungsfähigkeit der je individuellen Zustimmung und die Zusatzbedingung des Nichtwissens der eigenen Position und Rolle in der durch Vertrag zu konstituierenden Gesellschaft (*veil of ignorance*) die Position der Schwachen hinreichend gesichert sei, was seine Überlegungen zweifellos gegen stärker wirtschaftsliberale Konzeptionen, wie etwa die von Robert Nozick und insbesondere die von James M. Buchanan, positiv abhebt. Das aber enthebt nicht des systematischen Problems, das in der Frage ausgedrückt wird, wo eigentlich die Rationalität herkomme, die bei der Abschließung des Vertrages immer schon vorausgesetzt wird? Ganz offensichtlich wird hier zurückverwiesen auf spezifische politisch-kulturelle Prägungen, die keineswegs universell vorhanden und obendrein in der Weise anerkannt sind, wie das unterstellt wird. Und schließlich als weitere Frage: Wo bleibt das Bedürfnis nach Anerkennung und alle anderen Bedürfnisse der Menschen, die nicht in pures Nutzenkalkül überführt werden können? Am problematischsten ist in solchen Konstruktionen aber die stillschweigende Unterstellung, intellektuell nachvollzogene *Begründungen* würden eo ipso auch zu einer praktischen *Selbstbindung* führen. Dass dem so ist, ist weder evident noch plausibel, und also müssen schließlich doch staatliche Zwangsinstrumente entwickelt werden, die aber genau in dem Bereich nicht greifen, der im sozio-moralischen Diskurs des Republikanismus als besonders sensibel herausgestellt worden ist. Der Verlust bürgerschaftlicher Ethiken ist also erheblich problematischer, als der Kontraktualismus das wahrnimmt und wahrhaben will.

Aus solchen Überlegungen heraus hat jene Strömung, die unter dem Begriff des Kommunitarismus zusammengefasst werden kann, gegen den von den Kontraktualisten ins Gespräch gebrachten neuen Gesellschaftsvertrag die Vorstellung einer gar nicht so neuen Bürgerethik gesetzt, die auf Erziehung und Vorbildhaftigkeit begründet ist – und nicht auf Verträgen, die freilich nicht ausgeschlossen werden, deren Bedeutung für die Kommunitaristen aber weniger zentral ist. Dabei tritt an die Stelle des individuellen Nutzenmaximierers, wie er in den kontraktualistischen Konzeptionen zugrunde gelegt worden ist, wieder der Bürger im Sinne des klassischen Republikanismus. Dieser Bürger ist durch seine Fähigkeit zur Selbstbindung und seine Bereitschaft zu politischer Mitverantwortung definiert. Selbstbindung heißt hier, dass nicht jede Tätigkeit grundsätzlich als Erwerbchance angesehen wird und dass in das bürgerschaftliche Selbstverständnis so etwas wie eine Verpflichtung zum Verzicht auf grenzenlose individuelle Nutzenmaximierung eingeschlossen ist. Mitverantwortung heißt in diesem Sinne die Bereitschaft zum Engagement für kollektive Güter, denen kein unmittelbar eigener Nutzen gegenübersteht. Eine solche Bürgerethik versteht sich als politisch-theoretische Alternative zum neuen Gesellschaftsvertrag, und sie ist nicht aus der reflexiven Universalisierung eigener Absichten und Interessen heraus zu entwickeln.

Ein etwas genauerer Blick auf die Geschichte des politischen Denkens, hier etwa auf die beiden Stränge des Republikanismus, einen eher philosophisch-normativen im Anschluss an Aristoteles und einen stärker historisch-politischen nach den Vorgaben der römischen Historiker, zeigt nun, dass der als neu apostrophierte Kommunitarismus so neu und innovativ gar nicht ist; vielmehr ist im Kommunitarismus der alte Strang republikanischen Denkens, der seit dem Aufstieg der politischen Ökonomie am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts zur Leitwissenschaft der Gesellschaftsanalyse immer stärker in den Hintergrund getreten ist, wieder aufgenommen und mit neuerlicher Bedeutung versehen worden. Natürlich kann es dabei nicht darum gehen, den Krieg wieder als Tugendgenerator aufzurufen, wie das bei Machiavelli und anderen war, oder die Tugendlosen mit dem Fallbeil

zu bedrohen, wie Robespierre das praktiziert hat, oder auch die alte Luxus- und Prosperitätskritik des klassischen Republikanismus wieder aufleben zu lassen, so als habe sich seit dem späten 18. Jahrhundert an den sozio-ökonomischen Grundlagen menschlichen Zusammenlebens nichts geändert. Aber das Anmahnen von Bürgerverantwortung ist ein bedeutsamer Hinweis darauf, dass die zeitweilig dominierenden Versuche, die gesellschaftliche Ordnung *allein* auf dem wohlverstandenen Eigeninteresse ihrer Mitglieder begründen zu wollen, genau das nicht zu erfassen vermögen, worauf bürgerschaftliche Freiheit und menschliche Selbstverwirklichung angewiesen sind: bürgerliche Selbstbindung und die Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung durch politische Partizipation – also Bürgerverantwortung.

DER NEUE POPULISMUS UND DIE VORSTELLUNG VON DER BÜRGERVERANTWORTUNG

Überall in Europa, aber auch in den USA haben wir es seit einigen Jahren mit einem Phänomen zu tun, das man früher eher für ein Spezifikum der lateinamerikanischen Staaten gehalten hat: dem Aufkommen populistischer Bewegungen, die unter dem Anspruch, sie verkörperten das Volk oder zumindest doch den wahren Volkswillen, die demokratische Ordnung als abgehobenes Elitenprojekt attackieren, bei dem »die da oben« machten, was sie wollten, während »wir hier unten«, wie die sowohl bei Links- wie Rechtspopulisten gebräuchliche Gegenüberstellung lautet, betrogen und verschaukelt würden und am Schluss auch noch für die Zeche aufkommen müssten, die »die da oben« gemacht hätten. Das ist offenkundig nicht aus dem Duktus der Bürgerverantwortung heraus gedacht, sondern das ist der Gestus von Leuten, die sich lange nicht um das politische Geschehen gekümmert, jedenfalls nicht aktiv daran partizipiert haben und sich nun im Gestus der Empörung, als Wut-Bürger somit, Gehör verschaffen wollen. Man kann auch sagen, Populismus sei die Folge dessen, dass sich in einer Gesellschaft

viele Menschen über lange Zeit nicht am politischen und gesellschaftlichen Geschehen beteiligt oder davon ausgeschlossen gefühlt haben und sich jetzt – lautstark und im Gestus der Empörung – als politisches Subjekt zurückmelden. Populismus hat mit der Vorstellung des Bürgers, des politische Verantwortung tragenden *civis*, nichts zu tun, sehr viel aber – und das nicht nur infolge der *populus*-Semantik – mit dem Volk, aus dem immer wieder einmal einige meinen, dass die Dinge nicht so laufen, wie sie sich das vorgestellt haben. Sie bedienen sich dazu dann des Volksbegriffs, um ihrem Einspruch Gewicht und Dringlichkeit zu verschaffen.

Ich fürchte, dass diese Entwicklung auch mit den gestiegenen Kompetenzerwartungen und der relativen Abwertung politischer Einflussnahme im Wahlakt zu tun haben. Mit dem Aufstieg neuer Partizipationsformen und dem veränderten Kommunikations- und Partizipationsverhalten durch die sozialen Medien hat die Basispartizipationsform der Demokratie relativ an Gewicht verloren. Viele haben den Eindruck, dass es auf sie und ihre Stimme ohnehin nicht ankäme bzw. dass durch deren Abgabe eigentlich nichts bewirkt werde. Also bleiben sie der Wahl fern. In allen westlichen Demokratien lässt sich in den letzten Jahrzehnten ein wachsender Anteil von Nichtwählern beobachten, die sich entweder als Bürger nicht ernst genommen fühlen oder aber spüren, dass sie für eine bürgerschaftliche Partizipation Kompetenzen mitbringen müssen, die sie nicht haben. Also folgen sie populistischen Bewegungen und Parteien, die ihnen die Rückkehr zur alten Einflussnahme versprechen. Die gibt es aber aufgrund der gewachsenen Komplexität von Politikprozessen nicht mehr, und infolgedessen fühlen sich viele von ihnen ein weiteres Mal nicht beachtet und an den Rand gedrängt, was ihr Aggressionspotential erheblich erhöht. So vertieft sich die Kluft zwischen Bürgerverantwortung und populistischem Protest, und was lange Zeit eine komplementäre Beziehung war, nämlich die zwischen Bürgerschaft und Volk, droht zunehmend in ein antagonistisches Verhältnis umzuschlagen. Das ist eine durchweg besorgniserregende Diagnose, mit der ich schließen will, ohne dafür eine Lösung anbieten zu können – außer der, dass man versuchen sollte, so

viele wie möglich in die Bürgerverantwortung mitzunehmen, um die Resignation, die in Wut umzuschlagen droht, möglichst gering zu halten.

LITERATUR

- Buchanan, James M. (1984): Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan, Tübingen.
- Hirschman, Albert O. (1984): Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel (1998a): »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, in: Ders., Werke in sechs Bänden, Bd. IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, S. 7-102.
- Kant, Immanuel (1998b): »Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf«, in: Ders., Werke in sechs Bänden, Bd. VI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, S. 191-251.
- Machiavelli, Niccolò (2016): Der Fürst, übersetzt u. eingeleitet v. Rudolf Zorn. Mit einem Geleitwort von Herfried Münkler, 7., aktual. Aufl., Stuttgart.
- Nozick, Robert (2011): Anarchie, Staat, Utopia, München.
- Rawls, John (1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit, übersetzt v. Hermann Vetter, Frankfurt a.M.
- Sennett, Richard (1998): Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin.
- Smith, Adam (1999): Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, 8. Aufl., München.

Verantwortung für die Vergangenheit

SUSAN NEIMAN

Die letzten zwei Jahre haben uns nicht gerade mit guten Nachrichten überhäuft. Exemplarisch stehen dafür die Zustände im Nahen Osten, die einen schier verzweifeln lassen: Seien es die hunderttausenden syrischen Familien, die nur die Möglichkeit haben, zwischen verschiedenen Formen des Terrors zu wählen; sei es die Frage, ob der IS (Islamische Staat) neue Anhänger gewinnt und einen neuen Albtraum schafft; oder ob die israelische Regierung immer weiter nach rechts driftet oder die Saudis Leute wegen kleiner politischer oder religiöser Verstöße auspeitschen und köpfen lassen.

Als er nicht mehr unter dem Druck stand, zur Wiederwahl antreten zu müssen, hat Präsident Obama in den USA damit begonnen, einige der Veränderungen durchzusetzen, die uns Anlass zur Hoffnung gaben. Doch der anhaltende Zuspruch für den Rassisten Donald Trump ließ den grotesken Clown von Mal zu Mal weniger lustig aussehen. Während wir, die wir ihn stoppen wollten, nicht anders konnten, als uns an all die Gründe zu erinnern, die uns 2008 dazu bewogen haben, Obama gegen Hillary Clinton zu unterstützen. Die Folgen sind nun allen bekannt. In Europa hätte uns der Brexit, der sich auf eine Mischung von Lügen und Fremdenfeindlichkeit stützte, vorwarnen können. In Polen, Russland, Ungarn oder der Türkei scheinen Lügen, Fremdenfeindlichkeit und Autoritarismus die Schlüssel zu sein, mit denen man an die Regierung kommt; ob Frankreich und Holland nun folgen, wissen wir

noch nicht. Auch ohne ein Wort über Brasilien, China oder ganz Afrika zu erwähnen, fällt es nicht schwer, meiner Freundin, einer Journalistin bei der *Zeit*, zuzustimmen, die mich neulich fragte: »Ist es nicht an der Zeit, damit aufzuhören, uns über Kulturpessimisten lustig zu machen?«

Und dennoch: Es gab einen Lichtblick in der Mitte Europas. Als die Flüchtlinge angingen, scharenweise aus dem Nahen Osten zu flüchten, griff ein rassistischer Mob in der sächsischen Stadt Heidenau Gebäude an, in denen Flüchtlinge unterzukommen hofften. Das deutsche Volk war empört – und ich meine das Volk, nicht ein paar linke Intellektuelle. Nicht die *Zeit*, sondern die *Bild-Zeitung*, Deutschlands größtes Boulevardblatt, das einst für seine rechtslastigen Positionen und Fotos halbnackter Frauen bekannt wurde, druckte die Schlagzeile: »Die Schande von Heidenau«. Zwei Wochen lang hießen Leute aus allen Schichten die eintreffenden Flüchtlinge willkommen, spendeten Nahrungsmittel und Kleider, und was noch wichtiger war, sie opferten ihre Zeit, um Deutschunterricht zu geben, bei der Bürokratie zu helfen und dafür zu sorgen, dass die Flüchtlinge sich in ihrem neuen Zuhause zu recht fanden.

Nach zwei Wochen der massenhaften Hilfsaktionen sprang Bundeskanzlerin Merkel auf den sinnbildlichen Zug auf und begann, ihn zu steuern. Zum ersten Mal in ihrem Leben nahm sie eine politisch riskante Haltung ein, die sie mit Vielen in ihrer eigenen Partei in Konflikt brachte. Und auch wenn es weiter Proteste von rechts gegeben hat, sowohl seitens der Neonazis als auch seitens ihrer zahmeren Verwandten in Bayern, Merkel und die Mehrheit der Deutschen haben die Vorhersagen widerlegt, dass das Willkommen bald ein Ende finden würde. Denn das von Tausenden Deutschen praktizierte Willkommen ist echt, und es entspringt einer jahrzehntelangen Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit. Die ursprüngliche Gewalt der Neonazis gegenüber den Flüchtlingen brachte die Mehrheit auf und löste eine unmittelbare, landesweite Reaktion aus: Da sie gelernt hatten, welche Gefahren in der passiven Hinnahme von Fremdenfeindlichkeit lauern, waren normale Deutsche entschlossen, die Gegenwart anders als die Vergangenheit zu gestalten.

Ja, es gibt die AfD (Alternative für Deutschland) – die nur als Protestpartei gegen die Einwanderung die Chance bekam, als Nationalpartei wahrgenommen zu werden. Aber auch wenn drei internationale Studien belegen, dass Deutschland in den letzten zwei Jahren nach rechts driftet, zeigen sie auch, dass Deutschland viel weniger rechtslastig ist, als die zwölf anderen europäischen Länder, die untersucht wurden (die Schweiz gehörte nicht dazu). Ich will die AfD nicht verharmlosen: Wir wissen, dass es für eine kleinere Gruppe nicht schwer ist, sich gegenüber einer größeren Gruppe zu behaupten und die Gesellschaft damit ins rechtsextreme Spektrum zu kippen. Die Trump-Wahl ist dafür ein Beispiel. Obwohl mehr Amerikaner gegen ihn stimmten wird er doch Präsident. Der Brexit hat es ebenso gezeigt. Obwohl die Mehrheit der Briten dagegen war, hat sich die Minderheit durchgesetzt, weil sie mehr Menschen mobilisieren konnte, an der Abstimmung teilzunehmen. Obwohl die Mehrheit der Deutschen die Aufnahme von Flüchtlingen befürwortet, steigt die Zahl der Abschiebungen und die Zustimmung für die AfD wächst.

Dennoch bin ich zuversichtlich, dass Deutschland gegen rechte Ansichten viel besser gewappnet ist als Frankreich, Holland oder England. Meine Zuversicht gründet auf Äußerungen der deutschen Regierung an dem Tag nach den US-Wahlen: In einer beispiellos undiplomatischen Rede erinnerte Frau Merkel an all die Werte, die Trump beachten muss, wenn er deutsche Kooperation erwarten will. Natürlich kann sie das nicht bei jedem Telefonat wiederholen und es muss und wird Kooperationen geben. Aber es spricht für Deutschland, dass es nicht bereit war, diesen rechten Nationalisten einfach zu normalisieren. Ich bin sicher, dies ist die Folge einer andauernden Beschäftigung mit der eigenen Geschichte.

VOM UMGANG MIT DER VERGANGENHEIT IN DEUTSCHLAND

Deutschlands Beziehung zu seiner Geschichte ist so komplex, dass mehrere Bandwurmwörter dafür geprägt worden sind, darunter *Vergangenheitsaufarbeitung*, *Vergangenheitsverarbeitung* und *Vergangenheitsbewältigung*. Obwohl man sie als Deutschlands charakteristischsten Exportartikel bezeichnet hat, gibt es für keines der Wörter eine treffende Übersetzung, weil es nirgendwo ein wirkliches Äquivalent dafür gibt. Deutschlands Auseinandersetzung mit seiner Vergangenheit ist alles andere als vollkommen gewesen, wie jeder Deutsche als erster erzählen würde. Wie eine Vergangenheitsbewältigung aussehen sollte, das war – und ist immer noch – der größte Konfliktpunkt zwischen Ost- und Westdeutschland. Dennoch ist sie eine, wie immer auch unvollkommene, Leistung, von der die übrige Welt sehr wohl lernen könnte.

Denn unser Streben danach, das Böse zu externalisieren, ist ebenso natürlich wie verbreitet. In der Antike galt selbst Böses, das ohne Absicht entsprungen war, als etwas, das die Gemeinschaft befleckte. Eindrucksvoll hat das Sophokles in der Geschichte des Ödipus, dem Inbegriff der griechischen Tragödie, dargestellt: Ödipus, der seinen Vater getötet und seine Mutter geheiratet hatte, wurde aus der Stadt verbannt. Die Erzählung erinnert uns daran, dass wir geneigt sind, das Böse von unserem eigenen Gebiet zu vertreiben. Um es weniger metaphysisch zu sagen: Wir möchten, dass unsere Vorfahren ehrenwert sind und geehrt werden. Wie erschütternd ihre Taten auch scheinen mögen, wir nehmen an, dass ihre Beweggründe rein waren. Schließlich sind es *unsere* Vorfahren. *Mein Großvater ist für die Verteidigung seiner geliebten Heimat gestorben, daran ist doch nichts verbrecherisch. Mein Großonkel hat nicht gekämpft, weil er ein Rassist war, er hat einfach sein Heim verteidigt.* Nachdem 2015 neun Kirchgänger in Charleston ermordet wurden, konnte man in der Debatte über die Fahne des Südens solche Bemerkungen von South Carolina bis Texas hören. In South Carolina und Alabama ist es gelungen, selbst Republikaner zu überzeu-

gen, dass diese Fahne nicht für Regionalstolz, sondern für die Sklaverei steht. Die Fahnen wurden ins Museum gebracht. In Mississippi dagegen wehen sie immer noch.

Die Bemerkungen gleichen jenen, die die Besucher der Ausstellung »Vernichtungskrieg: Verbrechen der Wehrmacht 1941-44« von sich gaben, einer Wanderausstellung, die von 1995 bis 1999 an vielen Orten in Deutschland und Österreich gezeigt worden ist. Anhand von Briefen und Photographien von Soldaten enthüllte die Ausstellung, dass die Kriegsverbrechen der Nazis sich nicht auf die Eliteeinheiten der SS beschränkt haben, und auch nicht auf ein paar faule Äpfel. Das Hamburger Institut für Sozialforschung, das die Ausstellung im Zuge der vielen Veranstaltungen zum 50. Jahrestag des Kriegsendes in Deutschland zusammengestellt hatte, hätte nie erwartet, welch heftige Reaktionen es damit auslösen würde. Schließlich schien die Behauptung, die Wehrmacht habe systematisch Kriegsverbrechen begangen, ausländischen Beobachtern und auch den meisten deutschen Historikern, ungefähr so wenig umstritten, wie die Behauptung, dass die Erde eine Kugel ist. Seit Jahrzehnten haben deutsche Intellektuelle das Treiben von Ärzten, Diplomaten, Richtern und anderen während des Zweiten Weltkrieges untersucht. Aber die Kluft zwischen historischer Forschung und der normalen öffentlichen Erinnerung war gigantisch, und die Ausstellung brach mit dem letzten Tabu der Nazizeit. Mit ihren 18 Millionen Mann unter Waffen umfasste die Wehrmacht einen größeren Querschnitt der deutschen Gesellschaft als jede andere Organisation. Jeder Deutsche hatte, wenn er nicht selbst dabei gewesen war, einen Vater, einen Sohn oder einen Bruder, der in der Wehrmacht gedient hatte. Und die Reaktionen auf die Ausstellung zeigten, dass die meisten von ihnen immer noch an den Mythos glaubten, die Wehrmacht sei sauber, ja ritterlich gewesen. *Ihre Soldaten, tapfere Männer, die ihr Heimat gegen die bolschewistische Bedrohung schützten, seien nicht besser oder schlimmer als Millionen von Soldaten vor oder nach ihnen gewesen.*

Deutschlands Aufarbeitung seiner verbrecherischen Vergangenheit war keine abstrakte oder akademische Übung; dafür ging sie zu sehr unter die Haut. Es bedeutete Eltern und Lehrer zu konfrontieren und

ihre Autorität als verkommen zu bezeichnen. Die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts waren in Deutschland turbulenter als die in Paris oder Prag – geschweige denn in Berkeley –, weil sie nicht Verbrechen anprangerten, die im fernen Vietnam begangen worden sind, sondern von Menschen, die einem sehr viel näher standen, von Menschen, die einen bei den ersten Schritten ins Leben begleitet hatten.

Außerhalb Deutschlands denken immer noch viele, die Stärke der Nazis habe von einem ungebildeten Pöbel abgehangen, eine Ansicht, die unglücklicherweise durch das grauenvolle Buch *Der Vorleser* (Bernhard Schlink) und seine anschließende Verfilmung verstärkt worden ist. Tatsächlich stammte der größte Anteil der Parteimitglieder der NSDAP aus den gebildeten Schichten. Ihre Kinder forderten, dass die Institutionen von oben bis unten überholt werden müssten.

Mehrere Jahrzehnte hat sich diese Generalüberholung nicht nur auf schulische Lehrpläne und juristische Examina erstreckt, sondern auch die öffentliche Debatte beherrscht, zahllose Kunstwerke in Film, Literatur und Fernsehen hervorgebracht und den öffentlichen Raum einer Reihe von deutschen Städten verändert. Neben dem bekannten Holocaustdenkmal, das auf einem zentralen Stück Brachland im wiedervereinigten Deutschland errichtet worden ist, gibt es mehr als 6000 kleinere, aber erschütternde »Stolpersteine«, die der deutsche Künstler Günther Demnig in die Bürgersteige vor Häusern eingefügt hat, in denen vor dem Krieg Juden gelebt hatten. Jede kleine Messingplakette führt den Namen auf sowie das Datum der Geburt und der Deportation. Demnigs über Deutschland verteilte Stolpersteine sind nur die unübersehbarsten der vielen Denkmäler zur Erinnerung an die Schrecken des Nationalsozialismus und den geringen Widerstand, den es gegen die Nationalsozialisten gegeben hatte.

UMGANG MIT DER VERGANGENHEIT IN ANDEREN LÄNDERN

Um einen Vergleich zu ziehen: Stellen Sie sich ein Denkmal für die *Middle Passage*, die Sklavenhändleroute über den Atlantik, oder den Völkermord an Amerikas Ureinwohnern im Herzen der Washington Mall vor. (Oder ein Monument, das zumindest die Zahl, wenn nicht die Namen der Vietnamesen verzeichnet, die in dem von ihnen so genannten Amerikanischen Krieg gefallen sind; Seite an Seite mit jenem Monument für die amerikanischen Soldaten, die im, wie sie sagen, Vietnamkrieg umgekommen sind.) Nehmen Sie an, Sie könnten eine Straße in New York entlanggehen und auf eine Gedenkplakette treten, die Ihnen sagt, dieses Gebäude wurde von Sklaven errichtet, an diesem Ort hätte ein Stamm der Ureinwohner gelebt, bis es zu einer ethnischen Säuberung kam. Im September 2015 ist in Nairobi ein von den Briten finanziertes Denkmal für den Mau-Mau-Aufstand enthüllt worden. Diese spät erfolgte und seltene Geste mag man loben, aber sie kann nicht die Art von historischem Umdenken anstoßen, die bei den Engländern stattfinden könnte, stünde es im Hyde Park. Wie Neil MacGregor, der frühere Direktor des British Museum und jetzige Intendant des Humboldt Forums Berlin, sagte: »Das Bemerkenswerte an der deutschen Geschichte liegt darin, dass die Deutschen ihre Geschichte dazu nutzen, um über die Zukunft nachzudenken, wo die Briten dazu neigen, sich mit der ihrigen selbst zu trösten.«

Sowohl der Hyde Park als auch die Washington Mall haben einen Platz zur Erinnerung an ein Beispiel des Bösen des 20. Jahrhunderts vorgesehen: den Holocaust. Dass ein Ereignis fernab in Europa so prominente Orte im nationalen Symbolismus Amerikas oder Großbritanniens einnimmt, scheint verblüffend. Zumal wenn man bedenkt, dass die USA wenig getan haben, um jüdische Flüchtlinge vor dem Holocaust zu retten, aber dafür umso mehr, um sicherzustellen, dass ehemalige Nazis in den Vereinigten Staaten unterschlüpfen konnten, wo sie dann einen beträchtlichen Einfluss auf die Politik des Kalten Krieges hatten. Und in britischen Archiven finden sich erschütternde

Dokumente, aus denen deutlich wird, dass es viele britische Politiker besser fanden, dass die europäischen Juden vernichtet wurden, als dass sie an Englands Küsten landeten. Könnte es sein, dass die Anstrengung, die unternommen wurden, um an Böses zu erinnern, das zu verhindern beide Länder wenig getan haben, einfach einem Schuldgefühl entspringt?

Diese Frage wird selten aufgeworfen, denn die einzige plausible Antwort scheint in einem antisemitischen Verweis auf die jüdische Lobby zu liegen. Aber Juden lassen sich, wie so oft in der Geschichte, als Vorwand für manch eine Agenda benutzen. Die herausragende Rolle, die der Holocaust in der amerikanischen – und in einem geringeren, aber durch bedeutsamen Maße in der britischen – Kultur spielt, erfüllt einen wichtigen Zweck: Wir wissen, was böse ist, und wir wissen, wer dafür verantwortlich war. Obwohl das Abschlachten von Völkern nicht mit den Nazis endete, ist die Behauptung, dass es böse ist, Menschen zusammenzutreiben und in die Gaskammern zu schicken, der einzige moralische Konsens, den wir haben. Ein Symbol für das unbedingte Böse liefert uns einen Goldstandard, an dem gemessen andere üble Handlungen wie gemeine Münze aussehen. Die Konzentration auf Auschwitz verzerrt unseren moralischen Blick: Wie stark kurzsichtige Leute erkennen wir nur große, fettgedruckte Objekte, während alles andere unscharf und trübe bleibt. Oder um es psychoanalytisch auszudrücken: Die Konzentration auf Auschwitz ist eine Art Verschiebung hinsichtlich dessen, was wir über unsere eigenen nationalen Verbrechen nicht wissen wollen.

Während Bücher und Filme über Nazideutschland in schöner Regelmäßigkeit erscheinen, weiß die breite amerikanische und britische Öffentlichkeit so gut wie nichts darüber, was in den 70 Jahren danach in Deutschland geschehen ist. (Ob die Schweizer Öffentlichkeit besser informiert ist, kann ich nicht sagen.) Ähnlich ist es mit der hervorragenden historischen Forschung über den Sklavenhandel und Rassensegregation gegangen: Bis vor kurzem ist es ihr überhaupt nicht gelungen, in das öffentliche Gedächtnis einzudringen, wie die allerjüngsten amerikanischen Debatten über die Fahne des Südens und andere Sym-

bole der Sklaverei und Segregation gezeigt haben. Für mich waren diese Debatten der letzten anderthalb Jahre ein Zeichen der Hoffnung, dass wir Amerikaner dabei sind, uns mit unseren eigenen Verbrechen auseinanderzusetzen. Denn wir hatten angefangen zu begreifen, wie die unbefragte Vergangenheit sich einen Weg in die Gegenwart erzwingt. Ich hatte gehofft, dass der Prozess, der in den 1960er Jahren in Berlin und Frankfurt begonnen und Deutschland verändert hat, sehr wohl den Bewegungen ähneln könnte, die in Ferguson und Charleston begonnen haben und nun die Eliteuniversitäten in den USA erschüttern. Unterschiede gibt es, aber all diese Bewegungen leben von dem Gedanken, dass unsere Vergangenheit uns weiterhin heimsuchen wird, wenn wir uns ihr nicht stellen.

EIN BEISPIEL FEHLENDER VERGANGENHEITSAUFARBEITUNG: DIE WAHL DONALD TRUMPS

Aber wie ein paar Monate den Blick auf die Welt verändern! Wie fast jede andere, ging ich am 8. November 2016 früh schlafen in der Hoffnung, die Clinton Regierung würde mir Zeit beschenken. Ich erwartete nichts Interessantes – Bernie Sanders hatte ich bis zum Ende seiner Kandidatur unterstützt, dann wählte ich zähneknirschend seine Rivalin. Doch wäre es nicht ein schöner Trost, endlich mehr Zeit mit Büchern zu verbringen, statt täglich stundenlang vor dem Bildschirm zu sitzen auf der Suche nach den neusten Nachrichten? Tja, seit dem 9. November lese ich nur noch Nachrichten, wenn ich nicht selber dabei bin, sie für die deutschen Medien zu kommentieren.

Die Nachrichten sind denkbar schlecht, und auch wichtig genug, dass ich auf Teile meines geplanten Vortrages verzichten werde. Obwohl – wie ich zum Schluss skizzieren werde – mein ursprüngliches Thema mit den Wahlen verbunden ist, ist es angesichts der Katastrophe dringender, genauer auf die US-Wahlen einzugehen. Denn sie betreffen bei weitem nicht nur US-Amerikaner. Wie habe ich mich im letz-

ten Jahr über amerikanische Freunde geärgert, die mir gratulieren wollten: Erstens müsste ich nicht ständig diesen dreckigsten aller Wahlkämpfe mitbekommen, und zweitens, für den Fall der Fälle, lebte ich schon in Europa. Aber Beides stimmt nicht. Dank des Internets bekomme ich alles mit; nicht zuletzt, weil ich als im Ausland lebende Amerikanerin dauernd danach gefragt werde. Und zweitens werden diese Wahlergebnisse jeden Menschen auf dieser Erde betreffen. Nun gut, vielleicht leben ein paar Schäfer in den Alpen, die weder von der Klimaveränderung, noch von Rechtsradikalen, noch vom islamistischen Terror bedroht sind. Alle anderen müssen schon aufpassen, um die richtige Lektion aus den Ereignissen zu ziehen.

Zunächst einige Fakten, die wenigstens in der deutschen Presse unterbelichtet sind. Donald Trump hat *nicht* die Wahlen gewonnen bzw. nur wegen eines längst obsoleten Wahlsystems gewonnen, das die Mehrheit der Wähler überstimmen darf. Noch sind nicht alle Stimmen gezählt, und Hillary Clinton hat schon 2.7 Millionen Stimmen mehr als der neue Präsident. Die gute Nachricht: Trump hat also *kein* Mandat für seine Präsidentschaft, denn weniger als die Hälfte aller Wähler haben nicht für ihn gestimmt. (Fast die Hälfte aller Wahlberechtigten haben gar nicht gewählt, da sie keinen der beiden Kandidaten akzeptabel fanden.) So können wir sicher sein: nicht mal jeder vierte Amerikaner steht hinter diesem Mann. Dies ist eine wichtige Zahl, die man im Kopf behalten muss, falls Sie in der nächsten Zeit geneigt sind, irgendwelche kruden antiamerikanischen Gedanken zu hegen. Denn schließlich sind wir auch das Land von Bob Dylan. Die schlechte Nachricht: das könnte völlig egal sein. George W. Bush ist auch ohne eine Mehrheit ins Amt gekommen – damals lag Al Gore allerdings nur mit 500.000 Stimmen vorne – und Bush hat trotzdem Unheil angerichtet. Oder glauben Sie, es gäbe den IS ohne den Irak-Krieg?

Warum haben wir das nicht kommen sehen? Es schien einfach absurd. Ein Film, in dem ein derart ignoranter, geldgieriger und verlogener Narzisst ins Weiße Haus gelangt, hätte nie gedreht werden können. Denn jeder Produzent hätte eingewendet: Dies ist nicht einmal eine Komödie, sondern einfach eine Farce – oder grobe antiamerikanisti-

sche Propaganda. Anders gesagt: Fast alle Menschen haben peinliche Verwandte, aber hätte ich einen Onkel, der dauernd darüber redet, wie groß er sei, würde ich mich zutiefst fremdschämen – und ihm möglichst psychiatrische Hilfe organisieren.

Zu meiner eigenen Entlastung kann ich sagen, dass meine optimistischen Wahlprognosen nicht nur auf der Absurdität dieses Ausgangs beruhten. Vor einem halben Jahr hatte eine Reihe von US-Generälen gesagt, sie würden sich früher pensionieren lassen, bevor sie unter einem Commander-in-Chief Trump dienten. Es war ein Wagnis, dies öffentlich zu sagen, denn die Armee ist zur Unparteilichkeit verpflichtet. Für jemanden, der in den Zeiten des Vietnam-Krieges politisch sozialisiert wurde, war dieser Trost ironisch. Dennoch war ich sicher: falls alle Stricke reißen, wird das Pentagon uns retten.

Nun will ich nicht versuchen, alle Gründe für dieses Wahlergebnis aufzuzählen, dafür müsste ich einen anderen Vortrag halten. Einen Mythos will ich dennoch aus dem Weg räumen: Trumps Wähler waren die armen, abgehängten Verlierer der Globalisierung, deren Interessen nicht von den liberalen Eliten wahrgenommen wurden. Es gab zwar solche, die Sie vielleicht schreiend auf den Massenkundgebungen gesehen haben.

Jetzt haben wir jedoch Daten und die sprechen eine andere Sprache. Die ärmsten des amerikanischen Volkes haben für Clinton gestimmt, während die Hälfte aller Trump-Wähler Jahreseinkommen von über 100.000 US-Dollar hatten. Nun könnten Sie einwenden: Gut, dann war eben nicht das Geld ausschlaggebend, sondern der geringe Bildungsgrad derjenigen, die Trump gewählt haben.

Ich muss Sie enttäuschen: Unter den weißen Wählern mit Hochschulabschluss haben 49 Prozent angegeben, für Donald Trump gestimmt zu haben; 45 Prozent stimmten für Hillary Clinton; die übrigen sechs Prozent haben ihre Stimme einer Partei gegeben, die keine Bedeutung bei der Wahl gespielt hat. Ich betone das Wort *angegeben*, denn die Daten entstammen Meinungsumfragen, die gleich nach Verlassen des Wahllokals gestellt wurden – als die Mehrheit noch glaubte, Trump könnte unter keinen Umständen die Wahl gewinnen, weil er of-

fen von allen Eliten nicht nur abgelehnt, sondern verhöhnt wurde. Das Spektrum reichte dabei von republikanischen Ex-Präsidenten über Hollywood-Schauspieler bis hin zu jeder seriösen Zeitschrift. Wenn es zu diesem Zeitpunkt 49 Prozent der weißen Akademikerinnen und Akademiker wagten, ihre Präferenz für Trump auszusprechen, liegt die Dunkelziffer wohl noch höher.

Ich habe keine Erklärung dafür, warum gebildete und wohlhabende Menschen einen offensichtlich gefährlichen Mann wählen können, und ich warne vor vorschnellen Erklärungen. Es geht um komplexe Phänomene, die sorgfältig analysiert werden müssen. Ich will aber auf eine historische Parallele hinweisen. Der Aufstieg der Nationalsozialisten wurde oft als Reaktion des Pöbels beschrieben: Nach dieser Lesart waren es die Armen und Abgehängten, die durch Arbeitslosigkeit und Inflation alles verloren hatten, und die Nazis massiv unterstützten, während die liberale Elite in Weimar feierte. Aber jeder gebildete Deutsche weiß, dass diese Erklärung einfach falsch ist. Denn die Mehrheit der Nazi-Parteimitglieder waren Akademiker. Folglich schützten weder Reichtum noch Bildung vor rassistischer, antidemokratischer Gesinnung.

Wenn Sie diese Parallele vorschnell, gar hysterisch finden, haben Sie vermutlich nicht die Bilder gesehen, die im November 2016 aus Washington kamen: Als ein Sprecher der Rechtsradikalen seine Rede mit den Wörtern »Heil Trump! Heil Sieg!« beendete, kamen ihm mehrere ausgestreckte Arme im Hitler-Gruß entgegen. Als eine amerikanische Jüdin, die seit Jahrzehnten in Berlin lebt, gehe ich alles andere als leichtfertig mit solchen Vergleichen um. Dass sie in diesem Fall gerechtfertigt sind, zeigten nicht nur die Hakenkreuze, die plötzlich in verschiedenen amerikanischen Orten erschienen, sondern die Arbeit des Mannes, der Chefstrategie im Weißen Haus werden soll.

Ich nenne Steve Bannon den »Goebbels digital«, denn er machte sich als Direktor von *Breitbart News* einen Namen, einer Website, die auf rechtsradikale Lügen in klug verpackter Form spezialisiert ist und demnächst Büros in Paris, Berlin und Amsterdam eröffnet. Die Europäer seien vorgewarnt. Ein Beispiel für seine Haltung gab er 2015 nach

dem Mord in Charleston. Als die Debatte um die Beibehaltung der Fahne der Südstaaten entbrannte, hat Bannon dafür geworben: *Seid stolz darauf! Zeigt eure Fahnen!* Das wäre ungefähr so provozierend, als wenn jemand nach der NSU-Mordserie in Deutschland dafür plädiert hätte, die Hakenkreuzfahnen wiedereinzuführen. Dieser Mann ist jetzt für Trumps Gesamtstrategie verantwortlich.

Aber mein Gedankenspiel funktioniert nicht. Nur die schlimmsten Altnazis in Bayern oder Sachsen würden sich trauen, Hakenkreuze als Reaktion auf rassistische Morde zu preisen. Und das liegt daran, dass eine Vergangenheitsaufarbeitung in Deutschland über die Jahrzehnte stattgefunden hat, die in den USA weitgehend fehlt. Die Deutschen haben aufgehört, sich als die Hauptopfer des Zweiten Weltkrieges zu verstehen und haben sich mit dem Leid der anderen beschäftigt. Es gibt Ansätze davon auch in den USA – vielleicht am intensivsten in Mississippi, einst der Bundesstaat der Rassisten. Aber diese Ansätze sind weit davon entfernt, tief in die Bevölkerung einzudringen.

WARUM IST VERGANGENHEITSAUFARBEITUNG WICHTIG?

Vergangenheitsaufarbeitung ist eine Art von moralischem Training, das uns helfen kann, komplexe Formen des Bösen ebenso zu erkennen wie einfache. Und bereitet uns darauf vor, diese allmählich zu verhindern. Denn je mehr wir uns auf einfache Fälle des Bösen konzentrieren, umso weniger Übung haben wir darin, komplexe zu erkennen. Und es sind die komplexeren Formen des Bösen, welche die amerikanische Politik kürzlich bestimmt haben. Der Genozid an den Ureinwohnern und die Versklavung der Afrikaner sind wohl ohne Schwierigkeiten als Formen des Bösen zu erkennen. Umstritten sind eher die Ereignisse, die danach passierten: von der leisen Fortsetzung der Sklaverei nach deren offizieller Beendigung, über die Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki, bis hin zum desaströsen Einmarsch in den Irak. Dieses Training sollte nicht auf Historiker beschränkt bleiben, sondern

eines der gemeinsamen öffentlichen Erinnerung sein, einer Geschichte, die kein redlich denkender Mensch ignorieren kann.

Will ich behaupten, die Bombe auf Hiroshima sei so böse gewesen wie die Ermordung von Kindern durch die Nazis, die kolonialistische Ausbeutung, wie sie im Kongo praktiziert worden ist, genauso entsetzlich wie die Versklavung von Millionen Slawen durch die Nazis? Wer hat das Recht, Vergleiche zu ziehen? Das ist keine triviale Frage. Die Nazis haben Fotografien von amerikanischen Lynchmorden als ein Argument dafür benutzt, dass der Rassismus in Amerika schlimmer sei als die Nürnberger Gesetze; zu diesem Zeitpunkt stimmte es auch. Noch war Geschlechtsverkehr zwischen Menschen verschiedener Ethnien nicht lebensgefährlich. Im besetzten Deutschland sind oft Vergleiche zwischen den deutschen Kriegsverbrechen und der alliierten Bombardierung von Zivilisten gezogen worden. Damals lag das Augenmerk auf dem Feuersturm von Hamburg und Dresden, den Deutsche unmittelbar erlebt hatten, aber noch heute wird in Deutschland und Österreich vom »atomaren Holocaust an den Japanern« gesprochen, allerdings nur von jenen, die politisch zur extremen Rechten neigen. Viele Deutsche haben versucht, Deutschland mit dem Argument zu entlasten, die Verbrechen der Wehrmacht seien nicht schlimmer als die der Alliierten gewesen, der Völkermord der Nazis nicht schlimmer als die Auslöschung der amerikanischen Ureinwohner durch die Europäer; dabei standen solche Vergleiche immer im Mittelpunkt.

Ich schließe mich lieber Tzvetan Todorovs Aufforderung an: Deutsche sollten über die Partikularität des Holocaust reden, Juden über seine Universalität. Denn Aussagen sind mehr als wahre oder falsche Behauptungen. Wie uns die Sprachphilosophie gelehrt hat sind sie auch Formen des Handelns. Ist eine Aussage eine Rechtfertigung oder eine Entschuldigung? Ein Deutscher, der über die Partikularität des Holocaust spricht, übernimmt Verantwortung, ein Deutscher, der über seine Universalität spricht, entzieht sich ihr. Wenn ich einen impliziten Vergleich zwischen Auschwitz und amerikanischen Verbrechen wie Hiroshima ziehe, indem ich untersuche, wie verschieden die beiden Länder mit ihren nationalen Verbrechen umgegangen sind, dann

schreibe ich als eine jüdische Amerikanerin, die sich darüber empört, dass ihr Land sich weigert, den ersten Schritt zu machen, um die Verantwortung für Hiroshima zu übernehmen. Dazu wäre es nötig, dass Amerikaner ein grundlegendes Wissen über das Geschehen erwerben. Eine Mischung aus Schulunterricht und einem nicht abreißenden Strom von populären Filmen, Fernsehsendungen und Radioprogrammen sorgen dafür, dass man kein Historiker zu sein braucht, um die grundlegenden Tatsachen über Auschwitz zu kennen. Um Berichte über Auschwitz zu meiden, dazu hätte man schon die letzten dreißig Jahre als Eremit leben müssen. Die Menge des zugänglichen Materials über den Krieg im Pazifik und die Bomben auf Hiroshima und Nagasaki ist demgegenüber leicht zu übersehen. Die Informationen gibt es – vor allem in Büchern und Dokumenten, und weitaus geringer im Film oder in anderen Medien – aber es erfordert Arbeit, sie aufzufinden.

Einige Kritiker halten solche Vergleiche für mehr als abstoßend, und in dem Versuch einer Amerikanerin, die Verbrechen ihres Landes zu untersuchen, sehen sie einen Akt des Selbsthasses. Auch das ist von den Rechten in Deutschland geäußert worden, die Veranstaltungen wie die Wehrmachtausstellung als Nestbeschmutzung angegriffen haben. Tatsächlich aber war es nach all den Jahren, in denen der Dreck unter den Teppich gekehrt worden ist, ein Akt des Nestsäuberns. Wäre dies nicht geschehen, wäre Deutschland nicht wieder in den Kreis der zivilisierten Nationen aufgenommen und erst recht nicht zur führenden Macht in Europa geworden.

Die deutsche Vergangenheitsaufarbeitung beschäftigt sich mit dem Wesen von Schuld und Verantwortung und damit, wie beides miteinander zusammenhängt. Heutige Deutsche verstehen kollektive Verantwortung als die Verpflichtung, die von ihren Vätern und Großvätern in der Vergangenheit begangenen Sünden in Zukunft zu verhindern. Doch die Vergangenheit selbst wirft moralische Fragen auf. Hitler, Himmler und Goebbels und ein paar andere sind klare Fälle von Schuld *und* Verantwortung: Sie haben ihre Verbrechen in böswilliger Absicht geplant und ausgeführt.

Was ist mit denen, die die Verbrechen nicht geplant, sondern bloß ausgeführt haben? Ohne Vorsatz oder überhaupt viel Überlegung? Waren diejenigen, die bloß Befehle am Schreibtisch unterzeichnet haben, schuldiger, weil sie weiter oben in der Hierarchie gestanden haben als die Wärter, die die nackten Juden in ihren Tod getrieben haben? Oder ist jemand, der dazu fähig ist, entmenschlichter als ein Bürokrat wie Eichmann, der von sich behauptet hat, ihm sei beim Anblick einer Massenhinrichtung schlecht geworden? Wie viel Schuld hat der Lokomotivführer auf sich geladen, der Tausende von Viehwaggons voller Opfer gefahren hat, oder der Besitzer der Fabrik, in der Zyklon B produziert worden ist? Wie steht es mit den Wählern, die Hitler an die Macht gebracht haben, weil sie hofften, er würde die Inflation, die Straßenkämpfe und das allgemeine Chaos beenden, in dem die Weimarer Republik unterzugehen drohte? Die Kirchen, die gegen die Euthanasie an geistig Behinderten protestierten, nicht aber gegen die Deportation der Juden? Ist jemand, der aus Überzeugung in die NSDAP eingetreten ist, schuldiger oder weniger schuldig als jemand, der dies nur getan hat, um beruflich vorwärtszukommen? Wie sollen wir einen Mann beurteilen, der sich schon früh freiwillig zur Wehrmacht gemeldet hat, um an der bequemerer Westfront eingesetzt zu werden, weil er wusste, sonst kommt er an der Ostfront? Was ist mit denen, die sagen, sie hätten mit oder für die Nazis gearbeitet, um zu verhindern, dass noch Schlimmeres geschieht, wären weniger skrupelhafte Leute an ihre Stelle getreten?

Wenn wir die Verbrechen anderer Länder untersuchen, werden sich ähnliche Fragen stellen, doch nur in den seltensten Fällen werden es dieselben sein. Indem ich eine philosophische Diskussion über Schuld und Verantwortung eröffne, die ebenso ernsthaft und differenziert wie die in Deutschland geführte ist, beabsichtige ich nicht, endgültige Antworten zu liefern, sondern eine breitere öffentliche Debatte anzustoßen.

Welche Fragen müssen sich nun Amerikaner stellen? Wieviel Schuld tragen sie an dem Wahldesaster? Ich, die Clinton wählte, aber ohne die Begeisterung und das Engagement, die ich 2008 für Obama

aufbrachte? Die Millionen, die gar nicht wählten, weil sie beide Kandidaten korrupt fanden? Die Medien, die Trump weitgehend verabscheuten, sich aber offen über die hohen Einschaltquoten freuten, die er produzierte? Was ist mit denjenigen, die seine Art Rassismus ablehnen, aber nichts gegen den strukturellen Rassismus taten, der dazu führt, dass mehr schwarze Männer im Gefängnis als in der Ausbildung sitzen? Wie ist es mit den Menschen, die sich einfach nicht informieren, und folglich nicht wissen, dass die Sklaverei nicht mit dem Bürgerkrieg aufhörte, sondern in anderen Formen weit ins 20. Jahrhundert reichte? Oder können sie nichts dafür, wenn die Schulbuchpolitik weitgehend aus Texas bestimmt wurde?

Sie sehen, ich habe erst angefangen, und könnte noch lange Fragen aufzählen. Ich kenne Ihr Land zu wenig, um zu wissen, welche Fragen hier nicht gestellt wurden. Ein jedes Land muss sich genau überlegen, wie es sich von der Last der Vergangenheit befreit. Nur eins ist gewiss: *Vergiss die Vergangenheit und schaue nach vorne* ist nicht einmal in der Individualpsychologie hilfreich und in der Politik ist dieser Rat vollends nutzlos. Denn die Vergangenheit eiert und wird zu einer offenen Wunde.

Unsere Medien mögen die Entscheidung, die Bombe auf Hiroshima abzuwerfen oder die demokratisch gewählte Regierung im Iran oder im Kongo zu stürzen, längst vergessen haben, doch Ihre Medien haben es sehr wohl getan. Nur wenigen Amerikanern oder Europäern ist bewusst, wie wenig Glaubwürdigkeit ihre Länder in anderen Teilen der Welt genießen. Die Menschen außerhalb der westlichen Welt misstrauen der Beschwörung westlicher Werte, denn sie wissen, wie oft diese Werte missbraucht worden sind. Solange wir nicht anerkennen, dass Böses sich oft hinter angeblich guten Absichten versteckt, wird unsere moralische Autorität weiter schwinden. Denn die Kritiker sind sich sicher: Bemühungen, universale Werte zu unterstützen, seien Deckmäntelchen für Gewalt und Ausplünderung. Will man solchen Argumenten etwas entgegenhalten, dann muss man sich der Wahrheit stellen, die darin liegt.

Und solchen Argumenten muss man entgegenreten: Organisationen wie der IS stellen eine ernsthafte Bedrohung für uns dar. Die jungen Leute, die ihr angenehmes Leben in Denver oder Birmingham aufgeben, um in der syrischen Wüste zu kämpfen, folgen antiwestlichen Botschaften, die nicht durch und durch falsch sind. Der Irak ist nur das jüngste Beispiel für das Bestreben, einen verbrecherischen Angriff mit einer doppelbödigen Berufung auf demokratische Werte zu rechtfertigen. Derartige Bestrebungen zu entlarven und wo möglich Wiedergutmachung zu leisten, ist keine Garantie dafür, dass antiwestliche Organisationen anfangen, die Werte des Westens ernst zu nehmen. Es wäre schon ein Fortschritt, wenn der Westen selbst sie ernst nähme. Die anhaltenden Schwächen der Europäischen Union beruhen auf ihrer Unfähigkeit zu entscheiden, ob sie für mehr steht als Handelserleichterungen.

Gerade die fortschrittlichen Europäer, die von ganzem Herzen die Werte der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität, wie sie von der europäischen Aufklärung hervorgebracht worden sind, befördern sollten, lassen sich oft durch ihr Wissen um Europas kolonialistische Vergangenheit davon abhalten. (Die gegenwärtigen Spannungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen in Frankreich sind beispielsweise, wie behauptet wird, auf die Art und Weise zurückzuführen, in der der Algerienkrieg seit den Tagen Charles de Gaulles erinnert und vergessen worden ist.) Offen mit jener Vergangenheit abzurechnen, könnte es uns ermöglichen, uns mehr als eine magere Zukunft vorzustellen. Denn unsere Vergangenheit zu erforschen ist ein entscheidender Schritt hin zur Mündigkeit. Ein erwachsenes Verhältnis zu unserer eigenen Kultur gleicht einem erwachsenen Verhältnis zu den eigenen Eltern. Zum Erwachsenwerden gehört es, sich zu entscheiden, welchen Teil des Erbes man antreten möchte, und wie viel man für den Rest bezahlen muss. Es gibt viele Gründe, warum eine Weltmacht nun einen Präsidenten haben wird, der sich wie ein unerzogener Pubertierender verhält, aber unser Mangel an Vergangenheitsaufarbeitung ist sicherlich einer.

LITERATUR

Schlink, Bernhard (1995): *Der Vorleser*, Zürich.

Sophokles (2015): »König Ödipus«, in: Ders., *Die Tragödien*, 6. überarb. u. neu eingeleitete Aufl., Stuttgart.

Autorinnen und Autoren

Bleisch, Barbara (geb. 1973), affilierte Mitarbeiterin des Universitären Forschungsschwerpunktes Ethik am Ethik-Zentrum der Universität Zürich und Moderatorin der Sternstunde Philosophie (SRF). Nebentätig Dozentin für Ethik an verschiedenen Hochschulen.

Liessmann, Konrad Paul (geb. 1953), Professor für Methoden der Vermittlung von Philosophie und Ethik an der Universität Wien und wissenschaftlicher Leiter des Philosophicum Lech. Themenschwerpunkte: Ästhetik und Kulturphilosophie, Bildungstheorie, Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert.

Münkler, Herfried (geb. 1951), Professor und Lehrstuhlinhaber für die Theorie der Politik an der Humboldt-Universität zu Berlin. Themenschwerpunkte: Politische Theorie und Ideengeschichte, politische Kulturforschung, Theorie und Geschichte des Krieges.

Neiman, Susan (geb. 1955), war Professorin für Philosophie an der Yale University und der Tel Aviv University, bevor sie 2000 Direktorin des Einstein Forums wurde. Themenschwerpunkte: Moralische und politische Philosophie, Philosophiegeschichte.

Philosophie

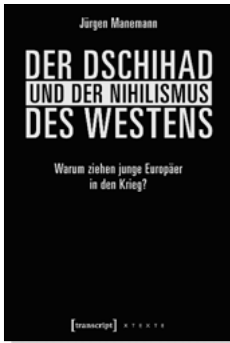


Les Convivialistes

Das konvivialistische Manifest

Für eine neue Kunst des Zusammenlebens
(herausgegeben von Frank Adloff und Claus Leggewie in
Zusammenarbeit mit dem Käte Hamburger Kolleg / Centre
for Global Cooperation Research Duisburg, übersetzt aus dem
Französischen von Eva Moldenhauer)

2014, 80 S., kart., 7,99 € (DE), ISBN 978-3-8376-2898-2
als Open-Access-Publikation kostenlos erhältlich
E-Book: ISBN 978-3-8394-2898-6
EPUB: ISBN 978-3-7328-2898-2



Jürgen Manemann

Der Dschihad und der Nihilismus des Westens

Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?

2015, 136 S., kart., 14,99 € (DE),
ISBN 978-3-8376-3324-5
E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3324-9
EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3324-5



Hans-Willi Weis

Der Intellektuelle als Yogi

Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit
im digitalen Zeitalter

2015, 304 S., kart., 22,99 € (DE),
ISBN 978-3-8376-3175-3
E-Book: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3175-7
EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3175-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Jürgen Manemann

Kritik des Anthropozäns

Plädoyer für eine neue Humanökologie

2014, 144 S., kart., 16,99 € (DE),

ISBN 978-3-8376-2773-2

E-Book: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-2773-6

EPUB: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-2773-2



Franck Fischbach

Manifest für eine Sozialphilosophie

(aus dem Französischen übersetzt
von Lilian Peter, mit einem Nachwort
von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers)

Juli 2016, 160 S., kart., 24,99 € (DE),

ISBN 978-3-8376-3244-6

E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3244-0



Claus Dierksmeier

Qualitative Freiheit

Selbstbestimmung
in weltbürgerlicher Verantwortung

Mai 2016, 456 S., kart., 19,99 € (DE),

ISBN 978-3-8376-3477-8

E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3477-2

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3477-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

